

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ



ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ

Прогресс-Традиция
Москва

УДК 03
ББК 92
А72

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 06-03-16097*

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

П. П. ГАЙДЕНКО (председатель), *доктор философских наук, член-корреспондент РАН,*
С. В. МЕСЯЦ, *кандидат философских наук,*
А. В. СЕРЕГИН, *кандидат филологических наук,*
М. А. СОЛОПОВА (ответственный редактор), *кандидат философских наук,*
А. А. СТОЛЯРОВ, *доктор философских наук,*
Ю. А. ШИЧАЛИН, *доктор философских наук*

Античная философия. Энциклопедический словарь. – М. : Прогресс-Тра-
А72 диция, 2008. – с. 896.

ISBN 5-89826-309-0

Энциклопедический словарь «Античная философия» посвящен классической философской традиции Древней Греции и Рима. В нем представлена проблематика античной философской мысли с 6 в. до н. э. по 6 в. н. э. во всем разнообразии школ, направлений и персоналий, также в него включены статьи, посвященные важнейшим понятиям и наиболее значительным произведениям. Словарь предваряют обзорные статьи «Античная философия. Введение» и «Античная философия и патристика». После словарных статей (общим числом 385) следуют хронологическая таблица, географические карты, указатель имен, список статей и авторов словаря. Словарь «Античная философия» – специализированное научное издание, но рассчитан и на широкий круг читателей, интересующихся историей философии и классической традицией.

УДК 03
ББК 92

ISBN 5-89826-309-0

© Коллектив авторов, 2008
© Оформление Орещина А. Б., 2008
© Прогресс-Традиция, 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

Энциклопедический словарь «Античная философия» посвящен классической философской традиции Древней Греции и Рима. Главный замысел словаря – отразить в компактной форме все аспекты исторического бытия античной философии с 6 в. до н. э. по 6 в. н. э. и познакомить с последними достижениями отечественного и зарубежного историко-философского антиковедения. В словаре на профессиональном уровне и вместе с тем доступно изложена проблематика античной философской мысли в современной научной интерпретации, намечены ориентиры для новых исследований и плодотворной полемики.

Словарь «Античная философия» – первое справочное издание подобной тематики на русском языке. Следует отметить, что в недавние годы появились новые иностранные специализированные словари по античной философии, предназначенные для читателей разного уровня подготовки: *Dictionnaire des Philosophes Antiques. Publié sous la direction de Richard Goulet. T. I–IV; Supplement. Paris, 1989–2005* (издание продолжается; предназначено в первую очередь специалистам); *Encyclopedia of Classical Philosophy. Edited by Donald J. Zeyl, Associate Editors Daniel T. Devereux and Philip T. Mitsis. Westport, 1997*; *Wörterbuch der antiken Philosophie. Herausgegeben von Christoph Horn und Christof Rapp. München, 2002* (предназначены для более широкой аудитории). Энциклопедический словарь «Античная философия», подобно первому из указанных изданий, имеет специализированный характер, но рассчитан и на широкий круг читателей, интересующихся историей философии и классической традицией, а потому по тематике ближе к последним. Словарь представляет отечественному читателю философию Античности во всем разнообразии философских школ, направлений и персоналий; в него включены статьи, посвященные важнейшим понятиям и наиболее значительным произведениям. В словаре также предпринята попытка проследить основные линии влияния античной философии на христианскую мысль и отразить роль последней в трансляции интеллектуального наследия Античности. С этой целью добавлены статьи, посвященные наиболее важным в историко-философском и доксографическом плане христианским авторам.

В начале тома читатель найдет описание принятых сокращений, затем следуют статьи «Античная философия. Введение» и «Античная философия и патристика», в которых представлена проблематика, периодизация, общий обзор источников и основная литература (справочники, энциклопедии, фундаментальные исследования, учебные пособия). После словарных статей помещены указатель имен, сводная хронологическая таблица (сопоставляющая события истории философии, истории Древней Греции и Рима,

истории искусства, науки и религии), а также карты Древней Греции, эллинистических государств и Римской империи.

В работе над словарем приняли участие известные отечественные исследователи из научных центров Москвы, Санкт-Петербурга и Новосибирска. Это издание не могло бы осуществиться без деятельного организационного и научного участия члена-корреспондента РАН Пиамы Павловны Гайденко. Авторский коллектив выражает Российскому гуманитарному научному фонду признательность за финансовую поддержку подготовки и публикации словаря.

ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ

<i>A&A</i>	<i>Antike und Abendland</i> . Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und ihres Nachlebens. Berlin.
<i>AAP</i>	<i>Atti dell'Accademia Pontaniana</i> . Napoli.
<i>AAT</i>	<i>Atti della Accademia delle Scienze di Torino</i> , Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Torino.
<i>AATC</i>	<i>Atti e Memorie dell'Accademia Toscana "La Colombaria"</i> . Firenze.
<i>AAWM/GS</i>	<i>Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften (und der Literatur)</i> , Mainz, Geistes- und sozialwissenschaftliche Klasse. Wiesbaden.
<i>AAntHung</i>	<i>Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae</i> . Budapest.
<i>AC</i>	<i>L'Antiquité Classique</i> . Louvain-la-Neuve.
<i>Acme</i>	<i>Acme</i> . Annali della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università statale di Milano. Milano.
<i>ADFF</i>	<i>Annali del Dipartimento di filosofia dell'Università di Firenze</i> . Firenze.
<i>AFLB</i>	<i>Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux</i> . Bordeaux.
<i>AFLFC</i>	<i>Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari</i> . Cagliari.
<i>AGPh</i>	<i>Archiv für Geschichte der Philosophie</i> . Berlin.
<i>AHES</i>	<i>Archive for History of Exact Sciences</i> . Berlin.
<i>Altertum</i>	<i>Das Altertum</i> , hrsg. vom Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie der Deutschen Akademie der DDR. Berlin.
<i>AncPh</i>	<i>Ancient Philosophy</i> . Pittsburg.
<i>AncW</i>	<i>The Ancient World</i> . Chicago.
<i>AIHS</i>	<i>Archives Internationales d'Histoire des Sciences</i> . Roma.
<i>AJP</i>	<i>American Journal of Philology</i> . Baltimore.
<i>AJTh</i>	<i>American Journal of Theology</i> . Chicago.
<i>APAW</i>	<i>Abhandlungen der (6 1871–1917: Königlich-Preussischen; 6 1918–1944: Preussischen) Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin</i> . Philosophisch-historische Klasse. Berlin.
<i>Apeiron</i>	<i>Apeiron</i> . Department of philosophy, University of Alberta, Canada.
<i>APhQ</i>	<i>American Philosophical Quarterly</i> . Chicago.
<i>ArchBegr</i>	<i>Archiv für Begriffsgeschichte</i> . Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie. Bonn.
<i>Archeion</i>	<i>Archeion</i> . Archivio di storia della scienza. Roma.
<i>ArchPhilos</i>	<i>Archives de Philosophie</i> . Recherches et documentation. Paris.
<i>ASNP</i>	<i>Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa</i> , Classe di Lettere e Filosofia. Pisa.
<i>AScPh</i>	<i>Arabic Sciences and Philosophy</i> . Cambridge.
<i>Athens</i>	Ἀθῆναι. Σύγγραμμα περιοδικὸν τῆς ἐν Ἀθήναις ἐπιστημονικῆς ἐταιρείας. Athens.
<i>BAGB</i>	<i>Bulletin d. Association Guillaume Budé</i> . Paris.
<i>BICS</i>	<i>Bulletin of the Institute of Classical Studies</i> . University of London.

* В настоящем издании курсивное написание принято в нескольких случаях: 1) в основном тексте статей курсивом выделены слова, отсылающие к соответствующим статьям словаря; 2) в библиографическом описании курсив используется для имен авторов произведений, а также для периодических изданий.

<i>BMCR</i>	<i>Bryn Mawr Classical Review</i> .
<i>BollClass</i>	<i>Bollettino dei classici</i> , a cura del Comitato per la preparazione dell'edizione nazionale dei classici greci e latini. Roma.
<i>BullCorrHell</i>	<i>Bulletin de Correspondance Hellénique</i> . École Française d'Athènes. Athènes.
<i>BullHistMed</i>	<i>Bulletin of the History of Medicine</i> . Baltimore.
<i>BysZeit</i>	<i>Byzantinische Zeitschrift</i> . München.
<i>CanJPh</i>	<i>Canadian Journal of Philosophy</i> . Calgary (Alberta).
<i>Centaurus</i>	<i>Centaurus</i> . International magazine of the history of mathematics, science and technology. København.
<i>ChurchHist</i>	<i>Church History</i> . American Society of Church History. Chicago.
<i>ClassAnt</i>	<i>Classical Antiquity</i> . Berkeley.
<i>ClassMed</i>	<i>Classica et Medievalia</i> . Revue danoise d'histoire et de philologie publiée par la Société danoise pour les études anciennes et médiévales. København.
<i>ClassRev</i>	<i>Classical Review</i> . Oxford.
<i>ClassW</i>	<i>Classical Weekly</i> . New York.
<i>ClassWo</i>	<i>The Classical World</i> . Pittsburgh.
<i>CPhil</i>	<i>Classical Philology</i> . Chicago.
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i> . Oxford.
<i>CronErc</i>	<i>Cronache Ercolanesi</i> . Bollettino del Centro internazionale per lo studio dei Papiri Ercolanesi. Napoli.
<i>CSCA</i>	<i>California Studies in Classical Antiquity</i> . Berkeley.
<i>Diotima</i>	<i>Diotima</i> . Revue de recherche philosophique. Athènes.
<i>Elenchos</i>	<i>Elenchos</i> . Rivista di studi sul pensiero antico. Roma; Napoli.
<i>EMC</i>	<i>Échos du Monde Classique</i> . Classical News and Views. Calgary (Alberta).
<i>Eos</i>	<i>Eos</i> . Commentarii Societatis Philologae Polonorum. Wrocław.
<i>Eranos</i>	<i>Acta Philologica Suecana</i> . Uppsala.
<i>ÉtClass</i>	<i>Les Études Classiques</i> . Bruxelles.
<i>Getty Museum</i>	<i>The J. Paul Getty Museum Journal</i> . Los Angeles.
<i>Gr&Ro</i>	<i>Greece and Rome</i> . Oxford.
<i>GIF</i>	<i>Giornale Italiano di Filologia</i> . Rivista trimestrale di cultura. Roma.
<i>Gnomon</i>	<i>Gnomon</i> . Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertums-wissenschaft. München.
<i>GRBS</i>	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i> . Durham (NC).
<i>Hermathena</i>	<i>Hermathena</i> . Trinity College, Dublin.
<i>Hermes</i>	<i>Hermes</i> . Zeitschrift für klassische Philologie. Wiesbaden.
<i>HSCP</i>	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i> . Cambridge (Mass.).
<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review</i> . Cambridge (Mass.).
<i>Hyperboreus</i>	<i>Hyperboreus: Studia Classica</i> . Petropoli / Санкт-Петербург.
<i>ICS</i>	<i>Illinois Classical Studies</i> . University of Illinois. Chicago.
<i>Isis</i>	<i>Isis</i> . International Review devoted to the History of Science and its cultural influences. Washington.
<i>Janus</i>	<i>Janus</i> . Revue Internationale de l'Histoire des Sciences, de la Médecine, de la Pharmacie et de la Technique. Amsterdam.
<i>JAC</i>	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i> . Münster.
<i>JEA</i>	<i>The Journal of Egyptian Archaeology</i> . London.
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i> . Journal of the North American patristics society. Baltimore.
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i> . Cambridge.
<i>JHA</i>	<i>Journal for the History of Astronomy</i> . Cambridge.
<i>JHI</i>	<i>Journal of the History of Ideas</i> . Ephrata, Penna & Philadelphia.
<i>JHistSci</i>	<i>The British Journal of History of Science</i> . Cambridge.
<i>JHPH</i>	<i>Journal of the History of Philosophy</i> . Berkeley.
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenistic Studies</i> . London.
<i>JKPhil</i>	<i>Jahrbücher für klassische Philologie</i> . Leipzig. В 1826–1943 издание имело названия: <i>Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik</i> ; <i>NJKAlt</i> ; <i>NJ für Wissenschaft und Jugendbildung</i> ; <i>NJ für deutsche Wissenschaft</i> ; <i>NJ für Antike und deutsche Bildung</i> .
<i>JOstByz</i>	<i>Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik</i> . Elektronisches journal. Wien.
<i>JPhil</i>	<i>Journal of Philology</i> . London; Cambridge.

<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i> . London.
<i>JThS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i> . Oxford.
<i>Kernos</i>	<i>Kernos</i> . Revue internationale et pluridisciplinaire de religion grecque antique. Univ. de Liège. Centre d'études de la religion grecque antique. Liège.
<i>Koinonia</i>	<i>Κοινωνία</i> . Organo dell' Associazione di Studi tardoantichi. Napoli.
<i>Latomus</i>	<i>Latomus</i> . Revue d'études latines. Bruxelles.
<i>Lustrum</i>	<i>Lustrum</i> . Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums. Göttingen.
<i>Mind</i>	<i>Mind</i> . A quarterly review of psychology and philosophy. London.
<i>Mnemosyne</i>	<i>Mnemosyne</i> . Bibliotheca Classica Batava. Leiden.
<i>Monist</i>	<i>The Monist</i> . An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry. Buffalo.
<i>MusHelv</i>	<i>Museum Helveticum</i> . Revue suisse pour l'étude de l'Antiquité classique. Bâle.
<i>MusPat</i>	<i>Museum Patavinum</i> . Annali della Facolta di Lettere e Filosofia. Firenze.
<i>NAWG</i>	<i>Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen</i> , Philologisch-historische Klasse. Göttingen.
<i>NGG</i>	<i>Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen</i> . Philologisch-historische Klasse. 1894–1940. Göttingen.
<i>NJKAlt</i>	<i>Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik</i> . Leipzig.
<i>NovTest</i>	<i>Novum Testamentum</i> . An international quarterly for New Testament and related Studies. Leyde.
<i>NSchol</i>	<i>The New Scholasticism</i> . Baltimore.
<i>Orpheus</i>	<i>Orpheus</i> . Rivista di umanità classica e cristiana. Catania.
<i>OSAPh</i>	<i>Oxford Studies in Ancient Philosophy</i> . Oxford.
<i>PAPhS</i>	<i>Proceedings of the American Philosophical Society</i> . Philadelphia.
<i>PAS</i>	<i>Proceedings of the Aristotelian Society</i> . London.
<i>PBA</i>	<i>Proceedings of the British Academy</i> . Oxford.
<i>PCPS</i>	<i>Proceedings of the Cambridge Philological Society</i> . Cambridge.
<i>Philol</i>	<i>Philologus</i> . Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin.
<i>Philosophia</i>	<i>Φιλοσοφία</i> . Yearbook of the Center for the Reserch of Greek Philosophy at the Academy of Athens. Athens.
<i>Phoenix</i>	<i>The Phoenix</i> . The Journal of the Classical Association of Canada. Toronto.
<i>PhQ</i>	<i>The Philosophical Quarterly</i> . University of St. Andrews.
<i>PhR</i>	<i>Philosophical Review</i> . New York.
<i>PhStud</i>	<i>Philosophische Studien</i> . Leipzig.
<i>Phronesis</i>	<i>Phronesis</i> . A Journal for ancient philosophy. Assen.
<i>Physis</i>	<i>Physis</i> . Rivista di storia della scienza. Firenze.
<i>Platon</i>	<i>Πλάτων. Δελτίον τῆς Ἐταιρείας Ἑλλήνων Φιλολόγων</i> . Athens.
<i>PPass</i>	<i>La Parola del Passato</i> . Rivista di studi antichi. Napoli.
<i>Prudentia</i>	<i>Prudentia</i> . A journal devoted to the intellectual history of the ancient world. Auckland.
<i>QuUrbCC</i>	<i>Quaderni Urbinati di Cultura Classica</i> . Roma.
<i>RAAN</i>	<i>Rendiconti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli</i> . Napoli.
<i>RAL</i>	Atti della (до 1946 Reale) Accademia nazionale dei Lincei. <i>Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche dell' Accademia dei Lincei</i> . Roma.
<i>REA</i>	<i>Revue des Études Anciennes</i> . Talence.
<i>REAug</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes</i> . Paris.
<i>REByz</i>	<i>Revue des Études Byzantines</i> . Paris.
<i>REG</i>	<i>Revue des Études Grecques</i> . Paris.
<i>REL</i>	<i>Revue des Études Latines</i> . Paris.
<i>RevMetM</i>	<i>Revue de métaphysique et de morale</i> . Paris.
<i>RevPhil</i>	<i>Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes</i> . Paris.
<i>RFIC</i>	<i>Rivista di Filologia e di Istruzione Classica</i> . Torino; Firenze; Roma.
<i>RFN</i>	<i>Rivista di Filosofia Neoscolastica</i> . Milano.
<i>RIPh</i>	<i>Revue Internationale de Philosophie</i> . Paris.

<i>RHPH</i>	<i>Revue d'Histoire de la Philosophie</i> . Lille.
<i>RHPHR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i> . Paris.
<i>RHistEccl</i>	<i>Revue des Histoire Ecclesiastique</i> . Louvain.
<i>RhM</i>	<i>Rheinisches Museum für Philologie</i> . Frankfurt am Main.
<i>RIFD</i>	<i>Rivista internazionale di filosofia del diritto</i> . Rome.
<i>RMet</i>	<i>The Review of Metaphysics</i> . A Philosophical Quarterly. Washington (DC).
<i>Rph</i>	<i>Revue Philosophique de la France et de l'étranger</i> . Paris.
<i>RPhA</i>	<i>Revue de Philosophie Ancienne</i> . Bruxelles.
<i>RPhL</i>	<i>Revue Philosophique de Louvain</i> . Louvain.
<i>RSF</i>	<i>Rivista critica di Storia della Filosofia</i> . Firenze.
<i>RSA</i>	<i>Rivista Storica dell'Antichità</i> . Bologna.
<i>RSC</i>	<i>Rivista di studi classici</i> . Torino.
<i>RScR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i> . Paris.
<i>RTPh</i>	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i> . Lausanne.
<i>SArchMN</i>	<i>Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften</i> . Wiesbaden.
<i>SCO</i>	<i>Studi Classici e Orientali</i> . Pisa.
<i>SecondCent</i>	<i>The Second Century</i> . Abilene.
<i>SHAW</i>	<i>Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften</i> . Philosophisch-historische Klasse. Heidelberg.
<i>SWAW</i>	<i>Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften</i> . Wien.
<i>SIFC</i>	<i>Studi Italiani di Filologia Classica</i> . Firenze.
<i>SicGymn</i>	<i>Siculorum Gymnasium</i> . Rassegna semestrale della Facolta di Lettere e Filosofia dell'Universita di Catania. Catania.
<i>SJPh</i>	<i>The Southern Journal of Philosophy</i> . Memphis (TN).
<i>StudHistPhSc</i>	<i>Studies in History and Philosophy of Science</i> . Oxford; New York.
<i>StudPat</i>	<i>Studia Patavina</i> . Rivista di scienze religiose. Padova.
<i>StudPhGand</i>	<i>Studia Philosophica Gandansia</i> . Gand.
<i>StudSR</i>	<i>Studi e materiali di storia delle religioni</i> . Roma.
<i>SymbO</i>	<i>Symbolae Osloenses</i> , auspiciis Societatis Graeco-Latinae. Oslo.
<i>TAPA</i>	<i>Transactions and Proceedings of the American Philological Association</i> . Lancaster (Pennsylvania).
<i>TAPhS</i>	<i>Transactions of the American Philosophical Society</i> . Philadelphia.
<i>Th&Ph</i>	<i>Theologie und Philosophie</i> . Freiburg im Breisgau.
<i>Traditio</i>	<i>Traditio</i> . Studies in ancient and medieval history, thought and religion. New York.
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i> . A review of early christian life and language. Amsterdam.
<i>WJA</i>	<i>Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft</i> . Würzburg.
<i>WienStud</i>	<i>Wiener Studien</i> . Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik. Wien.
<i>WZJena</i>	<i>Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe</i> . Jena.
<i>ZPE</i>	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i> . Bonn.
<i>ZPhF</i>	<i>Zeitschrift für Philosophische Forschung</i> . Meisenheim.
<i>ZWTh</i>	<i>Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie</i> . Jena.
<i>Академия</i>	<i>АКАДΗΜΕΙΑ</i> . Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник под ред. Р. В. Светлова и А. В. Цыба. СПб., 1997– .
<i>АО</i>	<i>Альфа и Омега</i> . Москва, 1994– .
<i>ВДИ</i>	<i>Вестник древней истории</i> . Москва, 1937– .
<i>ВуР</i>	<i>Вера и Разум</i> . Харьков, 1884–1898.
<i>ВСПбГУ</i>	<i>Вестник Санкт-Петербургского государственного университета</i> . Санкт-Петербург, 1946– .
<i>ВФ</i>	<i>Вопросы философии</i> . Москва, 1947– .
<i>ВФП</i>	<i>Вопросы философии и психологии</i> . Москва, 1889–1918.
<i>ДиалВрем</i>	<i>Диалог со временем</i> . Альманах интеллектуальной истории. Москва, 1999– .
<i>ИФЕ</i>	<i>Историко-философский ежегодник</i> . Москва, 1986– .

СОБРАНИЯ, СЛОВАРИ,
СПРАВОЧНЫЕ ИЗДАНИЯ И НАУЧНЫЕ ТРУДЫ

- ANRW Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Hrsg. W. Haase, H. Temporini. Berlin; New York: De Gruyter.
Reiche II. Principat. Bd. 36. Philosophie, Wissenschaften, Technik. Tlbd. 1–6. 1988–1992. Tlbd. 1. Philosophie. Historische Einleitung; Platonismus (1988). Tlbd. 2. Platonismus; Aristotelismus (1988). Tlbd. 3. Philosophie. Stoizismus (1989). Tlbd. 4. Philosophie. Epikureismus, Skeptizismus, Ky-nismus, Orphica; Doxographica (1990). Tlbd. 5. Philosophie. Einzelne Autoren; Doxographica (1992). Tlbd. 6. Philosophie. Einzelne Autoren; Doxo-graphica [Forts.] (1992).
- BALTES–DÖRRIE, *Baltes M., Dörrie H.* (hrsg.). Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Sammlung, Edition, Übersetzung und Kommen-tierung aller zum Platonismus – besonders der Periode 80 v. Chr. – 300 n. Chr. Einschlagigen Texte. Übergreifende Darstellung. Bd. 1–8. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1987–2002.
- BT coll. «Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana». Leipzig; Stuttgart.
- CAG Commentaria in Aristotelem Graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae. Vol. I–XXIII. Berlin, 1882–1909 (repr. 1954).
- CCAG coll. «Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum». T. I–XII. Bruxelles, 1898–1953
- CCSG coll. «Corpus Christianorum». Series Graeca. Turnhout, 1977– .
- CCSL coll. «Corpus Christianorum». Series Latina. Turnhout, 1953– .
- CMG coll. Corpus Medicorum Graecorum. Leipzig; Berlin, 1908– .
- CML coll. Corpus Medicorum Latinorum. Leipzig; Berlin, 1915–1928; 1963– .
- CPG Clavis Patrum Graecorum. Cura et studio M. Geerard. Vol. 1–5. Turnhout, 1974–1987.
- CPF Corpus dei papiri filosofici greci e latini. Testi e lessico nei papiri di cultura greca e latina. Part. I–IV. Firenze, 1995–2002– .
Parte I. Autori Noti. Vol. 1. Filosofi: 1* (A–C); 1** (D–M); 1***.1 (N–P); 1***.2 (P–Z) (1989–1999). Vol. 2. Cultura e filosofia. Parte II. 2–3: Chreiai di filosofi, sentenze, antologie e gnomologi. Parte III. Commentari (1995). Parte IV. Vol. 1–2. Indici. Tavole (2002).
- CPL Clavis Patrum Latinorum. Ed. E. Dekkers, A. Gaar. Steenbrugis, 1995³.
- CSEL coll. «Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum». Wien, 1866– .
- DK Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von H. Diels (1903), 6 Aufl. hrsg. von W. Kranz. Bd. I–III. Berlin, 1951–1952.
- Dox. Gr. Doxographi Graeci. Collegit recensuit prolegomenis indicibusque instruxit H. Diels. Berlin, 1879 (repr. 1958).
- DPhA Dictionnaire des Philosophes Antiques. Publié sous la direction de R. Goulet. Vol. I–IV–. Paris, 1989–2005–
- DThC Dictionnaire de Théologie Catholique. Sommencé sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann. T. 1–15. Paris, 1923–1950.
- ENTRETIENS Entretiens sur l'Antiquité Classique. Fondation Hardt. Vandoeuvres; Genève, 1958 – .
- FGrH Die Fragmente der griechischen Historiker. Hrsg. von F. Jacoby. Tl. I–III. Berlin; Leiden, 1923, 1957² (repr. 1964).
- FHistGr Fragmenta Historicorum Graecorum. Ed. C.&Th. Muller. T. 1–5. Paris, 1841–1870.

- GCS Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Leipzig; Berlin, 1897– .
- GGPh, Antike Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet v. Fr. Überweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe. Die Philosophie der Antike. Hrsg. von H. Flashar. Bd. 2–4. Basel; Stuttgart, 1983–2007.
Bd. 2. 1. Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin (1998).
Bd. 2. 2. Platon (2007). Bd. 3. Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos (1983; 2004²). Bd. 4. 1–2: Die hellenistische Philosophie (1994).
- GIANNANTONI,
SSR Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni. Vol. I–IV. Napoli, 1990².
Vol. I. Socratis et eius sectatorum reliquiae (cap. I). – Euclidis et Megariorum philosophorum reliquiae (cap. II). – Phaedonis Elidensis, Menedemi Eretrii eorumque discipulorum reliquiae (cap. III). Vol. II. Aristippi et Cyrenaicorum philosophorum reliquiae (cap. IV). – Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Cynicorum veterum reliquiae (cap. V). – Aeschinis Socratici et ceterorum Socraticorum reliquiae (cap. VI). Vol. III. Index librorum. Index fontium. Index nominum. Vol. IV. Notae.
- GUTHRIE,
HistGrPhilos *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. I–VI. Cambridge; London; New York, 1962–1981.
Vol. I. The Earlier Presocratics and Pythagoreans (1962). Vol. II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus (1965). Vol. III. The Fifth-century Enlightenment (1969). Vol. IV. Plato. The Man and his Dialogues: Earlier Period (1975). Vol. V. The Later Plato and the Academy (1978). Vol. VI. Aristotle. An Encounter (1981).
- HWPPh Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel. Völlig neubearbeitete Ausgabe des «Wörterbuchs der philosophischen Begriffe» von R. Eisler. Basel; Stuttgart. Bd. I–XII, 1971–2005. Bd. XIII (Register), 2007.
- IG Inscriptiones Graecae. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum (Regiae) Borussiae. Editio maior. Berlin, 1873– . IG²: Editio minor. Berlin, 1913– .
- KP Der Kleine Pauly. Lexicon der Antike auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hrsg. von K. Ziegler und W. Sontheimer. Bd. 1–5. Stuttgart, 1964–1975.
- LCL coll. «The Loeb Classical Library». London; Cambridge (Mass.).
- LSJ A Greek-English Lexicon. Compiled by H. G. Liddell, R. Scott, revised and augmented throughout by H. S. Jones. Oxford, 1969 (n. ed. 1996).
- LThK Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg im Breisgau, 1930–1938; 1957–1968².
- MORAUX,
Aristotelismus *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Bd. I–III. Berlin, 1973–2001.
Bd. I. Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. von Chr. (1973); Bd. II. Der Aristotelismus im I. und II. Jh. nach Chr. (1984); Bd. III. Alexander von Aphrodisias. Hrsg. von J. Wiesner (2001).
- MULLACH,
FrPhilosGr Fragmenta Philosophorum Graecorum. Collegit, recensuit, vertit, annotationibus et prolegomenis illustravit, indicibus instruxit F. G. A. Mullachius. Vol. I–III. Paris, 1860–1881 (repr. Aalen, 1968).
- OCT coll. «Oxford Classical Texts». Oxford.
- PG Patrologiae Cursus Completus. Series I: Ecclesia Graeca. Ed. J.-P. Migne. Vol. 1–161. Paris, 1857–1912.
- PIR Prosopographia Imperii Romani saec. I, II, III. Edd. H. Dessau, E. Klebs, P. von Rohden. Partes I–III. Berlin, 1897–1898.
- PIR² Prosopographia Imperii Romani saec. I, II, III. Editio secunda. Ed. E. Groag, A. Stein, L. Petersen. Partes I–VII. Berlin, 1933–1999– .

- PL Patrologiae Cursus Completus. Series II. Ecclesia Latina. Ed. J.-P. Migne. Vol. 1–217; 218–221 (Indices). Paris, 1841–1864.
- RAC Das Reallexicon für Antike und Christentum, Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. von Th. Klauser u. a. Leipzig, 1941–1950, Stuttgart, 1950– .
- RE Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll und K. Mittelhaus unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen. Stuttgart; München, 1893–1972.
- RE Suppl. Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen. Supplement-bände I–XV, 1903–1978.
- RUSCH coll. «Rutgers University Studies in Classical Humanities». New Brunswick; Oxford.
- SC coll. «Sources chrétiennes». Paris, 1941– .
- Suppl. Arist. Supplementum Aristotelicum. Editum consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae. T. 1–3 (6 vol.). Berlin, 1885–1903 (repr. 1960–1961).
- SVF Stoicorum Veterum Fragmenta. Collegit I. ab Arnim. T. I–III. Leipzig, 1903–1905. T. IV. Indices. Ed. M. Adler. Leipzig, 1924.
- TRE Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. v. G. Müller u. a. Bd. 1–36. Berlin, 1977– .
- Usener Epicurae. Ed. H. Usener. Lipsiae, 1887 (Stuttg., 1966).
- VH Herculaneum Volumnum quae supersunt. Cura et studio Academicorum in primis C. M. Rosinii. T. I–XI. Collectio prima. Neapoli, 1793–1855. Collectio altera. T. I–XI. Neapoli, 1862–1876.
- WEHRLI, Die Schule Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar. Hrsg. von Fr. Wehrli. Hft. I–X. Suppl. 1–2. Basel; Stuttgart, 1967–1969².
I. Dikaiarchos (1967). II. Aristoxenos (1967). III. Klearchos (1969). IV. Demetrios von Phaleron (1968). V. Straton von Lampsakos (1969). VI. Lykon und Ariston von Keos (1968). VII. Herakleides Pontikos (1969). VIII. Eudemos von Rhodos (1969). IX. Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes (1969). X. Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler. Rückblick: Der Peripatos in vorchristlicher Zeit. Register (1969). Suppl. Bd I. Hermippos der Kallimacheer (1974). Suppl. Bd II. Sotion (1978).
- ZELLER Zeller Ed. Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Bd. I–III. Lpz., 1923⁵ (repr. Hildesheim, 1963).
Bd I. 1. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Bd I. 2. Vorsokratische Philosophie. Bd II. 1: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie. Bd II. 2. Aristotels und die alten Peripatetiker. Bd. III. 1. Die nacharistotelische Philosophie. Bd. III. 2. Die nacharistotelische Philosophie.
- КОСМОС и Душа Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (Исследования и переводы). Общ. ред. П. П. Гайденок, В. В. Петрова. Москва, 2005.
- ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Издание подготовил А. В. Лебедев. Москва, 1989.
- ЛОСЕВ, ИАЭ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. I–VIII. Москва, 1963–1994 (переизд. 2000).
Т. I. Ранняя классика (1963). Т. II. Софисты. Сократ. Платон (1969). Т. III. Высокая классика (1974). Т. IV. Аристотель и поздняя классика (1975). Т. V. Ранний эллинизм (1979). Т. VI. Поздний эллинизм (1980). Т. VII. Последние века. Кн. 1–2 (1988). Т. VIII. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1–2 (1994).

Лурье	<i>Лурье С. Я.</i> Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Ленинград, 1970.
Столяров, Фрагменты	Фрагменты ранних стоиков. Перевод и комментарии А. А. Столярова. Т. I–III.1. Москва, 1998–2007.

ГОРОДА

Aldsh. – Aldershot	Msnh./Glan – Meisenheim am Glan
Amst. – Amsterdam	Münch. – München
Ath. – Athenae	Münst. – Münster
B. – Berlin	Nap. – Napoli
Baltm. – Baltimore	N. Bruns. – New Brunswick
Berk. – Berkeley	N. Hav. – New Haven
Bost. – Boston	N. Y. – New York
Brux. – Bruxelles	Oxf. – Oxford
Camb. – Cambridge	P. – Paris
Chic. – Chicago	Philad. – Philadelphia
Cpnh. – Copenhagen	Princ. – Princeton
Darmst. – Darmstadt	R. – Roma
Dordr. – Dordrecht	Salzb. – Salzburg
Düssld. – Düsseldorf	St.Aug. – Sankt Augustin
Edinb. – Edinburgh	Stuttg. – Stuttgart
Fir. – Firenze	Thess. – Thessaloniki
Flor. – Florentia	Tor. – Torino
Fr./M. – Frankfurt am Mein	Tornt. – Toronto
Freib./Breis. – Freiburg im Breisgau	Turn. – Turnhout
Freib. – Freiburg	Tüb. – Tübingen
Gen. – Genève	Vandv. – Vandoeuvres
Göteb. – Göteborg	W. – Wien
Gött. – Göttingen	Wash. – Washington
Hamb. – Hamburg	Würzb. – Würzburg
Hdlb. – Heidelberg	K. – Киев
Hldh. – Hildesheim	Л. – Ленинград
Indnp. – Indianapolis	М. – Москва
L. – London	Пг. – Петроград
L. Ang. – Los Angeles	Ростов/Д – Ростов-на-Дону
Lpz. – Leipzig	Серг. П. – Сергиев Посад
Marb. – Marburg	СПб. – Санкт-Петербург
Mass. – Massachussets	Яросл. – Ярославль
Mil. – Milano	

СЛОВА И ВЫРАЖЕНИЯ
на русском языке

англ. – английский	до н. э. – до нашей эры
ап. – апостол	до Р. Х. – до Рождества Христова
библ. – библиография	др. – другой, -ая, -ое
бл. – блаженный	др.-греч. – древнегреческий
букв. – буквально	еп. – епископ
в.; вв. – век; века	изд. – издание
в т. ч. – в том числе	имп. – император
г. – город	ист. – источник
греч. – греческий	итал. – итальянский

кн. – книга	с. – страница (страницы)
комм. – комментарии	св. – святой
кон. – конец	сев. – северный, -ая
лат. – латинский	сер. – середина
лит. – литература	сл. – следующий (следующие)
мал. – малый	соотв. – соответствующий
н. э. – нашей эры	соч. – сочинение (сочинения)
напр. – например	см. – смотри
нач. – начало	ср. – сравни
нов. – новый, -ая, -ое	ст. – статья (статьи)
о. – остров	т. – том (тома)
общ. – общий	т. д. – так далее
ок. – около	т. е. – то есть
ол. – олимпиада	т. к. – так как
особ. – особенно	т. наз. – так называемый
отв. ред. – ответственный редактор	т. обр. – таким образом
пер. – перевод	т. п. – тому подобное
п-ов – полуостров	тж. – также
пр. – прочий, -ее	ум. – умер
прим. – примечания	франц. – французский
Р. Х. – Рождество Христово	фр. – фрагмент
ред. – редактор; редакция	ч. – часть
род. – родился	южн. – южный, -ая
рус. – русский	яз. – язык

на иностранных языках

ad – к	Hbd. – Halbband, полутом
ad fin. – до конца	Hft. – Heft, тетрадь
ad loc. – к этому месту	Hrsg. – Herausgeber, издатель, редактор
adj. – adjectivum, имя прилагательное	hrsg. – herausgegeben, изданный, отредактированный
adv. – adverbium, наречие	Ibid. – ibidem, там же
adversus – против	Idem – он же
ap. – apud, у	in – в, на
Aufl. – Auflage, издание	Jh. – Jahrhundert, столетие, век
Ausg. – Ausgabe, издание, выпуск	lib. – liber (libri), книга (книги)
Bd. – Band (Bände), том (тома).	loc. cit. – locus citatus, упомянутое (цитируемое) место
Cap. – caput (capita), глава (главы)	ms. – manuscript, рукопись
cf. – confer, сравни	n. Chr. – nach Christus, по Р.Х.
Cod. – codex, кодекс	N. F. – Neue Folge, новая серия
col. – columna (-ae), колонка (колонки)	n. s. – nova series, новая серия
coll. – collection, собрание	not. – nota (notae)/note (notes), примечание (примечания)
Diss. – Dissertation, диссертация	op. cit. – opus citatum, упомянутое (цитируемое) сочинение
Eadem – она же	Or. – oratio, речь (слово)
ed. – edition, издание; edited, издано, editor, редактор	p. – pagina; page, страница
edd. – editors, редакторы	pass. – passivum, страдательный залог
Ep. – epistula (-ae), послание (послания)	passim – всюду, во многих местах
ét. – établi, издал	pl. – pluralis, множественное число
et al. – et alii, и другие	praef. – praefatio, предисловие
etc. – et cetera, и так далее; и прочее	praes. – praesens, настоящее время
Fasc. – Fascicolo, выпуск	priv. – privativum, отрицательное значение приставки
fl. – floruit, акме, расцвет творчества	
fr. – fragmentum (fragmenta), фрагмент (фрагменты)	
fut. – futurum, будущее время	

prooem. – prooemium, предисловие	sq. – sequens (sequentes), следующий (следующие)
rec. – recensuit, издание под редакцией;	t. – tomus (tomi), том (тома)
recognovit, издал	terminus post quem – время, после которого
repr. – reprint, перепечатка	terminus ante quem – время, до которого
rev. ed. – revised edition, исправленное издание	test. – testimonium (testimonia), свидетельство (свидетельства)
S. – Seite (Seiten), страница (страницы)	tr. – translated, переведен; translation, перевод
s. a. – sine anno, без года издания	trad. – traduction, перевод
s. l. – sine loco, без места издания	v. Chr. – vor Christus, до Р. Х.
s. v. – sub voce, под словом, словарная статья	vol. – volumen; volume, том
saec. – saeculum, век	[] – имя в квадратных скобках указывает на псевдо-авторство
sc. – scilicet, подразумевается	
sect. – sectio (sectiones), раздел (разделы)	
sing. – singularis, единственное число	
sp. – spurium (spuria), подложное (подложные)	

ЦИТИРУЕМЫЕ ИСТОЧНИКИ

- Achill. – Achilles Tattius, Ахилл Таций.
 Introd. in Arat. – Introductio (*Ἐἰσαγωγή*) in Arati Phaenomena, «Введение в “Явления” Арата» (фрагменты).
- Aelian. – Aelianus Claudius, Клавдий Элиан.
 Var. hist. – Varia historia, «Пестрые истории».
- Aeneas – Aeneas Gazaеus. Theophrastus sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione dialogus, Эней из Газы. «Теофраст, или Диалог о бессмертии душ и воскресении тел».
- Aesch. – Aeschylus, Эсхил.
 Agam. – Agamemnon, «Агамемнон».
 Cho. – Choephoroe, «Хоэфоры».
 Pers. – Persae, «Персы».
 Prom. – Prometheus vincetus, «Прометей прикованный».
- Aeschin. – Aeschines Atheniensis, Эсхин Афинский (оратор).
 In Timarch. – In Timarchum, «Речь против Тимарха».
- Aët. – Aëtius. De placitis philosophorum, Аэтий. «Мнения философов».
- Albin. – Albinus. Introductio in Platonem, Альбин. «Введение к диалогам Платона».
- Alc. Didasc. – Alcinous. Epitome doctrinae Platonicae sive *ΔΙΔΑΣΚΑΛΙΚΟΣ*, Алкиной. «Учебник Платоновской философии».
- Alex. – Alexander Aphrodisiensis, Александр Афродисийский.
 De an. – De anima, «О душе».
 De an. mantissa – De anima libri mantissa, «О душе, книга 2-я».
 De fat. – De fato, «О судьбе».
 De mixt. – De mixtione, «О смешении и росте».
 In De sensu – In librum De sensu commentarium, «Комментарий к “О чувственном восприятии” Аристотеля».
 In Met. – In Aristotelis Metaphysica commentaria, «Комментарий к “Метафизике” Аристотеля».
 In Meteor. – In Aristotelis Meteorologica commentaria, «Комментарий к “Метеорологии” Аристотеля».
 In Top. – In Aristotelis Topiconum libros octo commentaria, «Комментарий к “Топике” Аристотеля».
 Quaest. – Quaestiones, «Апории и решения».
- Alex. Lyc. – Alexander Lycopolitanus, Александр Ликопольский.

- De plac. Manich. – De placitis Manichaeorum / Contra Manichaei opiniones, «Против манихеев».
- Ambr. – Ambrosius Mediolanensis, Амвросий Медиоланский.
De fide – De fide, «О вере».
De incarn. – De incarnationis Dominicae sacramento, «О тайне Господнего воплощения».
De off. – De officiis ministrorum, «Об обязанностях священнослужителей».
- Amm. – Ammonius Alexandrinus, Аммоний Александрийский.
In Cat. – In Aristotelis categorias commentarius, «Комментарий на “Категории” Аристотеля».
In De int. – In Aristotelis librum de interpretatione commentarius, «Комментарий на “Об истолковании” Аристотеля».
In Isag. – In Porphyrii Isagogen sive quinque voces, «Комментарий на “Введение” Порфирия».
- Ammian Marc. – Ammianus Marcellinus. Res Gestae, Аммиан Марцеллин. «Римская история».
- Anax. – Anaxagoras. Fragmenta, Анаксагор. Фрагменты (DK59).
Anaxim. – Anaximander. Fragmenta, Анаксимандр. Фрагменты (DK12).
Anaximen. – Anaximenes. Fragmenta, Анаксимен. Фрагменты (DK13).
[Andron.] – [Andronicus Rhodius]. De passionibus, Псевдо-Андроник Родосский. «О страстях».
- Anonym. In Theaet. – Anonymi commentarius in Platonis Theaetetum, «Анонимный комментарий на “Теэтет” Платона».
- Anonym. Proleg. – Anonymi Prolegomena in Platonis Philosophiam, «Анонимные Прологомены к Платоновской философии».
- Apul. – Apuleius, Апулей.
De Plat. – De Platone et eius dogmate, «Платон и его учение».
Flor. – Florides, «Флориды».
Metam. – Metamorphoses, «Метаморфозы».
- Archel. – Archelaus. Fragmenta, Архелай. Фрагменты (DK60).
- Arist. – Aristoteles Stagiritis, Аристотель Стагирит.
An. Pr. – Analytica Priora, «Первая Аналитика».
An. Post. – Analytica Posteriora, «Вторая Аналитика».
Ath. pol. – 'Αθηναίων Πολιτεία, «Афинская полиция».
Cat. – Categoriae, «Категории».
De Caelo – De Caelo, «О небе».
De an. – De anima, «О душе».
De int. – De interpretatione, «Об истолковании» («Герменевтика»)
De mem. – De memoria et reminiscencia, «О памяти и припоминании».
De motu an. – De motu animalium, «О движении животных».
De resp. – De respiratione, «О дыхании».
De sens. – De sensu et sensibilibus, «О чувственном восприятии и чувственно воспринимаемых предметах».
E. E. – Ethica Eudemia, «Евдемова этика».
E. N. – Ethica Nicomacheia, «Никомахова этика».
Gen. anim. – De generatione animalium, «О возникновении животных».
Gen. Corr. – De generatione et corruptione, «О возникновении и уничтожении».
Hist. anim. – Historia animalium, «История животных».
Met. – Metaphysica, «Метафизика».
Part. anim. – De partibus animalium, «О частях животных».
Phys. – Physica, «Физика».
Poet. – Poetica, «Поэтика».
Pol. – Politica, «Политика».
Rhet. – Rhetorica, «Риторика».
Soph. el. – Sophistici elenchi, «О софистических опровержениях».

- Top. – Topica, «Топика».
- [Arist.] – [Aristoteles], Псевдо-Аристотель.
- Divis. – Divisiones Aristoteleae, «Разделения».
- M. M. – Magna Moralia, «Большая этика».
- MXG – De Melisso, Xenophane, Gorgia, «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии».
- Oec. – Oeconomica, «Домоводство».
- Aristid. – Aristides, Аристид Философ.
- Apol. – Apologia, «Апология» («О почитании Бога всемогущего»).
- Aristid. Quint. – Aristides Quintilianus. De musica, Аристид Квинтилиан. «О музыке».
- Aristoph. – Aristophanes, Аристофан.
- Acharn. – Acharnenses, «Ахарнянки».
- Aves – Aves, «Птицы».
- Nub. – Nubes, «Облака».
- Plut. – Plutos, «Богатство».
- Ran. – Ranae, «Лягушки».
- Arn. – Arnobius, Арнобий.
- Adv. gent. – Disputationes adversus gentes, «Против язычников».
- Arrian. – Flavius Arrianus, Флавий Арриан.
- Ad L. Gell. – Epistula ad Lucium Gellium, «Письмо к Луцию Геллию».
- Ascl. – Asclepius Trallianus, Асклепий из Тралл.
- In Introd. arithm. – Commentaria in Nicomachi Geraseni Pythagorei introductionem arithmeticam, «Комментарий на “Введение в арифметику” пифагорейца Никомаха из Герась».
- In Met. – In Aristotelis metaphysicorum libros A–Z commentaria, «Комментарий на “Метафизику” I–VII Аристотеля».
- Asp. In E. N. – Aspasius. In ethica Nicomachea commentaria, Аспасий. «Комментарий на “Никомахову этику” Аристотеля».
- Ath. – Athenagoras Atheniensis, Афинагор Афинский.
- De res. – De resurrectione, «О воскресении мертвых».
- Leg. – Legatio sive Supplicatio pro Christianis, «Прошение о христианах».
- Athan. – Athanasius Alexandrinus, Афанасий Александрийский.
- C. Ar. – Orationes tres contra Arianos, «Три слова против ариан».
- C. gent. – Contra gentes, «Слово против эллинов».
- De incarn. – De incarnatione verbi, «О воплощении Бога Слова».
- Athen. – Athenaeus. Deipnosophistae, Афиней. «Пирующие софисты».
- Aug. – Augustinus Hipponensis, Августин, епископ Гиппонский.
- C. Acad. – Contra Academicos, «Против академиков».
- Civ. D. – De Civitate Dei, «О Граде Божием».
- Conf. – Confessiones, «Исповедь».
- De div. qu. – De diversis quaestionibus octoginta tribus, «О 83-х различных вопросах».
- De duab. an. – De duabus animabus contra Manichaeos, «О двух душах, против манихеев».
- De lib. arb. – De libero arbitrio, «О свободном решении».
- De praed. sanct. – De praedestinatione sanctorum, «О предопределении святых».
- De Trin. – De Trinitate, «О Троице».
- De ver. rel. – De vera religione, «Об истинной религии».
- De vit. beat. – De vita beata, «О блаженной жизни».
- De ut. cred. – De utilitate credendi, «О пользе веры».
- Serm. – Sermones de Vetere Testamento, «Беседы на Ветхий Завет».
- Sol. – Soliloquia, «Монологи».
- Bas. Caes. – Basilius Caesariensis, Василий Кесарийский.
- Ad adolesc. – Ad adolescentes, sermo de legendis libris Gentilium (homilia 22), «К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями».
- Hexam. – Homiliae in Hexaemeron, «Беседы на Шестоднев».

- Serm. de mor. – Sermones de moribus, «Беседы о нравах».
- Bion – Bion Borysthenisus. Fragmenta, Бион Борисфенит. Фрагменты (ed. Kindstrand).
- Boethius – Boethius, Боэций.
- Consolat. – Consolatio Philosophiae, «Утешение Философией».
- De divis. – Liber de divisione, «О [логическом] делении».
- In Cat. – In Aristotelis Categorias commentarium, «Комментарий к “Категориям” Аристотеля».
- In De int. – In Aristotelis De interpretatione commentarium, «Комментарий к “Об истолковании” Аристотеля».
- Inst. arithm. – De institutione arithmetica, «Наставление в арифметике».
- Calc. – Calcidius, Калкидий.
- In Tim. – Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus, «Комментарий к “Тимею”».
- Cassiod. – Cassiodorus Senator, Кассиодор Сенатор.
- Inst. – Institutiones, «Установления».
- Cels. – Celsus Aulus Cornelius, Авл Корнелий Цельс.
- De med. – De medicina, «О медицине».
- Cic. – Cicero Marcus Tullius, Марк Туллий Цицерон.
- Acad. I – Academica Posteriora, «Учение академиков. Кн. 1».
- Acad. II – Academica Priora (= Lucullus), «Учение академиков. Кн. 2.» (= «Лукулл»).
- Ad Att. – Epistulae ad Atticum, «Письма к Аттику».
- Ad fam. – Epistulae ad familiares, «Письма к родным».
- Ad Quint. – Epistulae ad Quintum fratrem, «Письма к брату Квинту».
- Brut. – Brutus, «Брут».
- Cato – Cato Maior de Senectute, «Катон Старший, или О старости».
- De fat. – De fato, «О судьбе».
- De fin. – De finibus bonorum et malorum, «О пределах добра и зла».
- De off. – De officiis, «Об обязанностях».
- De orat. – De oratore, «Об ораторе».
- Divin. – De divinatione, «О дивинации».
- Fat. – De fato, «О судьбе».
- Legg. – De Legibus, «О законах».
- Nat. D. – De natura deorum, «О природе богов».
- Rep. – De Republica, «Государство».
- Tim. – Timaeus, «Тимей».
- Top. – Topica, «Топика».
- Tusc. – Tusculanae disputationes, «Тускуланские беседы».
- Chrys. – Chrysippus Soleus. Fragmenta, Хрисипп из Сол. Фрагменты (SVF II–III).
- Clem. – Clemens Alexandrinus, Климент Александрийский.
- Paed. – Paedagogus, «Педагог».
- Protr. – Protrepticus, «Протрептик» («Увещание к эллинам»).
- Strom. – Stromata, «Строматы».
- [Clem.] Hom. – [Clemens Romanus]. Homiliae, Псевдо-Климент Римский. «Беседы» («Псевдоклиментины»).
- Cleomed. – Cleomedes. De motu circulari corporum caelestium, Клеомед. «О круговом движении небесных тел».
- Cornut. – Cornutus L. Annaeus, Корнут Луций Анней.
- Theol. gr. – Theologiae graecae compendium, «Краткое изложение традиционного греческого богословия».
- Crat. – Cratylus Atheniensis. Fragmenta, Кратил Афинский. Фрагменты (DK65).
- Cyr. – Cyrillus Alexandrinus, Кирилл Александрийский.
- C. Jul. – Contra Julianus, «Против Юлиана».
- D. L. – Diogenes Laertius. Vitae philosophorum, Диоген Лаэртий. «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».
- Damasc. – Damascius, Дамаский.

- In Phaed. – In Phaedonem, «Комментарий на «Федона»»
 Princ. – De Principiis, «О первых началах»
 V. Isid. – Vita Isidori, «Жизнь Исидора»
 [Demetr.] De elocut. – [Demetrius Phalereus]. De elocutione, [Псевдо-Деметрий Фалерский. «О выражении»].
 Democr. – Democritus Abderita. Fragmenta, Демокрит из Абдер. Фрагменты (DK68 или ЛУРЬЕ)
 Demosth. – Demosthenes. Orationes, Демосфен. Речи.
 Dexipp. – Dexippus, Дексипп.
 In Cat. – In Aristotelis Categorias commentarium, «Комментарий на “Категории” Аристотеля».
 Didym. De Trin. – Didymus Caecus. De Trinitate, Дидим Слепец. «О Троице».
 Dio Cass. – Dio Cassius. Historia Romana, Дион Кассий. «Римская история».
 Dio Chr. – Dio Chrysostomus. Orationes, Дион Хризостом. «Речи».
 Diod. Cron. – Diodorus Cronus. Fragmenta, Диодор Крон. Фрагменты.
 Diod. Sic. – Diodorus Siculus. Bibliotheca historica, Диодор Сицилийский. «Историческая библиотека».
 Diog. Bab. – Diogenes Babylonius. Fragmenta, Диоген Вавилонский. Фрагменты.
 Diog. Oen. – Diogenes Oenoandensis, Диоген из Эноанды. Фрагменты.
 [Dionys.] – [Dionysius Areopagita], Псевдо-Дионисий Ареопагит.
 De div. nom. – De divinis nominibus, «О божественных именах».
 Elias – Elias Alexandrinus, Элий Александрийский.
 In An. Pr. – Commentarius in Aristotelis Analytica priora, «Комментарий на “Первую Аналитику” Аристотеля».
 In Cat. – Eliae (olim Davidis) in Aristotelis Categorias commentarium, «Комментарий на “Категории” Аристотеля».
 In Isag. – In Porphyrii Isagogen, «Комментарий на “Введение” Порфирия».
 Emped. – Empedocles Agrigentinus. Fragmenta, Эмпедокл из Акраганта. Фрагменты (DK31).
 Epic. – Epicurus, Эпикур.
 Ad Hdt. – Epistula ad Herodotum, «Письмо к Геродоту».
 Ad Men. – Epistula ad Menoeseum, «Письмо к Менекею».
 Ad Pyth. – Epistula ad Pythoclem, «Письмо к Пифоклу».
 De nat. – De natura, «О природе».
 KДох. – Κύρια Δόξαι, «Главные мысли».
 Sent. – Sententiae Vaticanae, «Ватиканское собрание».
 Epict. – Epictetus, Эпиктет.
 Diss. – Dissertationes, «Беседы».
 Ench. – Enchiridion, «Руководство».
 Eriph. – Eriphanus Constantiensis in Cypro, Епифаний Кипрский.
 Panar. – Panarion (= Adversus haereses), «Против ересей».
 Eucl. – Euclides Alexandrinus. Elementa, Евклид Александрийский. «Начала».
 Eunap. – Eunapius Sardianus, Евнапий из Сард.
 V. Soph. – Vitae sophistarum, «Жизни философов и софистов».
 Eur. – Euripides, Еврипид.
 Alcest. – Alcestis, «Алцеста».
 Supp. – Supplices, «Умоляющие».
 Eus. – Eusebius Caesariensis, Евсевий Кесарийский.
 C. Hier. – Contra Hieroclem, «Против Гиерокла».
 Dem. Ev. – Demonstratio Evangelica, «Доказательство Евангелия».
 Pr. Ev. – Praeparatio Evangelica, «Приготовление к Евангелию».
 Hist. Eccl. – Historia Ecclesiastica, «Церковная история».
 Eustrat. – Eustratius, Евстратий.
 In E. N. – In Aristotelis ethica Nicomachea commentaria, «Комментарий к “Никомаховой этике” Аристотеля».

- Evagr. Pont. – Evagrius Ponticus, Евагрий Понтийский.
 Pract. cap. – Practicus (capita centum), «Слово о духовном делании, или Монах».
- Front. – Marcus Cornelius Fronto, Марк Корнелий Фронтон.
 Ad M. Caes. – Epistulae ad Marcum Caesarem, «Письма к Марку Цезарю».
 Ad Ver. – Epistulae ad Lucium Verum, «Письма к Луцию Веру».
- Galen. – Galenus Pergamenus, Гален из Пергама.
 De comp. med. – De compositione medicamentorum per genera, «О составлении лекарств по видам».
 De comp. med. loc. – De compositione medicamentorum secundum locos, «О составлении лекарств с учетом частей тела».
 De dign. et cur. – De propriorum animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione, «О диагностике и лечении страстей души».
 De elem. – De elementis ex Hippocratis sententia, «Об элементах согласно Гиппократу».
 De constit. artis med. – De constitutione artis medicae ad Patrophilum, «О структуре медицинского искусства к Патрофилу».
 De diff. resp. – De difficultate respirationis, «О затрудненном дыхании».
 De libr. pr. – De libris propriis, «О своих книгах».
 De nat. fac. – De naturalibus facultatibus, «О естественных силах».
 De propr. an. – De proprium animi cuiuslibet affectuum dignotione et curatione, «Об аффектах, характерных для души и их лечении».
 De temp. – De temperamentis, «О телесном составе».
 In De fract. – In Hippocratis librum De fracturis commentarii, «Комментарий к “О переломах” Гиппократа».
 In De victu acut. – In Hippocratis de victu acutorum commentaria, «Комментарий к “О диете при острых болезнях” Гиппократа».
 In Tim. – In Platonis Timaeum commentarii fragmenta, «Комментарий к избранным местам из “Тимея”».
 Inst. log. – Institutio logica, «Введение в диалектику».
 Meth. med. – De methodo medendi, «О способе лечения».
 Opt. doct. – De optima doctrina, «О наилучшем учении».
 PHP – De Placitis Hippocratis et Platonis, «О мнениях Гиппократа и Платона».
 Praenot. – De praenotione ad Posthumum (Erigenem), «О предсказании».
 Puls. – De pulsibus, «О пульсах».
 Thrasyb. – Thrasybulus sive utrum medicinae sit an gymnasticae hygieine, «Фрасибул, или К вопросу о том, медицина или гимнастика делает здоровым».
 Quod an. mor. – Quod animi mores corporis temperamenta sequantur, «О том, что способности души зависят от телесного состава».
 Quod opt. med. – Quod optimus medicus sit quoque philosophus, «О том, что хороший врач должен быть философом».
- [Galen.] – [Galenus], Псевдо-Гален.
 Hist. phil. – De historia philosophica, «История философии».
 Qu. qual. incorp. – Quod qualitates incorporeae sint, «О бестелесности качеств».
- Gell. N. Att. – Aulus Gellius. Noctes Atticae, Авл Геллий. «Аттические ночи».
- Gemin. – Geminus. Elementa astronomiae, Гемин. «Введение в астрономию».
- Georg. Sync. – Georgius Syncellus. Ecloga Chronographica, Георгий Синкелл. «Хронография».
- Gorg. – Gorgias Leontinus. Fragmenta, Горгий из Леонтин. Фрагменты (DK82).
- Gr. Naz. – Gregorius Nazianzenus, Григорий Назианзин.
 Carm. mor. – Carmina moralia, «Нравственные стихотворения».
 De vita sua – De vita sua, «О своей жизни».
 Or. 4 – Oratio 4, Contra Julianum imperatorem 1, «Речь 4-я. Против императора Юлиана, 1».
- Gr. Nyss. – Gregorius Nyssenus, Григорий Нисский.
 C. Eun. – Contra Eunomii, «Против Евномия».

- Dial. – Dialogus de anima et resurrectione, «Диалог о душе и воскресении».
- In Cant. cant. – Homiliae in Canticum canticorum, «Беседы на книгу Песнь Песней».
- Or. cat. mag. – Oratio catechetica magna, «Большое огласительное слово».
- Hdt. – Herodotus. Historiae, Геродот. «История».
- Heraclit. – Heraclitus Ephesius. Fragmenta, Гераклит Эфесский. Фрагменты (DK22).
- Heraclit. Alleg. – Heraclitus. Allegoriae (= Quaestiones Homericae), Гераклит Аллегорист. «Гомеровские вопросы».
- Herm. – Hermias Alexandrinus, Гермий Александрийский.
- In Phaedr. – In Platonis Phaedrum scholia, «Комментарий к “Федру” Платона».
- Herm. Apol. – Hermias Apologetus. Irrisio gentilium philosophorum, Гермий Апологет. «Осмеяние языческих философов».
- Hesiod. – Hesiodus, Гесиод.
- Opp. – Opera et dies, «Труды и дни».
- Theog. – Theogonia, «Теогония».
- Hier. – Hieronymus Stridonensis, Иероним Стридонский.
- Adv. Jov. – Adversus Jovinianum, «Против Иовиниана».
- Apol. Ruf. – Apologia adversus libros Rufini, «Апология против книг Руфина».
- De vir. ill. – De viris illustribus, «О знаменитых мужах».
- Dial. c. pelag. – Dialogus contra Pelagianos, «Разговор против пелагиан».
- In Ez. – Commentaria in Ezechielem Prophetam, «Толкования на Книгу пророка Иезекииля».
- In Isaiam – Commentaria in Isaiam Prophetam, «Толкования на Книгу пророка Исайи».
- Hierocl. Elem. eth. – Hierocles. Elementa ethica, Гиерокл Стоик. «Основы этики».
- Hierocl. In Aur. carm. – Hierocles. In Aureum Pythagoreorum carmen commentarius, Гиерокл Александрийский. «Комментарий к пифагорейским “Золотым стихам”».
- Nil. Pict. – Hilarius Pictaviensis, Иларий Пиктавийский.
- De Trin. – De Trinitate, «О Троице»
- Ниппрокр. – Hippocrates et Corpus Hippocraticum, Гиппократ и «Гиппократов корпус».
- Aphor. – Aphorismi, «Афоризмы».
- De aër. aqu. – De aëre aquis locis, «О воздухе, водах, местностях».
- De art. – De arte, «Об искусстве».
- De diaet. morb. – De diaeta in morbis acutis, «О диете при острых болезнях».
- De flat. – De flatibus, «О ветрах».
- De med. – De medico, «О враче».
- De morbo – De morbo sacro, «О священной болезни».
- De nat. hom. – De natura hominis, «О природе человека».
- De pr. med. – De prisca medicina, «О древней медицине».
- Ниппол. – Hippolitus Romanus, Ипполит Римский.
- De univ. – De universo, «О Вселенной».
- Ref. – Refutatio omnium haeresium, «Опровержение всех ересей».
- Ном. – Homerus, Гомер.
- И. – Ilias, «Илиада».
- Од. – Odyssea, «Одиссея».
- Нор. – Quintus Horatius Flaccus. Epistolae, Квинт Гораций Флакк. «Послания».
- ИАНерц. – Academicorum Philosophorum Index Herculaneensis, «Геркуланейский список философов академиков» (PHerc. 1021; 164).
- Иамбл. – Iamblichus Chalcidensis, Ямвлих из Халкиды.
- De math. – De communi mathematica scientia, «Об общей математике».
- De Myst. – De Mysteriis, «О египетских мистериях».
- In Arithm. – In Nicomachi Arithmeticae introductionem, «Введение в “Арифметику” Никомаха».
- Протр. – Protrepticus, «Протрептик».
- Theol. arithm. – Theologoumena arithmeticae, «Теологумены арифметики».
- Ирен. – Irenaeus Lugdunensis, Ириней Лионский.

- Adv. haer. – Adversus haereses, «Против ересей».
- ISHerc. – Index Stoicorum Herculaneis, «Геркуланейский список стоиков» (PHerc. 1018).
- Isocr. – Isocrates, Исократ.
- Ad Nic. – Ad Nicoclem, «К Никоклу».
- Antid. – Antidosis, «Об обмене имуществом».
- Bus. – Busiris, «Бусирус».
- Hel. – Helenaе encomium, «Похвала Елене».
- Jo. Chr. – Joannes Chrysostomus, Иоанн Златоуст.
- De Bab. – De Babyla contra Julianum et gentiles, «Слово о священномученике Вавиле».
- In 1 Cor. – In Epistulam i ad Corinthios (homiliae 1–44), «Беседы на Первое Послание к Коринфянам».
- In Acta Apost. – In Acta apostolorum (homiliae 1–55), «Беседы на Деяния Апостолов».
- In Jo. – In Joannem (homiliae 1–88), «Беседы на Евангелие от Иоанна».
- In Matth. – In Matthaeum (homiliae 1–90), «Беседы на Евангелие от Матфея».
- In Rom. – In Epistulam ad Romanos (homiliae 1–32), «Беседы на Послание к Римлянам».
- Jo. Dam. – Joannes Damascenus, Иоанн Дамаскин.
- C. Man. – Contra Manichaeos, «Против манихеев».
- Cap. phil. – Capita philosophica, «Философские главы».
- De fide orth. – Expositio fidei, «Точное изложение православной веры».
- De haer. – De haeresibus, «О ересьях».
- Jo. Lyd. – Joannes Lydus. De mensibus, Иоанн Лидиец. «О месяцах».
- Jo. Malal. – Joannes Malalas. Chronographia, Иоанн Малала. «Хронография».
- Jo. Philop. – Joannes Philoponus, Иоанн Филопон.
- De aetern. – De aeternitate mundi, «Против Прокла по вопросу о вечности мира».
- De opif. – De opificio mundi, «О сотворении мира».
- In An. Pr. – In Aristotelis Analytica Priora commentaria, «Комментарий на “Первую Аналитику” Аристотеля».
- In Cat. – In Aristotelis Categorias commentarium, «Комментарий на “Категории” Аристотеля».
- In De an. – In Aristotelis libros De anima commentaria, «Комментарий на “О душе” Аристотеля».
- In De gen. anim. – In libros De generatione animalium commentaria, «Комментарий на “О возникновении” животных Аристотеля».
- In De gen. corr. – In Aristotelis libros De generatione et corruptione commentaria, «Комментарий на “О возникновении и уничтожении” Аристотеля».
- In Introd. arithm. – In Nicomachi Geraseni arithmeticae introductionem libri, «Комментарий на “Введение в арифметику” Никомаха из Герасы».
- In Meteor. – In Aristotelis Meteorologicorum librum primum commentarium, «Комментарий на 1-ю книгу “Метеорологии” Аристотеля».
- In Phys. – In Aristotelis Physicorum libros commentaria, «Комментарии на “Физику” Аристотеля».
- Jos. Flav. – Josephus Flavius, Иосиф Флавий.
- Antiqu. – Antiquitates Judaicae, «Иудейские древности».
- De bello. – De bello Judaica, «Иудейская война».
- Julian. – Flavius Claudius Julianus Imperator, император Флавий Клавдий Юлиан.
- Basil. Helion – *Εἰς τὸν βασιλέα Ἡλίου*, «К Царю Солнцу».
- Ep. – Epistulae, «Письма».
- Meter. Th. – *Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν*, «К Матери богов».
- Misop. – Misopogon, «Ненавистник бороды, или Антиохиец».
- Or. – Orationes, «Речи».
- Just. – Justinus Martyr, Юстин Философ (Мученик).

- 1 Apol. – Apologia, «Первая апология».
- 2 Apol. – Apologia secunda, «Вторая апология».
- Dial. – Dialogus cum Tryphone, «Диалог с Трифоном иудеем».
- [Just.] Cohort. – [Justinus Martyr]. Cohortatio ad gentiles, Псевдо-Юстин Философ (Мученик). «Увещание к эллинам».
- Justinian. – Flavius Justinianus Imperator, император Флавий Юстиниан.
Ad Menam – Edictum contra Origenem, ad Menam, «Эдикт против Оригена, к патриарху Мине».
- Lact. – Lactantius, Лактанций.
De ira – De ira Dei, «О гневе Божиим».
De mort. pers. – De mortibus persecutorum, «О смертях гонителей».
Div. inst. – Divinae institutiones, «Божественные установления».
- Luc. – Lucianus Samosatenus, Лукиан из Самосаты.
Alex. – Alexander, «Александр, или Лжепророк».
Anach. – Anacharsis, «Анахарсис, или Об упражнении тела».
Bis accus. – Bis accusatus sive tribunalia, «Дважды обвиненный, или Судебное разбирательство».
Cyn. – Cynicus, «Киник».
Demon. – Demonax, «Жизнеописание Демонакта».
Herm. – Hermotimus, «Гермотим, или О выборе философии».
Icar. – Icaromenippus, «Икароменипп, или Заоблачный полет».
Macrob. – Macrobius, «Долговечные».
Menip. – Menippus sive pesuomantia, «Менипп, или Путешествие в подземное царство».
Nigr. – Nigrinus, «Нигрин».
Peregr. – De morte Peregrini, «О кончине Перегринна».
Symp. – Symposium, «Пир».
Syr. D. – De Syria Dea, «О сирийской богине».
- Lucr. – Titus Lucretius Carus. De rerum natura, Тит Лукреций Кар. «О природе вещей».
- Macr. – Macrobius, Макробий.
In Somn. – In Somnium Scipionis, «Комментарий на Сон Сципиона».
Sat. – Saturnalia, «Сатурналии»
- Marc. Aur. – Marcus Aurelius Antoninus Imperator. Ad se ipsum, император Марк Аврелий Антонин. «К себе самому».
- Marin. – Marinus Neapolitanus. Vita Procli, Марин из Неаполя. «Прокл, или О счастье».
- Martial. – M. Valerius Martialis. Epigrammata, Марциал. «Эпиграммы».
- Marcian Cap. – Marcianus Capella, Марциан Капелла.
De nuptiis – De nuptiis Philologiae et Mercurii, «О свадьбе Филологии и Меркурия».
- Max. Conf. – Maximus Confessor, Максим Исповедник.
Quaest. ad Thal. – Quaestiones ad Thalassium, «Вопросоответы к Фалласию».
Cap. de car. – Capita de caritate, «Главы о любви».
- Max. Tyr. – Maximus Tyrius. Dialexeis, Максим Тирский. «Философские речи».
- Meliss. – Melissus. Fragmenta, Мелисс. Фрагменты (DK30).
- Min. Fel. – Minucius Felix, Минуций Феликс.
Oct. – Octavius, «Октавий».
- Mus. Ruf. – Gaius Musonius Rufus, Гай Музоний Руф.
Diss. – Dissertationes, «Беседы» (фрагменты).
- Nem. De nat. hom. – Nemesius Emesenus. De natura hominis, Немесий Эмесский. «О природе человека».
- Nicom. – Nicomachus Gerasenus, Никомах из Герасы.
Introd. arithm. – Introductio arithmetica, «Введение в арифметику».
Harm. – Harmonicum enchiridion, «Руководство по гармонике».
- Numen. – Numenius Apamensis. Fragmenta, Нумений из Апамеи. Фрагменты (ed. Des Places).
- Oenom. – Oenomaus Gadarensis. Fragmenta, Эномай из Гадары. Фрагменты.

- Olymp. – Olympiodorus Alexandrinus, Олимпиодор Александрийский.
 In Alc. – In Platonis Alcibiadem commentarii, «Комментарий на “Алкивиад I” Платона».
 In Cat. – In Aristotelis categorias commentarium, «Комментарий на “Категории” Аристотеля».
 In Gorg. – In Platonis Gorgiam commentaria, «Комментарий на “Торгий” Платона».
 In Meteor. – In Aristotelis meteora commentaria, «Комментарий на “Метеорологику” Аристотеля».
 In Phaed. – In Platonis Phaedonem commentaria, «Комментарий на “Федон” Платона».
 Proleg. – Prolegomena, «Пролегомены к логике».
 Orac. – Oracula Chaldaica, «Халдейские оракулы».
 Orig. – Origenes Alexandrinus, Ориген Александрийский.
 C. Cels. – Contra Celsum, «Против Цельса».
 In Cant. – In Canticum canticorum, «Толкования на Песнь Песней».
 In Joann. – Commentarii in Evangelium Joannis, «Толкования на Евангелие от Иоанна».
 In Matth. – Commentarium in Evangelium Matthaei, «Толкование на Евангелие от Матфея»
 Hom. Gen. – Homiliae in Genesim, «Беседы на книгу Бытия».
 Orat. – De oratione, «О молитве».
 Phil. – Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis, «Добротолубие, или Выбранные места из сочинений Оригена».
 Princ. – De principiis, «О началах».
 Pausan. – Pausanias. Graeciae descriptio, Павсаний. «Описание Эллады».
 PHerc. – Papyri Herculenses, «Папирусы из Геркуланума».
 Philo – Philo Alexandrinus, Филон Александрийский.
 Abr. – De Abrahamo, «Об Аврааме».
 Aetern. – De aeternitate mundi, «О вечности мира».
 Agr. – De agricultura, «О сельском хозяйстве».
 Alex. – Alexander, vel de ratione quam habere etiam bruta animalia, «Александр, или О разуме, которым обладают даже грубые животные».
 C. Flac. – Contra Flaccum, «Против Флакка».
 Cher. – De Cherubim, «О Херувимах».
 Conf. – De confusione linguarum, «О смешении языков».
 Congr. – De congressu eruditionis gratia, «О соитии ради обучения».
 Contemp. – De vita contemplativa, «О созерцательной жизни».
 Decal. – De Decalogo, «О десяти заповедях».
 De Deo – De Deo, «О Боге».
 Deus imm. – Quod Deus sit immutabilis, «О том, что Бог не знает перемен».
 Det. – Quod deterius potiori insidari solet, «О том, что худшее склонно нападать на лучшее».
 Ebr. – De ebrietate, «Об опьянении».
 Fug. – De fuga et inventione, «О бегстве и обретении».
 Gig. – De gigantibus, «О гигантах».
 Her. – Quis rerum divinarum heres sit, «О том, кто наследует божественное».
 Ios. – De Iosepho, «Об Иосифе».
 LA – Legum allegoriae, «Аллегии законов».
 Legat. – Legatio ad Gaium, «Посольство к Гаю».
 Migr. – De migratione Abrahami, «О странствии Авраама».
 Mut. nom. – De mutatione nominum, «О перемене имен».
 Opif. – De opificio mundi, «О сотворении мира».
 Plant. – De plantatione, «О насаждении».
 Post. – De posteritate Caini, «О потомстве Каина».
 Praem. – De praemiis et poenis, «О наградах и наказаниях».

- Prob. lib. – Quod omnis probus liber sit, «О том, что всякий добродетельный свободен».
 Prov. – De Providentia, «О Провидении».
 Qu. Exod. – Quaestiones et solutiones in Exodum, «Вопросы на книгу Исхода».
 Qu. Gen. – Quaestiones in Genesin, «Вопросы на книгу Бытия».
 Sacr. – De sacrificiis Abelis et Caini, «О жертвах Авеля и Каина».
 Sobr. – De sobrietate, «О трезвости».
 Somn. – De somniis, «О сновидениях».
 Spec. leg. – De specialibus legibus, «Об особенных законах».
 V. Mos. – De vita Mosis, I–II, «О жизни Моисея».
 Virt. – De virtutibus, «О добродетелях».
 Philod. – Philodemus Gadarensis, Филодем из Гадары.
 De mus. – De musica, «О музыке».
 De piet. – De pietate, «О благочестии».
 De rhet. – De rhetorica, «О риторике».
 De dis – De dis, «О богах».
 Poem. – De poematis, «О поэзии».
 Pros tous – *Πρὸς τοὺς σοφιστάς*, «Против софистов».
 Philol. – Philolaus Crotoniensis. Fragmenta, Филолай из Кротона. Фрагменты (DK44).
 Philostr. – Philostratus Flavius, Флавий Филострат.
 V. Apoll. – Vita Apollonii, «Жизнь Аполлония Тианского».
 Phot. – Photius Constantinopolitanus, Bibliotheca. Фотий еп. Константинопольский. «Библиотека».
 Plat. – Plato, Платон.
 Apol. – Apologia Socratis, «Апология Сократа».
 Crat. – Cratylus, «Кратил».
 Epinom. – Epinomis, «Послезаконие».
 Epist. – Epistulae, «Письма».
 Euthyd. – Euthydemus, «Евтидем».
 Gorg. – Gorgias, «Горгий».
 Hipp. Ma – Hippias major, «Гиппий больший».
 Hipp. Mi – Hippias minor, «Гиппий меньший».
 Leg. – Leges, «Законы».
 Men. – Meno, «Менон».
 Parm. – Parmenides, «Парменид».
 Phaed. – Phaedo, «Федон».
 Phaedr. – Phaedrus, «Федр».
 Phileb. – Philebus, «Филеб».
 Polit. – Politicus, «Политик».
 Prot. – Protagoras, «Протагор».
 Resp. – Respublica, «Государство».
 Soph. – Sophista, «Софист».
 Symp. – Symposium, «Пир».
 Tim. – Timaeus, «Тимей».
 Theaet. – Theaetetus, «Теэтет».
 [Plat.] – [Plato], Псевдо-Платон.
 Alc. – Alcibiades, «Алкивиад I».
 Axioch. – Axiochus, «Аксиох».
 Def. – Definitiones, «Определения».
 Epist. – Epistulae, «Письма».
 Eryx. – Eryxias, «Эриксий».
 Plin. Jun. – C. Plinius Caecilius Secundus. Epistulae, Плиний Младший. «Письма».
 Plin. Hist. – C. Plinius Secundus. Historia naturalis, Плиний Старший. «Естественная история».
 Plot. Enn. – Plotinus. Enneades, Плотин. «Эннеады».

- Plut. – Plutarchus Chaeronensis, Плутарх Херонейский.
 Adv. Colot. – Adversus Colotem, «Против Колота».
 Alex. – Alexander, «Александр».
 An. an corp. affect. – Animine an corporis affectiones sint peiores, «Какие страдания хуже: душевные или телесные?»
 Ant. – Antonius, «Антоний».
 An virt. doc. poss. – An virtus doceri possit, «Можно ли научиться добродетели».
 Arat. – Aratus, «Арат».
 Cato Min. – Cato Minor, «Катон Младший».
 Cim. – Cimon, «Кимон».
 Comm. not. – De communibus notitiis adversus Stoicos, «Об общих понятиях против стоиков».
 De amic. mult. – De amicorum multitudine, «О множестве друзей».
 De an. procr. – De animae procreatione in Timaeo, «О происхождении души в “Тимее”».
 De coh. ira – De cohibenda ira, «О подавлении гнева».
 De def. orac. – De defectu oraculorum, «Об упадке оракулов».
 De E – De E apud Delphos, «О букве Е в Дельфах».
 De esu carn. – De esu carniū, «О мясоедении».
 De exil. – De exilio, «О бегстве».
 De facie – De facie in orbe lunae, «О лике, видимом на диске Луны».
 De frat. – De fraterno amore, «О братской любви».
 De garrul. – De garrulitate, «О болтливости».
 De genio – De genio Socratis, «О демонию Сократа».
 De Isid. – De Iside et Osiride, «Об Исиде и Осирисе».
 De lat. viv. – De latenter vivendo, «Хорошо ли сказано: живи незаметно».
 Demosth. – Demosthenes, «Демосфен».
 De sera num. – De sera numinis vindicta, «О том, почему божество медлит с воздаянием».
 De sup. – De superstitione, «О суеверии».
 De tranqu. – De tranquillitate animi, «О спокойствии духа».
 De virt. mor. – De virtute morali, «О нравственной добродетели».
 De vit. aer. – De vitando aere alieno, «О том, что не следует брать деньги взаймы».
 Dion – Dion, «Дион».
 Eritom. an. procr. – Eritome libri De animae procreatione in Timaeo, «Краткое изложение книги о происхождении души в “Тимее”».
 Luc. – Lucullus, «Лукулл».
 Lysand. – Lysander, «Лисандр».
 Max. cum princ. – Maxime cum principibus philosopho esse disserendum, «О том, что философу более всего подобает вести беседы с правителями».
 Non posse suav. – Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, «О том, что невозможно жить приятно, следуя Эпикуру».
 Pericl. – Pericles, «Перикл».
 Plat. qu. – Platonicae quaestiones, «Платоновские вопросы».
 Pomp. – Pompeius, «Помпей».
 Praec. ger. reip. – Praecepta gerendae reipublicae, «Наставления об управлении государством».
 Public. – Publicola, «Публикола».
 Qu. conv. – Quaestiones convivales, «Застольные беседы».
 Quom. adulat. – Quomodo adulator ab amico internoscatur, «О том, как отличить льстеца от друга».
 Quomod. quis in virt. – Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus, «О том, как можно понять, что придвигаешься к добродетели».
 Reg. et imp. arophth. – Regum et imperatorum arophthegmata, «Изречения царей и правителей».

- Soll. anim. – De sollertia animalium, «О том, какие из животных разумнее».
- Stoic. rep. – De Stoicorum repugnantiiis, «О противоречиях у стоиков».
- Stoic. abs. – Stoicos absurdiora poetis dicere, «О том, что речи стоиков нелепее, чем выдумки поэтов».
- Virt. et vit. – De virtutibus et vitiis, «О добродетелях и пороках».
- Vit. infelicit. – An vitiositas ad infelicitatem sufficiat, «В порочности ли несчастье».
- [Plut.] – [Plutarchus Chaeronensis], Псевдо-Плутарх Херонейский.
- De fort. – De fortuna, «О судьбе».
- Plac. – De placitis philosophorum, О мнениях философов.
- Polyb. Hist. – Polybius. Historiae, Полибий. «Всеобщая история».
- Porph. – Porphyrius, Порфирий.
- Ad Aneb. – Epistula ad Anebonem, «Письмо к Анебону».
- Ad Marc. – Ad Marcellam, «К Марцелле».
- C. Christ. – Contra Christianos, «Против христиан».
- De abst. – De abstinencia, «О воздержании от мясной пищи».
- De antro – De antro nympharum, «О пещере нимф».
- De philos. – De philosophia ex oraculis, «О философии из оракулов».
- In Harm. – *Εἰς τὰ ἁρμονικὰ Πτολεμαίου ὑπόμνημα*, «Комментарий на “Гармонику” Клавдия Птолемея».
- Isag. – Isagoge sive quinque voces, «Введение в “Категории”».
- Qu. ad Iliad. – Quaestiones Homericae ad Iliadem, «Гомеровские вопросы: к “Илиаде”».
- Sent. – Sententiae ad intelligibilia ducentes, «Подступы к умопостигаемому».
- V. Plot. – Vita Plotini, «Жизнь Плотина».
- V. Pyth. – Vita Pythagorae, «Жизнь Пифагора».
- POxy. – The Oxyrhynchus Papyri, «Папирусы из Оксиринха».
- Prisc. – Priscianus, Прискиан.
- Solut. – Solutiones ad Chosroem, «Вопросы и решения, к Хосрову».
- [Proch.] Act. Joann. – [Prochorus]. Acta Joannis, Псевдо-Прохор. «Деяния Иоанна Бого- слова».
- Procl. – Proclus Diadochus, Прокл Диадох.
- De prov. – De providentia et fato et eo quod in nobis, «О промысле, судьбе и о том, что от нас зависит».
- Нупотур. – Нупотыпосis astronomicarum positionum, «Очерк астрономии».
- Inst. phys. – Institutio physica, «Начала физики».
- Inst. th. – Institutio theologica, «Начала теологии».
- In Alc. – In Platonis Alcibiadem I commentarii, «Комментарий к “Алкивиаду I” Платона».
- In Crat. – In Cratylum commentaria, «Комментарий к “Кратилу”».
- In Eucl. – In primum Euclidis elementorum librum commentarii, «Комментарий к 1-й книге “Начал” Евклида».
- In Parm. – In Platonis Parmenidem commentaria, «Комментарий на “Парменид” Платона».
- In Remp. – In Platonis Rem publicam commentarii, «Комментарий на “Государство” Платона».
- In Tim. – In Platonis Timaeum commentaria, «Комментарий на “Тимей” Платона».
- Th. Pl. – Theologia Platonica, «Платоновская теология».
- Prodicus – Prodicus. Fragmenta, Продик. Фрагменты (DK84).
- Prot. – Protagoras. Fragmenta, Протагор. Фрагменты (DK80).
- Ptolem. – Claudius Ptolemaeus, Клавдий Птолемей.
- De jud. fac. – De iudicandi facultate et animi principatu, «О способности суждения и ведущем начале».
- Harm. – Harmonica, «Гармоника».
- Synt. math. – *Σύνταξις μαθηματικῆς*, «Математическое сочинение» («Альмагест»).
- Quint. – Quintilianus M. Fabius, М. Фабий Квинтилиан.

- Inst. or. – De institutione oratoria, «Наставление оратору».
- Sallust. – Sallustius. De deis et mundo, Саллюстий. «О богах и мире».
- Sen. – Lucius Annaeus Seneca, Луций Анней Сенека.
- Ad Helv. – Ad Helviam matrem de consolatione, «Утешение к матери Гельвии».
- Ad Marc. – Ad Marciam de consolatione, «Утешение к Марции».
- Clem. – De clementia, «О милости».
- Const. sap. – De constantia sapientis, «О стойкости мудреца».
- De ben. – De beneficiis, «О благодеяниях».
- De brev. vit. – De brevitate vitae, «О скоротечности жизни».
- De tranqu. – De tranquillitate animae, «О невозмутимости духа».
- Ep. – Epistolae morales ad Lucilium, «Нравственные письма к Луцилию».
- V. beat. – De vita beata, «О блаженной жизни».
- Nat. qu. – Naturales quaestiones, «Исследования о природе».
- Serv. – Servius Honoratus Maurus, Мавр Сервий Гонорат.
- Aen. – In Vergilii Aeneidos Commentarii, «Комментарий на “Энеиду” Вергилия».
- Sext. – Sextus Empiricus, Секст Эмпирик.
- Adv. math. – Adversus mathematicos, «Против ученых».
- Pyrrh. – Pyrrhoneioi hypotyposesis, «Три книги Пирроновых положений».
- SHA – Scriptorum Historiae Augustae, «Авторы жизнеописаний Августов».
- Simpl. – Simplicius, Симпликий.
- In De an. – In Aristotelis De anima commentaria, «Комментарий на “О душе” Аристотеля».
- In De Caelo – In Aristotelis De Caelo commentaria, «Комментарий на “О небе” Аристотеля».
- In Ench. – Commentarius in Epicteti Enchiridion, «Комментарий к “Руководству” Эпиктета».
- In Phys. – In Aristotelis Physica commentaria, «Комментарий на “Физику” Аристотеля».
- Socrat. Hist. Eccl. – Socrates Scholasticus. Historia Ecclesiastica, Сократ Схоластик. «Церковная история».
- Soph. – Sophocles, Софокл.
- Aiax – Aiax, «Аянт-биченосец».
- Antig. – Antigone, «Антигона».
- Oed. Col. – Oedipus Coloneus, «Эдип в Колоне».
- Philoct. – Philoctetes, «Филоктет».
- Sophon. In De an. – Sophonias. In Aristotelis libros De anima paraphrasis, Софоний. «Комментарий к “О душе” Аристотеля».
- Steph. Byz. – Stephanus Byzantius. Ethnika, Стефан Византийский. «Описание народов».
- Stob. – Stobaeus Joannes. Anthologium, Иоанн Стобей. «Антология».
- Strab. – Strabo. Geographica, Страбон. «География».
- Suda – Suda Lexicon, Суда. «Лексикон».
- Suet. – Suetonius Tranquillus Gaius, Гай Транквилл Светоний.
- Caes. – De vita Caesarum, «Жизнь двенадцати цезарей».
- De gramm. – De Grammaticis et Rhetoribus, «О грамматиках и риторках».
- Syrian. – Syriacus, Сириан.
- In Herm. PI – Commentarium in Hermogenis librum *Περὶ ἰδεῶν*, «Комментарий на “О видах” Гермогена».
- In Herm. PS – Commentarium in Hermogenis librum *Περὶ στάσεων*, «Комментарий на “О положениях” Гермогена».
- In Met. – In Aristotelis Metaphysica commentaria, «Комментарий на “Метафизику” Аристотеля».
- Tac. – Tacitus Cornelius, Корнелий Тацит.
- Ann. – Annales, «Анналы».
- Hist. – Historiae, «История».
- Tatian. – Tatianus. Oratio ad Graecos, Тагиан. «Речь против эллинов».

- Teles – Teles Megarensis. Reliquiae, Телет из Мегар. «Диатрибы» (фрагменты).
- Tert. – Tertullianus, Тертуллиан.
 Adv. Herm. – Adversus Hermogenem, «Против Гермогена».
 Adv. Prax. – Adversus Praxeum, «Против Праксея».
 Apol. – Apologeticum, «Апологетик».
 De an. – De anima, «О душе».
 De ex. cast. – De exhortatione castitatis, «О поощрении целомудрия».
 De resur. carn. – De resurrectione carnis, «О воскресении плоти».
 De test. an. – De testimonio animae, «О свидетельстве души».
 De praescr. – De praescriptione haereticorum, «Об отводе иска еретиков».
- Themist. – Themistius, Фемистий.
 In An. Post. – Analyticorum posteriorum paraphrasis, «Парафраза “Второй Аналитики” Аристотеля».
 In De an. – In Aristotelis libros De anima paraphrasis, «Парафраза “О душе” Аристотеля».
 In Parva nat. – [Themistii] Sophoniae In Parva naturalia commentarium, «Комментарий к малым естественнонаучным сочинениям».
 In Phys. – In Aristotelis Physica paraphrasis, «Парафраза “Физики” Аристотеля»
 Or. – Orationes, «Речи».
- Theod. – Theodoretus Cyrrensis, Феодорит Киррский.
 Graec. aff. cur. – Graecarum affectionum curatio, «Врачевание эллинских недугов».
 Haer. fab. – Haereticarum fabularum compendium, «Изложение еретической мифологии».
 Hist. Eccl. – Historia Ecclesiastica, «Церковная история».
- Theon Alex. – Theon Alexandrinus, Теон Александрийский.
 In Syntax. math. – Commentaria in Ptolemaei Syntaxin mathematicam, «Комментарий к “Альмагесту” Клавдия Птолемея».
- Theon Sm. – Theon Smyrnaeus, Теон Смирнский.
 Expos. – Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, «Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона».
- Theoph. – Theophilus Antiochenus, Феофил Антиохийский.
 Ad Aut. – Ad Autolyicum, «К Автолику».
- Theophr. – Theophrastus Eresius, Теофраст из Эреса.
 Charact. – Characteres, «Характеры».
 De caus. pl. – De causis plantarum, «О причинах растений».
 De piet. – De pietate, «О благочестии».
 De sensu – De sensu et sensibilibus, «О чувственном восприятии».
 Hist. plant. – Historia plantarum, «О растениях».
 Met. – Metaphysica, «Метафизика».
- Thuc. – Thucydides. Historiae, Фукидид. «История».
- Tim. Locr. – Timaeus Locrus, *Περὶ φύσιος κόσμου καὶ ψυχᾶς*, Псевдо-Тимей Локрский.
 «О природе космоса и души».
- Val. Max. – Valerius Maximus. Factorum et dictorum memorabilia, Валерий Максим.
 «Достопамятные деяния и изречения».
- Varro – Marcus Terentius Varro, Марк Теренций Варрон.
 Antiqu. – Antiquitates rerum divinarum, «Старинные установления человеческие и божественные».
 De lingu. – De lingua latina, «О латинском языке».
- Victorin. – Marius Victorinus, Марий Викторин.
 Adv. Ar. – Adversus Arium, «Против Ария».
 Ad. Eph. – Commentarii in Epistulam Pauli ad Ephesos, «Толкования на Послание к Ефессянам ап. Павла».
- Xen. – Xenophon Atheniensis, Ксенофонт Афинский.
 Apol. – Apologia Socratis, «Апология Сократа».
 Cug. – Cugraedia, «Воспитание Кира».

- Hell. – Hellenica, «Греческая история».
 Mem. – Memorabilia, «Воспоминания о Сократе».
 Oec. – Oeconomicus, «Домострой».
 Symp. – Symposium, «Пир».
 Xenoph. – Xenophanes Colophonius. Fragmenta, Ксенофан Колофонский. Фрагменты (DK21)
 Zeno El. – Zeno Eleaticus. Fragmenta, Зенон Элейский. Фрагменты (DK29).
 Zosim. Hist. – Zosimus. Historia nova, Зосима. «Новая история».

КНИГИ ВЕТХОГО И НОВОГО ЗАВЕТОВ

Быт.	Бытие.
Втор.	Второзаконие.
Деян.	Деяния Апостолов.
Евр.	Послание к евреям ап. Павла.
Ефес.	Послание к Ефесянам ап. Павла.
Ин.	Евангелие от Иоанна.
Кол.	Послание к Колоссянам ап. Павла.
1 Кор.	1-е Послание к Коринфянам ап. Павла.
Лк.	Евангелие от Луки.
1, 2, 3 Макк.	Книги Маккавейские 1, 2, 3-я.
Мк.	Евангелие от Марка.
Мф.	Евангелие от Матфея.
Откр.	Откровение ап. Иоанна Богослова («Апокалипсис»).
Прем.	Книга Премудрости Соломона.
Притч.	Книга притч Соломоновых.
Пс.	Псалтирь
Рим.	Послание к Римлянам ап. Павла.
Тит.	Послание к Титу ап. Павла.
Филип.	Послание к Филиппийцам ап. Павла.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ. ВВЕДЕНИЕ

Античная философия была исторически первой формой теоретического знания, создав основу для развития последующей западноевропейской рационалистической традиции. История античной философии охватывает период с 6 в. до н. э. по 6 в. н. э.; география ее распространения совпадала с ареалом существования государств средиземноморского бассейна: Древней Греции времен полисной демократии, империи Александра Македонского, эллинистических монархий, возникших после ее распада, Римской республики и Римской империи. Первым и основным языком античной философии был древнегреческий; начиная с сер. 2 в. до н. э. формируется философская традиция на латинском языке, зависящая от греческой школьной философии. Для периода 2–6 вв. н. э. характерно сосуществование традиционной античной философии и христианского богословия (см. ст. «Античная философия и патристика»).

Условно принятая дата начала античной философии – 585 до н. э., когда ученый и математик Фалес из Милета предсказал солнечное затмение, заключительная дата – 529 н. э., когда эдиктом императора Юстиниана была закрыта Платоновская Академия в Афинах. Условность этих дат заключается, с одной стороны, в том, что Фалес оказывается «родоначальником философии» (см. Аристотель. «Метафизика», кн. 1-я, 983b20) задолго до появления и терминологического оформления самого слова «философия», с другой – в том, что история античной философии считается завершенной, хотя видные философы-неоплатоники Афинской школы (Дамаский, Симпликий, Олимпиодор) продолжают создавать значительные философские труды, а преподавание философии в Александрийской школе в 529 не прерывается. Тем не менее эти даты позволяют ограничить определенными рамками обзорное изложение разнообразных учений, объединяемых в понятие «античная философия».

Источники изучения. Материальные носители. Древние философские тексты записывались 1) на листах папируса, который распространяется в Греции в качестве основного писчего материала с 6 в. до н. э.; 2) на воощенных деревянных табличках; 3) на пергаменте (особой выделки бычьей или козьей коже; название происходит от города Пергам, известного производством лучшего пергамента). Во 2–4 вв. н. э. происходит активное распространение пергаментного кодекса, постепенно заменяющего собой папирусные свитки. Долговечность этих материалов была невелика, обеспечить тексту долгое существование могла только непрерывная рукописная традиция, прямо связанная с востребованностью того или иного сочинения в философской школе, в среде интеллектуальной элиты, в системе образования. Доступные сегодня античные философские тексты в большинстве своем дошли до нас в средневековых манускриптах (наиболее ранние да-

тируются 9 в.). Причины физической утраты текстов могли быть связаны не только с тем, что у них не было (или было слишком мало) читателей и переписчиков. Книги погибали при пожарах в книгохранилищах; в частности, культурные катастрофы, связанные с пожарами, а впоследствии и с разрушением Александрийской и Пергамской библиотек, в большой степени обеднили знание потомков в т. ч. и об античной философской литературе. Одним из факторов, повлиявших на степень сохранности источников, оказались также представления о полезности или вредности сочинений того или иного языческого автора для христианских богословов и писателей.

К доступным сегодня источникам изучения античной философии относятся: 1) корпус философских текстов, сохранившихся в средневековых рукописях на греческом и латинском языках; 2) тексты (преимущественно папирусные), ставшие известными благодаря открытиям археологов; наиболее важные находки: библиотека эпикурейских папирусных свитков, открытая в 18 в. близ Геркуланума (см. *Филодем из Гадары*), «Афинская полития» Аристотеля, «Основы этики» стоика Гиерокла, каменные блоки с высеченным на них эпикурейским текстом (см. *Диоген из Эноанды*), анонимный комментарий 2 в. н. э. к платоновскому «Тезтету», т. н. Дервенийский папирус 4 в. до н. э. с аллегорическим толкованием орфической теогонии, фрагмент поэмы Эмпедокла «О природе», и др.; 3) тексты, дошедшие в переводе на другие языки (сирийский, арабский, еврейский, армянский); интересно, что в некоторых случаях сохранившийся перевод отражает более раннюю редакцию, чем оригинал, известный исследователям по более поздним манускриптам. В целом от Античности до нас дошла сравнительно небольшая часть текстов, и та выборка, которая сохранилась в силу исторических обстоятельств, может быть признана репрезентативной не без оговорок. Исследователям часто приходится обращаться к методам реконструкции источников для восстановления более полной картины философской мысли древности.

Ранняя греческая философия (6–5 вв. до н. э.). Основные философские регионы: Иония (западное побережье Мал. Азии), Сицилия, Южн. Италия, Центральная Греция (Аттика).

Источники: ни одно из сочинений этого периода не сохранилось в целостном виде; в распоряжении ученых имеются лишь отдельные фрагменты, приводимые в качестве цитат в сочинениях позднейших авторов. Основным изданием для современных исследователей продолжает оставаться собрание фрагментов, предпринятое Германом Дильсом («Фрагменты досократиков». Т. 1–3. Берлин, 1903), впоследствии дополненное Вальтером Кранцем, – при цитировании на него ссылаются как на издание Дильса–Кранца, сокр. DK (описание см. в разделе «Принятые сокращения»), оформляя ссылку следующим образом: после аббревиатуры DK следует порядковый номер главы (напр., DK22 – глава 22-я, «Гераклит»), затем следует номер фрагмента в рубрике А (свидетельства о жизни философа) или В (собственно фрагменты сочинений): DK22 В 1.

Для раннего периода (известного в исследовательской литературе также как «досократовский», см. *Досократики*) характерен интерес к натурфилософии и космологии: размышления о *природе*, причине возникновения и элементах космоса, источнике его движения и жизни. Учение о человеке постепенно обретает самостоятельные черты, поначалу выступая как со-

ставная часть общего учения о космосе, и развивается от физиологии (человек как элемент космоса) и психологии (*душа* человека как одушевленный элемент космоса) к рационалистической этике, обосновывающей правила нравственности как основу социальной (полисной) жизни. В наиболее ранних текстах, посвященных исследованию и систематическому описанию (*ιστορία*) различных природных явлений, не представляется возможным отделить философию от других видов интеллектуальной деятельности, которые впоследствии приобретают статус отдельных наук (математика, медицина, физика, география, астрономия, метеорология и др.).

Философы 6 в. до н. э.: *Фалес, Анаксимандр, Анаксимен* (т. н. *Милетская школа*), *Пифагор, Ксенофан, Гераклит Эфесский*. В нач. 5 в. до н. э. философской поэмой *Парменида* и позже учением *Зенона Элейского* и *Мелисса* (см. *Элейская школа*) подводится итог и дается первая критика ранних космологий: как обосновать учение о космосе и его едином начале? Как можно мыслить множество и движение? Что значит «быть»? После монистической онтологии элеатов, положившей начало классической античной метафизике (основная линия развития: Парменид – Платон – Аристотель – Плотин), собственно натурфилософская традиция была возобновлена в плюралистических системах следующего поколения досократиков, согласно учениям которых множество и движение принимались в качестве исходных постулатов: *Эмпедокл* учил о четырех «корнях»-первоначалах, *Анаксагор, Архелай* и атомисты – о бесконечном их множестве; при этом движущее начало в одних системах представлялось отделенным от материальных элементов (*Эмпедокл, Анаксагор*), в других самим первоэлементам-атомам приписывалось вечное движение (*атомизм*).

В ранний период греческая философия сформулировала два универсальных тезиса: «из ничего ничего не бывает» (т. н. «закон сохранения бытия») и «подобное познается подобным». Первый образует фундамент классической античной онтологии и космологии, которая, в противоположность христианскому учению, не является креационистской (креационизм платоновского «Тимея» все же не допускает творения из ничего), второй лежит в основе классической теории истины и учения о познании и бытии. Независимо от понимания природы души, истинное познание возможно лишь при условии «подобной» природы познающего и познаваемого (так, Демокрит считает познание возможным потому, что душа, как и все в мире, состоит из атомов, а Платон – потому что душа так же бестелесна, как и познаваемые ею идеи).

Софисты и Сократ: эллинское Просвещение (2-я пол. 5 в. до н. э.). С этого времени основным философским центром Греции становятся Афины. Для данного периода характерен перенос внимания с натурфилософской на этико-социальную проблематику (воспитание человека и гражданина, законодательная деятельность и ее основания). Наиболее известные представители софистики: *Протагор, Горгий, Гиптий, Антифон, Продик, Алкидамант, Критий* и др. Софисты не составляли единой «школы», но в единое интеллектуальное явление их позволяет объединить общее для них внимание к риторике как технически отработанной форме выражения мысли, стремление к публичным диспутам, профессиональной педагогике, социальному реформаторству. Частным образом и по официальному приглашению софисты посещали различные полисы Греции и за плату давали

уроки по различным дисциплинам (преимущественно «гуманитарным»). Среди излюбленных приемов софистов была демонстрация зависимости норм морали и права от волевого решения человека (терминологически закреплена оппозицией «природа – закон»), поэтому их взгляды часто характеризуют как релятивистские.

Источники: тексты софистов утрачены, фрагменты доступны в собрании Дильса–Кранца (том 3); полностью дошли две речи Горгия, речи Антифонта и Алкидаманта, анонимный учебник «Двойкие речи» и т. н. «Аноним Ямвлиха». Большое значение для интерпретации наследия софистов имеет представление и критика их воззрений в диалогах Платона.

Современник софистов *Сократ* был близок к ним своим интересом к педагогике и социально-нравственной проблематике, но отличался иным пониманием своего учительства. Так, он говорил, что «ничего не знает» и потому не может никого учить, предпочитал не отвечать на вопросы, а задавать их (см. *майевтика*), призывал заботиться прежде всего о своей душе, а не добиваться успеха или искать материальной выгоды. Он говорил, что бог («демоний») есть в каждом человеке и что сам он иногда слышит его голос. В Афинах Сократ собрал вокруг себя кружок постоянных слушателей, которые не составляли школы; однако некоторые из них (*Антисфен, Евклид из Мегары, Аристипп, Федон из Элиды*) основали собственные школы после его смерти (см. *Сократические школы, Киники, Мегарская школа, Киренская школа, Элидо-Эретрийская школа*).

Источники: свидетельства о Сократе и его беседах, а также о сочинениях его последователей-«сократиков» представлены в собрании фрагментов: «Свидетельства о Сократе и сократиках» в 4-х томах. Изд. Г. Джинантони (сокр. SSR – см. раздел «Принятые сокращения»).

Образ простеца и мудреца Сократа, одиноко противостоящего лжецам-софистам в своем стремлении к истине, был сформирован в сочинениях Платона, Ксенофонта, сократической литературе и поддержан эллинистическими авторами. Насколько достоверно в этой литературе отражены содержание бесед и характер исторического Сократа, остается не имеющим однозначного ответа вопросом.

Платон и Аристотель: классика античной мысли (4 в. до н. э.). *Платон*, младший современник и слушатель Сократа, стал родоначальником тысячелетней традиции *платонизма*, самого влиятельного философского учения Античности. В 387 им была основана философская школа – *Академия*, история существования которой завершится вместе с историей самой античной философии. Среди учеников Платона, а впоследствии преподавателей Академии, были *Евдокс Книдский, Гераклид Понтийский, Ксенократ, Филипп Опунтский, Спевсипп, Аристотель*.

Самый знаменитый из учеников Платона – Аристотель – в 335 основал в Афинах свою философскую школу, получившую название «Лицей», или «Перипат» (см. *Перипатетическая школа*); ее членами были видные философы и ученые: *Теофраст, Евдем Родосский, Дикеарх, Аристоксен*. Аристотелизм наряду с платонизмом стал ведущим философским течением Античности, оказавшим огромное влияние на последующую средневековую философию Востока и Запада.

Источники. Платон и Аристотель – первые из античных философов, чье наследие дошло до наших дней в представительном корпусе текстов.

Им традиционно приписывалось авторство большого числа произведений, чем то, которое современные исследователи готовы признать аутентичными. Из сочинений, известных со времен Античности под именем Платона (в жанровом отношении это преимущественно диалоги), подлинными признаются 26. При цитировании принято давать ссылку на тексты Платона согласно пагинации первого печатного издания Стефана (Henricus Stephanus = Анри Этьен, кон. 16 в.), напр.: «Тимей» 28с3 – первая цифра и буква соответствуют страницам и столбцам этого издания, затем следует порядковый номер строки.

Из сочинений Аристотеля сохранилась большая часть, однако ряд произведений (написанных преимущественно в ранний «академический» период) утрачены; т. н. *Corpus Aristotelicum* объединяет как подлинные тексты Аристотеля (всего 30 произведений), так и сочинения, созданные в рамках его школы (такowymi признаны 15). При цитировании Аристотеля принято использовать пагинацию критического издания Беккера (19 в.) (по тому же принципу, напр.: «Категории» 2a11).

В творчестве Платона и Аристотеля обозначен и систематически обсуждается весь круг философских дисциплин: космология, физика, логика, онтология, этика, политика. Созданный ими идеал философа и философии оставался значимым на протяжении всего периода Античности. Сама терминологизация понятия «философия» как «стремления к мудрости» произошла именно в практике платоновской Академии. В «Теэтете» Платон дал определение философии как «уподобления богу», толкуя это уподобление как более разумную, справедливую и благочестивую жизнь (ср. «Теэтет» 176b2–3). Аристотель в «Метафизике» утверждал, что философствование начинается с удивления (I, 982b12) и в отличие от других занятий философия «несет с собой удивительные наслаждения» («Никомахова этика», 1177a25), постоянство и чистота которых сближает жизнь философа с жизнью бога (ср. 1072b14). И Платон, и Аристотель уделяли много внимания теме «обращения» к занятиям философией (Аристотель стал автором первого сочинения в жанре «протрептика»), которая, по их убеждению, единственная позволяет человеку стать самим собой, познать самого себя, развить заложенные в нем возможности.

Согласно Платону, все сущее разделено на две сферы – умопостигаемое бытие (мир идей) и чувственный космос (мир вещей). Его последователи старались дать свою интерпретацию того, что есть идея, и развить намеченную им схему иерархической онтологии: *Единое*, которое «по ту сторону бытия», – умопостигаемый мир идей – мировая душа – космос. Платон учил, что человек состоит из двух неравноценных частей – бессмертной души и бренного тела. Ставя вопросы о том, что такое добродетель, справедливость и несправедливость, красота, знание, благо, закон, как должно быть устроено правильное государство, какова причина возникновения космоса, он указывает основные вехи пути, который ведет истинного философа от мира здешнего в мир вечный. Можно ли быть подлинным философом в далеком от совершенства мире? Как возможно истинное познание? К подобным вопросам Платон обращается вновь и вновь на протяжении всего своего творчества.

Аристотель, отчасти продолжая мысль Платона, отчасти полемизируя с ним, систематически развил проблематику его учения, став основополож-

ником ряда философских дисциплин: логики, физики, психологии, этики, истории философии. Отказавшись признавать идеи самостоятельными бестелесными сущностями, Аристотель тем не менее сохранил онтологический приоритет божественного над смертным, умного над чувственным, – в своем учении о «надлунном» и «подлунном» мирах, о неподвижном Перводвигателе, о вечной энергии чистого мышления, отделенного от всего телесного, о Боге, выступающем как высшая цель и форма для всего сущего. Телеологизм, устремленность к совершенной цели – наиболее яркая черта учения Аристотеля, которой проникнуты все стороны здания его философии.

Значительное внимание Платон и Аристотель уделяли проблеме оптимального государственного устройства. Греческая философия классического периода видела в человеке прежде всего гражданина, субъекта политической жизни. Социальная тема звучит в самом определении человека, который, по Аристотелю, «по своей природе есть существо polisное» («Политика», 1253a2–3). В этом одна из примечательных особенностей классики по сравнению с последующим эллинистическим периодом.

Эллинистическая философия (после 322 – сер. 1 в. до н. э.). После Аристотеля в истории античной философии выделяют период, называемый эллинистическим (в соответствии с периодизацией, предложенной в исторической науке 19 в.: эллинизм как период между двумя империями, империей Александра Македонского и Римской империей, – т. е. с 323 до н. э. по 31 до н. э.).

Фактическими границами эллинистического этапа в истории философии можно считать несколько иные даты: 306 до н. э., когда Эпикур открыл в Афинах новую школу – Сад, и 88 до н. э., когда в Академии Антиохом был провозглашен отказ от скептицизма. Кроме того, знаковым для истории школьной философии был 86 до н. э., когда в ходе Митридатовой войны Суллой были разрушены в Афинах здания Академии и Ликейя; последующее существование как античного платонизма, так и аристотелизма будет связано преимущественно с частными инициативами их приверженцев, философские институты никогда больше не будут иметь той степени публичности, какая была характерна для школ Афин 4–1 вв. до н. э.

Главные философские центры: Афины и Александрия (где были основаны Мусейон и Библиотека). Ведущие философские школы: *Стоя* (основана в Афинах в 300 до н. э. *Зеноном из Кития*), Сад (основан в Афинах в 306 до н. э. *Эпикуром*; см. *эпикуреизм*) и скептическая Академия (начиная с 270 до н. э. при схолархе Аркесилае, см. *скептицизм*). Продолжала свою деятельность школа Аристотеля – Перипат, а также некоторые сократические школы. Как особенность нового периода можно отметить возрастающее число уроженцев восточных частей империи, приезжавших в Афины изучать философию, что было следствием активного процесса эллинизации – распространения греческого языка и культуры на большей части средиземноморских земель.

Источники эллинистической философии в большой степени утрачены. Из стоических текстов в цельном виде дошел лишь «Гимн к Зевсу» Клеанфа. Из эпикурейских именуются три письма Эпикура к ученикам и т. н. «Главные мысли». Основатели скептической Академии (Аркесилай, Карнеад) не оставили письменных сочинений. Наши сведения и интерпрета-

ции эллинистической философии во многом зависят от сообщений более поздних авторов (наиболее важны Цицерон, Плутарх из Херонеи, Гален, Александр Афродисийский, Диоген Лаэртий, Секст Эмпирик). Основное собрание стоических фрагментов, по которому принято цитировать авторов Ранней Стои: «Фрагменты ранних стоиков» фон Арнима (т. 1–3, 1903–1905) (сокр. SVF).

Для учений периода характерны схематизация школьной проблематики, четкое дисциплинарное разделение философии на логику, физику и этику, особое внимание к этике, интересам которой были подчинены остальные дисциплины (так, эпикурейцы и скептики считали, что занятия науками о природе необходимы ради достижения невозмутимости духа – *атараксии*). Этику всех трех эллинистических школ традиционно характеризуют как эвдемонистическую и индивидуалистическую, поскольку в конечном итоге главным мыслился вопрос о счастье (эвдемонии) отдельного индивидуума, вне контекста теории государства. Все школы этого периода находят сходные пути решения вопроса о счастье и цели жизни, усматривая его в твердом и спокойном, свободном от страстей состоянии духа (ср. *апатия* стоиков, *атараксия* скептиков и эпикурейцев). Оригинальной разработкой физической и логической частей философии отличалось учение стоиков. Именно Стоя из всех трех эллинистических школ достигла наибольшей степени признания и влияния, и стоицизм наряду с платонизмом и аристотелизмом стал одним из тех учений, которые определили облик античной философии для последующих веков.

Эллинистическая философия отличалась высоким по сравнению с другими периодами накалом межшкольной полемики, которая оказалась в центре деятельности всех школ и поводом написания большинства сочинений. Одними из наиболее остро дискутируемых были, в частности, вопросы о критерии истины (споры стоиков и академиков) и о дискретности и непрерывности материи и движения, природе души, божественном промысле (споры эпикурейцев и стоиков).

Философские школы («школа» – греч. *σχολή, αἵρεσις*). В отличие от непостоянных групп слушателей, собиравшихся вокруг софистов, 4 главные философские школы Античности (Академия, Ликей, Стоя, Сад) представляли собой постоянно действующие учебные заведения, в которых слушателям излагались учение и метод основателя школы, который был для своих учеников высшим философским авторитетом.

В школах осуществлялась преемственность руководства; глава школы (схολарх) именовался также «диадохом», «преемником», от *διαδοχή* – «смена, передача». Как правило, новые схолархи избирались путем голосования, реже – назначались предыдущим схолархом (который мог назвать имя своего преемника в завещании). Пост схоларха был пожизненным, лишь в исключительных случаях он мог его оставить и передать полномочия другому члену школы.

Названия философским школам чаще всего давали по месту, где собирались ее приверженцы, – как правило, это были гимнасии или другие общественные здания, где можно было слушать лекции или вести беседы. Согласно сводке, представленной у Элия (Elias. In Cat. 108, 15–113, 4), школы называли 1) по имени схоларха (платоники, аристотелики, эпикурейцы, пифагорейцы); 2) по месту рождения схоларха (киренаики, эретрийцы, мега-

рики, элидцы); 3) по месту преподавания (стоики), 4) по принятому способу рассуждения (эфектики, т. е. скептики); 5) от образа жизни (киники); 6) от высшей цели учения (гедонисты); 7) «случайным образом» (перипатетики). Т. обр., античные авторы насчитывали до 12 различных школ за всю историю существования философии в Античности.

Для периода 4–1 вв. до н. э. можно отметить совпадение трех понятий: школа как идейное течение, школа как место преподавания и школа как постоянно действующее учреждение с определенным образом жизни его членов. При этом каждая из названных школ была открыта для широкой аудитории (в т. ч. для женщин – так было в Академии и Саде). В Академии и Ликее читались разные курсы лекций, утром и после полудня: более сложные для учеников (внутренний кружок адептов школы, «эзотерические» занятия) и популярные курсы для широкой публики («экзотерические» лекции). Среди тех, кто посещал школу, различались просто слушатели и группа учеников (называемых «друзьями», «приверженцами»), которые жили поблизости или даже в доме учителя. За преподавание плата первоначально не взималась, и школы содержались либо на личные средства сcholарха, либо на даяния «меценатов». Известно, что уже при Спевсиппе в Академии студенты платили за обучение; стоики Клеанф, Хрисипп и Диоген Вавилонский устанавливали плату за лекции.

Распространенные жанры философской литературы в Античности отражают прежде всего практику занятий в школе: рассуждения (*λόγοι*) на заданную тему; диспуты (*διαλέξεις*); диалог (*διάλογος*), диатриба (*διατριβή*), затруднения (апории) и их разрешения (*ἀπορίαι καὶ λύσεις*) – воспроизводившие сам процесс обсуждения; лекция (*ἀκρόασις*); трактат (*πραγματεία*); комментарий (*ὑπόμνημα, ἐξηγήσεις*); трудные места толкуемого текста рассматривались в монографических толкованиях отдельных вопросов (*πρόβλημα, ζήτημα*); сводка (*ἐπιτομή*) того, что уже достигнуто в определенной области знания, вызывает появление учебников (*διδασκαλικὸς λόγος*). Сводка известных мнений пишется в доксографических компендиях, для опровержения мнений пишется полемические сочинения, для побуждения к знанию и приобщения к нему – увещания и наставления (*πρωτρεπτικὸς καὶ παρανετικὸς λόγος*). Для изложения философских взглядов в постклассическую эпоху был популярен жанр философского послания (*ἐπιστολή*).

Философия на рубеже тысячелетий (сер. 1 в. до н. э. – 3 в. н. э.). Главные философские центры: Александрия, Рим, Афины, Пергам. Основным содержанием периода стало возрождение учений Платона, Аристотеля, Пифагора, изучение и интерпертация авторитетных текстов, создание первые комментарии, учебной и доксографической литературы.

После призыва сcholарха Академии *Антиоха Аскалонского* «следовать древним» оформляется разрыв между академиком-скептиками (эллинистическая Академия) и платониками-догматиками (начало традиции *среднего платонизма*), возобновившими разработку содержательной стороны учения Платона; после возвращения в научный обиход библиотеки Аристотеля *Андроником Родосским* формируется новая перипатетическая традиция; в трудах Нигидия Фигула, Евдора Александрийского и Модерата представлен *неопифагореизм*.

Источники философии этого периода, в отличие от предшествующего, представлены сравнительно лучше. Без серьезных утрат дошло

наследие стоиков Сенеки и Эпиктета, в достаточно большой части сохранился корпус текстов иудео-эллинистического автора Филона Александрийского (предпринявшего попытку соединить Ветхий Завет с греческой философской мыслью – преимущественно платонической – и дать систематический комментарий к книгам Библии), философские сочинения Цицерона, платоника Плутарха из Херонеи. По несколько сочинений сохранилось из наследия эпикурейца Филодема из Гадары и комментатора Аристотеля Александра Афродисийского. Кроме того, доступно большое количество отдельных произведений разных авторов (в т. ч. поэма Лукреция «О природе вещей», «К самому себе» имп. Марка Аврелия, учебник Корнута «Обзор греческой теологии», «О круговращении небесных тел» Клеомеда, «Основы этики» Гиерокла; «Введение в арифметику» и «Руководство по гармонике» Никомаха из Герасы, учебники платонической философии Апулея, Алкиноя, Альбина, «Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона» Теона Смирнского, «Аттические ночи» Авла Геллия, и др.). Важным источником по философии данного периода являются сочинения врача и ученого-эрудита Клавдия Галена, философические декламации риторы Максима Тирского. Сведения о различных школьных традициях всего периода античной философии представлены в историко-философском компендии Диогена Лаэртия и сочинениях Секста Эмпирика «Против ученых» и «Пирроновы положения в 3-х книгах».

С течением веков изменяется характер преподавания философии: вместо общины единомышленников с единым укладом жизни, школа становится профессиональным институтом, а философию начинают преподавать профессиональные педагоги, получающие жалованье от государства. В 176 н. э. имп. *Марк Аврелий* учреждает в Афинах четыре философские кафедры: платоническую, перипатетическую, стоическую и эпикурейскую. Большое внимание во всех школах уделялось восстановлению авторитетного корпуса текстов для своей традиции (ср. издание Андроникум текстов Аристотеля, *Трасиллом* – текстов Платона). Начинается эпоха систематического комментирования: если предыдущий период можно назвать эпохой диалога, то этот и следующий этап в истории античной философии – период комментария к авторитетному тексту. По замечанию Александра Афродисийского, в обычае у древних философов было обсуждение тезисов «за» и «против», в то время как современные ему авторы в основном составляют комментарии (Alex. In Top. 27, 13 Wallies). Платоники комментируют Платона, перипатетики – Аристотеля; о стоической школьной экзегезе, в отличие от платонической и перипатетической, мы можем судить только по намекам: ср. Эпиктет, «Руководство» 49; «Беседы» I 10, 8. Устные упражнения как элемент школьного обучения также стали сосредоточены на объяснении и толковании письменных текстов (ср. как образец подобной литературы «Платоновские вопросы» Плутарха из Херонеи).

Стремление к систематизации наследия прошлого проявилось также в большом количестве доксографических и биографических компендиев, созданных в период с I в. до н. э. до нач. 3 в. (напр., Ария Дидима, Диогена Лаэртия, Секста Эмпирика), и в широком распространении школьных учебников, в компактном виде представляющих терминологию и учения великих философов (ср. платонические учебники Апулея и Алкиноя).

Античные историко-философские тексты являются ценным источником изучения античной философской традиции. История философии для античных авторов была частью философии, она играла важную роль как методологическая пропедевтика, дающая основание для систематизации традиции, поэтому историко-философские экскурсы, как правило, подразумевают оценку и критику предшественников. Основоположителем этой исследовательской стратегии был Аристотель, его ученик Теофраст стоял у истоков специальной историографической литературы. Наиболее распространенные жанры античной историко-философской литературы: философская биография, *доксография* (компендии мнений, в которых учения философов группировались тематически), школьные «преемства», совмещавшие первые два метода в рамках строгой схемы «от учителя к ученику».

Позднеантичная философия: неоплатонизм (2-я пол. 3 в. – 6 в. н. э.). Завершающий период истории античной философии характеризуется доминированием *неоплатонизма*, воспринявшего опыт предшествующей школьной философии и усвоившего элементы аристотелизма, неопифагореизма и стоицизма при сохранении традиционной платонической догматики. Новый синтез имел некоторые существенные отличия от предшествующей традиции Среднего платонизма, что дало основание ученым в 19 в. ввести в обиход сам термин «неоплатонизм» (Плотин и его последователи называли себя «платониками» и полагали, что находятся в русле единой традиции, идущей от «божественного Платона»). Можно отметить три особенности позднеантичной философии: систематизм, вера в авторитет, комбинация философских и религиозных (языческих) идей. Примечательно отсутствие интереса к социально-политической проблематике, столь важной для самого Платона; неоплатонизм – это всецело метафизика и теология.

Основные философские центры позднего периода связаны с деятельностью школ неоплатонизма: Рим (Плотин, Порфирий), Апамя в Сирии (где учили Амелий, ученик Плотина, и Ямвлих, возглавивший школу после Амелия, см. *Сирийская школа*), Пергам (*Пергамская школа*, основанная учеником Ямвлиха Эдесием), Александрия (*Александрийская школа*: Гипатия, Гиерокл, Гермий, Аммоний, Иоанн Филопон, Олимпиодор), Афины (Афинская школа: Плутарх, Сириан, Прокл, Дамаский, Симпликий).

Источники. По объему сохранившиеся тексты позднего периода превышают все, что сохранилось от античной философии предшествующих веков. В числе дошедших до нас текстов – «Эннеады» Плотина, ряд трактатов и комментариев Порфирия, сочинения Ямвлиха (утрачена существенная часть наследия), сочинения имп. Юлиана, «Жизни философов и софистов» Евнапия из Сард, речи и комментарии Фемистия, «Комментарий к пифагорейским “Золотым стихам”» Гиерокла, корпус сочинений Прокла, «О первоначалах» Дамаския, комментарии Симпликия к ряду сочинений Аристотеля, комментарии и трактаты Иоанна Филопона, комментарии Олимпиодора, Элия, Давида. Для истории философии важен доксографический компендий Иоанна Стобея.

Основная схема неоплатонической онтологии, развиваемая во всех текстах данной традиции, начиная с «Эннеад» Плотина: сверхбытийное *Единое* – Умнус, или умопостигаемый космос – Мировая *Душа* – чувственный Космос – *материя*. Единое не доступно мысли и постигаемо только в сверхумном экс-

татическом единении с ним, выразимом не обычными языковыми средствами, а негативно, через отрицание каких бы то ни было предикатов. Переход от Единого к другим уровням бытия описывается в терминах «излучение», «раскрытие», позднее основной термин – «исхождение». Каждая нижняя ступень существует благодаря обращенности к высшему началу и подражает высшему тем, что творит следующее за собой (так ум выступает как начало для души, а душа – для космоса). В дальнейшем эта схема будет подвергнута уточнению и тщательной разработке в системах Ямвлиха и Прокла.

Авторитетными для неоплатоников помимо текстов Платона (комментарии на платоновские диалоги составляют основную часть наследия этой традиции) были сочинения Аристотеля, Гомера и «Халдейские оракулы». Курс философии Аристотеля рассматривался как пропедевтика («малые мистерии») к изучению Платона («большим мистериям»).

Неоплатонические комментарии на Аристотеля имеют важное значение 1) как пособие для изучения философии Аристотеля; 2) как оригинальные авторские сочинения, несмотря на подчеркнутую традиционность жанра школьного комментария; 3) как доксографический источник, поскольку в комментариях часто приводятся фрагменты ныне утраченных сочинений ранних авторов. Комментарии явились важным связующим звеном между античной философией и средневековой схоластикой. Ключевой для комментаторов-неоплатоников стала проблема согласования учений Платона и Аристотеля (см. подробнее *Аристотеля комментаторы*).

В 529 н. э. эдиктом имп. Юстиниана Афинская Академия была закрыта, философы были вынуждены прекратить преподавание. Эта дата принимается как завершающая для истории античной философии, хотя изгнанные из Афин философы продолжали работать на окраинах империи (например, комментарии *Симпликия*, ставшие для нас одним из главнейших источников по истории античной философии, были написаны им уже в изгнании).

Определения философии. Впервые понятия «философ» и «философия», согласно ряду античных авторов, были введены Пифагором, который таким образом подчеркнул различие между божественной мудростью-софией и человеческим знанием (см., напр., сообщение Диогена Лаэртия: D. L. I 12, со ссылкой на Геркалида Понтийского). Вопрос о том, что такое философия и каков должен быть философ, неизменно оставался важным для приверженцев различных философских школ Античности. И в поздний период на этот вопрос искали ответ, стараясь учесть весь многовековой опыт размышлений на эту тему, и в одном из позднеантичных комментариев приводятся наиболее известные определения: 1) «философия есть познание сущего, поскольку оно сущее»; 2) «знание дел божественных и человеческих»; 3) «уподобление Богу, насколько это возможно для человека»; 4) «приготовление к смерти»; 5) «искусство искусств и наука наук»; 6) «любовь к мудрости» (Amm. In Isag. 2, 22–9, 24). Наилучшим образом прояснить смысл этих школьных определений, в которых продемонстрированы устойчивость и емкость традиции, скрепившей собой разнообразные учения более чем тысячелетнего периода в одну «историю античной философии», могли бы все имеющиеся в нашем распоряжении античные философские тексты. Но можно сказать, что все они по-своему раскрывают содержание самого первого определения философии как любви и стремления к мудрости (*φιλία σοφίας*).

ЛИТЕРАТУРА

Словари, энциклопедии, справочные издания. *Pauly A., Wissowa G., Kroll W.* (hrsg.). Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Bd. 1–83. Stuttg., 1894–1980; The Oxford Classical Dictionary. Ed. by M. Cary et al. Oxf., 1949; *Edwards N.* (ed.). The Encyclopedia of Philosophy. Vol. I–VIII. N. Y., 1967 (repr. 1972); *Wiener P. P.* (ed.). Dictionary of the History of Ideas. Vol. I–IV and Index. N. Y., 1973–1974; Der Kleine Pauly: Lexicon der Antike. Hrsg. v. K. Ziegler et al. Bd. 1–5. Münch., 1975; Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Das klassische Altertum und seine Rezeptionsgeschichte. Hrsg. v. H. Cancik und H. Schneider. Bd. 1–15. Stuttg., 1996–2000; *Goulet R.* (ed.). Dictionnaire des Philosophes Antiques. Vol. I–IV. P., 1989–2005, Supplement 2000 (издание продолжает-ся); *Ritter J., Gründer K.* (hrsg.). Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearb. Ausgabe des Wörterbuchs der philosophischen Begriffe von R. Eisler. Basel; Stuttg. Bd. I–XII, 1971–2005. Bd. XIII (Register), 2007; Begriffslexion der antiken Philosophie. Hrsg. von Ch. Horn, Ch. Rapp. Münch., 2002; Encyclopedia of Classical Philosophy. Ed. by Donald J. Zeyl, Associate Editors D. T. Devereux and Ph. T. Mitsis. Westport (Conn.), 1997; Philosophen des Altertums. Vom Hellenismus bis zur Spätantike. Eine Einführung. Hrsg. von M. Erler und A. Graeser. Darmst., 2000; Wörterbuch der antiken Philosophie. Hrsg. von Chr. Horn, Chr. Rapp. Münch., 2002; Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1989²; Новая философская энциклопедия. Т. 1–4. М.: Мысль, 2000–2001;

Подробные изложения истории античной философии. *Guthrie W. K. C.* A History of Greek Philosophy. Vol. 1–6. Camb., 1962–1981; *Algra K., Barnes J., Mansfeld J., Schofield M.* (edd.). The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Camb., 1999; The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A. H. Armstrong. Camb., 1967; Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begr. v. Fr. Überweg: Die Philosophie des Altertums. Hrsg. v. K. Prächter, völlig neubearbeitete Ausgabe: Die Philosophie der Antike. Hrsg. v. H. Flaschar. Bd. 2–4. Basel; Stuttg., 1983–2007 (изд. продолжает-ся); *Reale G.* Storia della filosofia antica. Vol. 1–5. Mil., 1975–1987 (англ. пер.: A History of Ancient Philosophy. Albany, 1985); *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. 3 Tl. in 6 Bdd. Lpz., 1879–1922 (3–6 Aufl.; repr. Hldh., 1963); *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 1–8. М., 1963–1994.

Учебные пособия и историко-философские исследования общего характера. Routledge History of Philosophy. Vol. 1. From the Beginning to Platon. Ed. by T. T. W. Taylor. L.; N. Y., 1997; Vol. 2. From Aristotle to Augustine. Ed. by D. Furley. L.; N. Y., 1997; Philosophie grecque. Sous la dir. de M. Canto-Sperber, en collabor. avec J. Barnes, L. Brisson, J. Brunschwig, G. Vlastos. P., 1997 (рус. пер. М., 2006–2007); The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy. Ed. by D. Sedley. Camb., 2003; A Companion to Ancient Philosophy. Ed. by M.-L. Gill, p. Pellegrin. Blackwell Publishing, 2006; *Гомперц Т.* Греческие мыслители, пер. со 2-го нем. изд. Т. 1–2. СПб., 1911–1913; *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии. СПб., 1912 (переизд. 1996); *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976 (2002³); *Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. М., 1981; *Он же.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991; *Богомолов А. С.* Античная философия. М., 1985; *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность (пер. с итал.). СПб., 1994; История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 1. Философия древности и средневековья. Под ред. Н. В. Мотрошиловой. М., 1995; *Адо П.* Что такое античная философия? М., 1999 (пер. с франц.); *Гайденко П. П.* История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2000; Греческая философия. Под ред. Моника Канто-Спербер, в сотрудничестве с Дж. Барнзом, Л. Бриссоном, Ж. Брюнсвигом, Г. Властосом. Т. 1–2. М., 2006–2007 (пер. с франц.).

Хрестоматии. *Vogel C. de* (ed.). Greek Philosophy. A collection of texts selected and supplied with some notes and explanations. Vol. 1–3. Leiden, 1963–1967; *Long A. A., Sedley D. N.* (edd.). The Hellenistic Philosophers. Vol. 1–2. Camb., 1987; *Gregory J.* The Neoplatonists: A Reader. L.; N. Y., 1999²; Neoplatonic philosophy: introductory readings. Ed. by J. Dillon, L. P. Gerson. Indnp.; Camb., 2004; *Sorabji R.* The Philosophy of the Commentators 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. 1. Psychology. Vol. 2: Physics. Vol. 3: Logic and Metaphysics. L.;

N. Y., 2005; *Переверзенцев С. В.* Практикум по истории западноевропейской философии (Античность, Средневековье, Эпоха Возрождения). М., 1997.

Лит. по истории античной культуры, образования, классической учености. *Hirzel R.* Der Dialog. Bd. 1–2. Lpz., 1895; *Joly R.* Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique. Brux., 1956; *Dodds E. R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Camb., 1965; *Pfeiffer R.* History of classical scholarship. Vol. 1. Oxf., 1968; *Reynolds L. D., Wilson N. G.* Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature. Oxf., 1978²; *Whittaker J.* The Value of Indirect Tradition in the Establishment of Greek Philosophical Texts or the Art of Misquotation, – Grant J. N. (ed.). Editing Greek and Latin Texts. N. Y., 1987, p. 63–95; *Корелин М. С.* Падение античного мирозерцания. Культурный кризис в Римской империи. СПб., 1895 (перепеч. 2005); *Зелинский Ф. Ф.* Из жизни идей. Пг., 1916³; *Он же.* Религия эллинизма. Пг., 1922; *Культура Византии: IV – первая половина VII в.* Отв. ред. З. В. Удальцова. М., 1984; *Исаева В. И.* Античная Греция в зеркале риторики: Исократ. М., 1994; *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1–2. М., 1997 (пер. с нем.); *Марру А.-И.* История воспитания в античности (Греция) (пер. с франц.). М., 1998; *Онианс Р.* На коленях богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999 (пер. с англ.: *Onians R.* The Origin of European thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate. Camb., 1954²); *Фролов Э. Д.* Русская наука об Античности. СПб., 1999; *Адо И.* Свободные искусства и философия в классической древности (пер. с франц.). М., 2000.

Исследования. Сборники статей: *Anton J. P., Kustas G. L.* (edd.). Essays in Ancient Greek Philosophy. Albany, 1971; The Question of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy. Ed. by J. M. Dillon and A. A. Long. Berk., 1988; *Haase W., Temporini H.* (hrsg.). Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Teil II. Principat. Bd. 36. Philosophie, Wissenschaften, Technik. Tlbbd. 1–7. B.; N. Y., 1987–98; *Irwin T.* (ed.). Classical Philosophy: Collected Papers. Vol. 1–8. N. Y., 1995; Method in Ancient Philosophy. Ed. by J. Gentzler. Oxf., 1998; The Cambridge Companion to early Greek philosophy. Ed. by A. A. Long. N. Y., 1999; The Classical Commentary: Histories, Practices, Theory. Ed. by R. K. Gibson, K. Ch. Shuttleworth. Leiden; Bost.; Köln, 2002; Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD. Ed. by R. Sorabji and R. W. Sharples. Vol. 1–2. L., 2007; Философия природы в Античности и в Средние века. Под ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова. М., 2002; Космос и Душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века. Под ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова. М., 2005; Монографии: *Garbarino G.* Roma e la filosofia greca delle origini alla fine del II secolo A. C. T. I–II. Tor., 1973; *Donini P.-L.* Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antiocho a Platino. Tor., 1982; *Mansfeld J.* Questions to be settled before the study of an author or a text. Leiden; N. Y.; Köln, 1994; *Habets A. C. J.* A History of the Division of Philosophy in Antiquity. Leiden, 1996; *Long A. A.* From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy. Oxf., 2006; *Лосев А. Ф.* Античный космос и современная наука. М., 1927 (1993²); *Он же.* Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930 (1993²); *Он же.* Эллинистически-римская эстетика I–II вв. н. э. М., 1979; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Богомолов А. С.* Диалектический логос. Становление античной диалектики. М., 1982; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980; *Она же.* История греческой философии в ее связи с наукой. М., 2000; *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–VI вв. до н. э. Л., 1985; *Добротин А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986; *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000; *Жмудь Л. Я.* Зарождение истории науки в античности. СПб., 2002; *Гусейнов А. А.* Античная этика. М., 2003; *Верлинский А. Л.* Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006; *Ахутин А. В.* Античные начала философии. СПб., 2007.

Библиографии. L'Année philologique. Bibliographie critique et analytique de l'antiquité gréco-latine. Fondée par J. Marouzeau puis publiée sous la dir de J. Ernst. T. I–LXXII. P., 1924–2001; *Bell A. A.* Resources in Ancient Philosophy: An Annotated Bibliography of Scholarship in English, 1965–1989. Metuchen, N. J., 1991; по досократикам: *Paquet L., Roussel M., Lafrance Y.* Les Présocratiques: Bibliographie Analytique (1879–1980). Vol. 1–2. Montreal, 1988–1989; *Šijakovic B.* Bibliographia praesocratica: a bibliographical guide to the

studies of early Greek philosophy in its religious and scientific contexts with an introductory bibliography on the historiography of philosophy. P., 2001. На рус. яз.: Древняя Греция и Древний Рим. Библиографический указатель изданий, вышедших в СССР (1895–1959). Сост. А. И. Воронков. М., 1961; библиограф. работ по античной и ср.-век. философии за 1985–2008 (сост. Е. С. Муравлев) см.: Историко-философский ежегодник. Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М.: Наука, 1986–2009.

Антиковедение в электронной сети internet: библиографическая база данных, публикуемая под ред. É. Rebillard на сайте Société Internationale de Bibliographie Classique (Франция): <http://www.aph.cnrs.fr> (платный ресурс; представлены выпуски справочника J. Marouzeau и библиограф. работ за последующие годы, с 2001 по 2008); издания источников по античной философии с полным описанием содержания важнейших собраний фрагментов представлены на сайте Centre National de la Recherche Scientifique (Франция), сост. Martine Vidoni: http://rspa.vjf.cnrs.fr/References/References_A.html; отд. библиографию публикаций по Платону (сост. Luc Brisson) и Плотину (сост. Pierre Thillet) см. на сайте Centre Jean Pripin (Франция): http://upr_76.vjf.cnrs.fr. Тексты античных авторов: электронная библиотека греческих текстов The Thesaurus Linguae Graecae: <http://www.tlg.uci.edu> (платный ресурс; база доступна также на CD-ROM); проект Perseus Digital Library – классические тексты в оригинале и переводе на англ. яз., комм., иллюстрации и др.: <http://www.perseus.tufts.edu>; электронная библиотека избр. греч. текстов (в формате html) Bibliotheca Augustana: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/graeca/Auctores/g_alpha.html. Журнал рецензий на новые издания в т. ч. по античной философии см. на сайте колледжа Bryn Mawr (США) – Bryn Mawr Classical Review: <http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr>; журнал Gnomon см. на сайте Католического университета г. Айхштадт (Германия): <http://www.gnomon.ku-eichstaett.de/LAG/articles.html>; библиотека журнальных публикаций в pdf-формате: <http://www.jstore.com> (платный ресурс). Справочная литература: проект Стенфордского университета (США) Stanford Encyclopedia of Philosophy: <http://plato.stanford.edu>. Разнообразная информация по классической Античности представлена на сайте Centre National de la Recherche Scientifique: <http://callimac.vjf.cnrs.fr>. См. тж. сайты Международного Платоновского общества (International Plato Society): <http://www.nd.edu/~plato>, Международного Плутарховского общества (International Plutarch Society): <http://www.usu.edu/history/ploutarchos.htm>, сайт Philodemus Translation Project: <http://www.humnet.ucla.edu/humnet/classics/philodemus/philhome.htm> и др. специализированные сайты, где имеются специальные библиографии, подборки статей, и ссылки на дополнительные ресурсы. См. также отечественные сайты: сайт Центра антиковедения Санкт-Петербургского государственного университета: <http://www.centant.ru.ru>; Центра изучения древней философии и классической традиции (Новосибирский университет; Институт философии и права СО РАН): <http://www.nsu.ru/classics>; Греко-Латинский кабинет Ю. А. Шичалина (Москва): www.glk.ru; текстовые ресурсы рунета (on-line библиотеки) см. на сайте Института философии РАН (Москва): <http://iph.ras.ru/page52248384.htm>.

М. А. СОЛОПОВА

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПАТРИСТИКА

I. Понятие патристики. Краткий обзор патристической традиции.

Термином «патристика» (от греч. *πατήρ* – отец) обозначается совокупность произведений и доктрин «отцов церкви», т. е. христианских писателей преимущественно 2–8 вв. н. э. В узком смысле христианская церковь признает «отцами» только авторов, соответствующих следующим критериям: 1) ортодоксальность учения; 2) святость жизни; 3) одобрение церкви; 4) древность (в католической традиции). В широком смысле к патристике относят всех церковных писателей указанного периода, включая авторов с неортодоксальными взглядами (Тертуллиан, *Ориген Александрийский* и др.). Последних иногда называют также учителями Церкви (однако в католической традиции этим термином принято обозначать наиболее выдающихся отцов Церкви). Патристика в широком смысле, или раннехристианская церковная литература, является предметом патрологии как специальной научной дисциплины.

Как правило, греческую патристику ограничивают временем Иоанна Дамаскина (8 в.), а латинскую – временем Исидора Севильского (7 в.) или Беды Достопочтенного (8 в.). Общепринятой периодизации патристики не существует, но с некоторой долей условности в ее истории можно выделить три этапа: 1) рубеж 1–2 в. н. э. – нач. 4 в. н. э. (доникейская патристика): возникновение спекулятивного христианского богословия в условиях запрета на христианскую религию в Римской империи, отмененного в 313 Миланским эдиктом имп. Константина Великого; 2) 325–451 н. э.: формирование основ догматического вероучения на Вселенских соборах (от I Никейского до IV Халкидонского) и превращение христианства в господствующую религию Римской империи; 3) сер. 5 в. – сер. 8 в.: дальнейшее развитие христианской догматики после падения Западной Римской империи (476) до VII Вселенского собора (787).

Помимо текстов, позже вошедших в канон Нового Завета, а также различных апокрифов, к сер. 2 в. в рамках христианской традиции был создан ряд произведений, позднее объединенных в корпус сочинений «апостольских мужей», т. е. авторов, по преданию воспринявших христианское учение непосредственно от апостолов. В этот корпус входят: послания епископов Климента Римского (кон. 1 в.), Игнатия Антиохийского (ум. ок. 107–110) и Поликарпа Смирнского (ум. ок. 156–157); несколько анонимных посланий (напр., т. н. «Послание Варнавы», «Послание к Диогнету» и др.); «Дидахе» («Учение двенадцати апостолов»); «Пастырь» Гермы (написан ок. 140); фрагменты Папия Иерапольского (ок. 70–130). Большинство из этих текстов органично примыкает к новозаветным не только по причине жанровой близости (послания), но и в силу отсутствия в них элементов собственно спекулятивного богословия. Некоторые из них

включались в канон Нового Завета на этапе его формирования. Особняком стоит «Послание к Диогнету», скорее всего написанное во 2-й пол. 2 в. или нач. 3 в. и тематически принадлежащее уже к апологетической традиции.

Именно апологетика примерно с сер. 2 в. положила начало серьезно-му взаимодействию христианства с античной философией и возникновению спекулятивной теологии на христианской почве. Некоторые апологеты сами были обратившимися в христианство философами. Помимо защиты христианства от выдвигавшихся против него обвинений (см. ниже ч. III), апологеты подвергали критике языческий политеизм (а зачастую и языческую культуру в целом) и полемизировали с иудаизмом, доказывая, что ветхозаветные пророчества относятся именно к Иисусу Христу.

Наиболее значительными представителями греческой апологетики 2 в. являются: Кодрат, чья апология, написанная в 20-е годы 2 в., не сохранилась (см. Eus. Hist. Eccl. IV 3); афинский философ Аристид, написавший в 20–30-е годы 2 в. апологию, направленную против язычников и иудеев; Аристон из Пеллы, которому обычно приписывается ныне утраченный антииудаистский «Спор Ясона с Паписком» (ок. 140), известный уже Цельсу (см. Orig. C. Cels. IV 52); Юстин Философ, или Мученик (ок. 100–165), бывший платоник, из сочинений которого сохранились две апологии и антииудаистский «Диалог с Трифоном-иудеем»; сириец Татиан (ум. ок. 185), ученик Юстина, позднее примкнувший к секте энкратитов, автор «Речи против эллинов», а также т. н. «Диатессарона», свода четырех канонических евангелий, вероятно, изначально на сирийском языке; Афинагор, автор «Прошения за христиан» (ок. 177) и трактата «О воскресении мертвых», атрибуция которого, впрочем, спорна; Феофил Антиохийский, в 80-е годы 2 в. написавший апологетическое сочинение «К Автолику» в 3-х кн.; Мелитон Сардийский (2-я пол. 2 в.), автор ок. 20 сочинений, отчасти сохранившихся во фрагментах, в т. ч. «Апологии», обращенной к Марку Аврелию (см. Eus. Hist. Eccl. IV 26); Гермий Философ, которому в рукописной традиции приписывается авторство небольшого памфлета «Осмеяние языческих философов» (ок. 200).

Еще одним фактором, имевшим определяющее значение для формирования патристической мысли во 2 в., была полемика отцов церкви с гностицизмом. Этим термином обозначают совокупность религиозно-мифологических течений преимущественно 1–4 вв. н. э., которым в той или иной степени присущи следующие черты: 1) представление о «гнозисе», т. е. высшем богооткровенном знании, наделенном спасительной функцией и противопоставляемом простой вере; 2) убеждение, что вышеупомянутое знание – удел избранных, которым в отличие от большинства людей гарантировано спасение; 3) дуализм, предполагающий различие высшего благого Бога, абсолютно чуждого этому миру, и низшего божественного начала, как правило – ветхозаветного Бога-Творца, который мыслится либо злым, либо несовершенным; 4) связанный с этим резкий антииудаизм, проявлявшийся в отрицании авторитета Ветхого Завета; 5) космический пессимизм, т. е. отрицание позитивной ценности материального космоса и существования в нем; 6) разнообразная религиозная мифология, за которой просматривается общая структура гностического прамифа: в идеальной реальности происходит падение одного из низших духовных существ (напр., Софии), опосредованно приводящее к возникновению этого мира, включая человека,

в котором тем не менее есть божественный элемент, в эсхатологической перспективе предназначенный к возвращению в высшие сферы бытия; 7) этика, основанная на чувстве превосходства гностика над этим миром, что выражалось как в крайнем аскетизме, так и в либертинизме (пренебрежении традиционными моральными нормами, в т. ч. в сексуальной сфере).

Источниками по гностицизму являются свидетельства ортодоксальных авторов и ряд оригинальных гностических сочинений на коптском языке (напр., «Пистис София», обнаруженная в 18 в., или 52 текста из т. н. «корпуса Наг-Хаммади» (ННС), найденные близ одноименного египетского селения в 1945). В число факторов, оказавших влияние на формирование гностицизма, включают иранскую религию (зороастризм), иудаизм, эллинистические религиозно-философские течения (в частности, герметизм), само христианство (хотя существовал и нехристианский гностицизм) и античную философию (ср. фрагмент из «Государства» Платона в ННС VI, 5; почитание Пифагора, Платона и Аристотеля карпократианами согласно Iren. Adv. haer. 1, 25, 6 и т. п.). Наиболее крупными представителями гностицизма 2 в. были: Василид, живший в Александрии в 20–50-е годы, и его ученик Исидор; Валентин, также александриец, переехавший в Рим ок. 140, и его последователи Птолемей, Гераклеон, Марк и Феодот; Маркион, учивший в Риме в 40-е годы 2 в., и его ученик Апеллес; сириец Бардесан (154–222). В 3 в. Мани (216–276), живший на территории Персидской империи, положил начало традиции манихейства, имеющей много общих черт с гностицизмом.

Полемика отцов церкви с гностическими учениями привела к возникновению ересологического жанра в раннехристианской литературе. После Юстина, чье сочинение в этом жанре не сохранилось (ср. 1 Apol. 26), наиболее значительным ересологом был Ириней Лионский (ок. 130/140–200). Уроженец Мал. Азии и ученик Поликарпа Смирнского, он стал епископом в Лионе и ок. 180 написал трактат «Обличение и опровержение лжеименного знания» (сокр. «Против ересей»). Это сочинение, сохранившееся целиком в латинском переводе и частично в греческом оригинале, содержит в т. ч. и образцовую для позднейшей ортодоксии формулировку христианского учения. Другое крупное ересологическое сочинение – «Опровержение всех ересей», или «Философумы», обычно приписываемое Ипполиту Римскому (ок. 170–236), который был одним из претендентов на римское епископство во время схизмы нач. 3 в., а также одним из первых церковных экзегетов.

К концу 2 в. в т. н. Александрийской богословской школе теологическое умозрение с существенной опорой на платоническую философию уже приобрело независимое значение и обуславливалось не только апологетическими или полемическими задачами. Характерной чертой этого направления была приверженность аллегорическому толкованию Библии, принципы которого были заложены еще *Филоном Александрийским* в рамках традиции эллинистического иудаизма. Ведущие представители Александрийской школы были дидасками (от греч. *διδάσκαλος*, учитель) в Александрийском катехетическом училище, так что термин «школа» в данном случае имеет и некоторый институциональный аспект. К Александрийской школе относятся Пантен, бывший стоик, путешествовавший в Индию с миссионерскими целями и умерший, вероятно, ок. 200 (ср. Eus. Hist. Eccl. V 10);

его ученик *Климент Александрийский* (ок. 150–215), христианин-интеллектуал, выдвинувший концепцию церковного гнозиса в противовес еретическому и написавший такие труды, как «Протрептик» апологетического содержания; «Педагог», посвященный вопросам христианской морали; «Строматы», эклектическое собрание размышлений на религиозно-философские темы, и др.; Ориген (см.); его ученик и впоследствии епископ Дионисий Александрийский (ум. ок. 265); Феогност (ум. ок. 280), автор несохранившегося трактата по систематическому богословию *Ἑποτυπώσεις* (букв. «Очерки»; см. Phot. Cod. 106); Пиерий (ум. ок. 312), оригенист, переехавший в Рим в нач. 4 в. (см. Phot. Cod. 119); епископ и мученик Петр Александрийский (ум. ок. 311), подвергший Оригена резкой критике; один из крупнейших оригенистов уже посленикейской эпохи Дидим Слепец (ок. 309–394). Вне каких-либо школ и направлений в доникейской греческой патристике стоят: Юлий Африкан (ок. 160–240), автор «Хронографии», летописи мировой истории от сотворения мира до 221 года, и «Узоров», своего рода энциклопедии занимательных фактов из разных областей знания; Григорий Чудотворец (ок. 213–270), ученик Оригена в кесарийский период его жизни, составивший авторитетный вариант символа веры; мученик Мефодий Олимпийский (ум. ок. 311), автор аскетического сочинения «Пир десяти дев» и сохранившихся лишь фрагментарно диалогов «Аглафон» и «Ксенон», посвященных критике Оригена (см. Phot. Codd. 234–235).

Латинская патристика доникейского периода, ведущие представители которой имели не столько философское, сколько юридическое и риторическое образование и родились или жили в Сев. Африке, представлена такими авторами, как: Минуций Феликс (1-я пол. 3 в.), написавший апологетический диалог «Октавий»; Тертуллиан (150/170–220/240), наиболее значительный латинский богослов этой эпохи, в начале 3 в. примкнувший к секте монотанистов, а позднее основавший собственную секту, автор большого корпуса произведений, включающего апологетические («К язычникам», «Апологетик» и др.), полемические («Против Маркиона», «Против Гермогена» и др.), теологические («О плоти Христа», «О душе» и др.) и нравственно-дидактические («К мученикам», «О зрелищах» и др.) сочинения; епископ и мученик Киприан Карфагенский (200/210–258), оставивший ряд еклесиологических и нравственно-дидактических трудов; Арнобий (ок. 240 – до 311), первоначально противник христианства, обратившийся в нач. 3 в. и написавший апологетический трактат «Против язычников» в 7 кн.; Лактанций (250/260 – после 325), ученик Арнобия, автор трактатов «О творении Божьем», «Божественные установления» и др. В Риме крупным богословом этого периода был Новациан (190/210 – ок. 257), бывший стоик, написавший среди прочего важный теологический трактат «О Троице».

Для доникейского богословия в целом был характерен субординационизм, т. е. представление об иерархическом соотношении трех лиц божества, при котором Бог-Сын и Бог-Дух ставились ниже Бога-Отца. Возникшее в 4 в. арианство, главными представителями которого были Арий (ок. 280–336), Аэций (ум. в 367) и его ученик Евномий (ум. ок. 395), приписывало Сыну и Духу тварный статус. В полемике с арианством на Вселенских соборах в Никее (325) и Константинополе (381) был сформулирован тринитарный догмат, утверждавший тождество божественной природы в трех равных

и реально существующих ипостасях. В греческой патристике наибольший вклад в этот догматический процесс внесли Афанасий Великий (ок. 295–373), александрийский епископ, отстаивавший единосущие Сына Отцу, автор таких сочинений, как «Против язычников», «О воплощении», «Житие св. Антония» и др., и т. н. великие каппадокийцы, создавшие классический вариант тринитарного учения: Василий Великий (329–379), епископ Кесарии Каппадокийской, автор трактата «Против Евномия», «Бесед на Шестоднев» и др.; его брат Григорий Нисский (ок. 331 – после 394), философски одаренный мистик, разделявший гипотезу Оригена об апокатастасисе, автор сочинений «Об устройении человека», «О жизни Моисея», «Диалог о душе и воскресении» и др.; Григорий Назианзин, или Богослов (329–390), оратор и поэт, среди сочинений которого особенно важны пять «слов», т. е. речей о богословии (Ог. 27–31). Крупными представителями греческой патристики 4 в. были также *Евсевий Кесарийский* (ок. 260–339), поклонник Оригена, сторонник умеренного субординационизма и основатель церковной историографии, написавший «Хронику», «Церковную историю», апологетические трактаты «Приуготовление к Евангелию», «Доказательство Евангелия» и др.; Кирилл Иерусалимский (ок. 318–387), автор катехетических речей; Епифаний Кипрский (ок. 315–403), написавший ересеологический труд «Панарион» (букв.: «Ящик с лекарствами»); *Немесий Эмесский* (ум. ок. 400), чей трактат «О природе человека» является важным источником по античной философской антропологии. К значительным неортодоксальным богословам 4 в. принадлежат Маркелл Анкирский (ум. ок. 374) и Аполлинарий Лаодикийский (ок. 310–392).

Появившееся в 4 в. монашество, у истоков которого стояли Павел Фивейский и Антоний Великий (2-я пол. 3 в. – 1-я пол. 4 в.), породило традицию духовно-аскетической литературы на греческом и коптском языках, представленной такими авторами, как Пахомий Великий (292–346), оригенист Евагрий Понтийский (346–399), Нил Анкирский (ум. ок. 430), а также анонимным сборником «Изречений отцов», «Духовными беседами», традиционно приписывавшимися Макарию Египетскому (ок. 300–390), и др. Иоанн Кассиан (ок. 365–430/435) перенес этот жанр на латинский Запад. К 4–5 вв. относится и расцвет т. н. Антиохийской богословской школы, для которой в противоположность александрийской была характерна ориентация на буквальное и историческое толкование Библии. Основателем Антиохийской школы считается издатель библейского текста и мученик Лукиан (ок. 250–312), оказавший сильное влияние на ариан, а главными представителями – критик оригеновского аллегоризма Евстафий Антиохийский (1-я пол. 4 в.), крупные экзегеты и теологи Диодор Тарсийский (ум. в 392) и Феодор Мопсуестийский (350/355 – ок. 428), чьи сочинения ввиду посмертного осуждения дошли преимущественно во фрагментах, выдающийся церковный проповедник Иоанн Златоуст (344/354–407) и Феодорит Кирский (393–457/466), автор «Церковной истории», апологии «Врачевание эллинских недугов», ересеологического труда «Свод еретических басен» и др. Противостояние александрийской и антиохийской школ проявилось также в христологических спорах 1-й пол. 5 в. о соотношении божественной и человеческой природ в личности Христа. Выходец из антиохийской школы, константинопольский патриарх Несторий (ок. 381–451), подчеркивая челове-

скую природу Христа, основал учение, согласно которому двум природам во Христе соответствуют две ипостаси. Монофизитство, противоположное богословское течение, фактически утверждало поглощение человеческой природы Христа божественной, т. е. одну природу в одной ипостаси. Лидером антинесторианской партии был еп. Кирилл Александрийский (ум. 444), плодовитый экзегет и теолог, порой допускавший монофизитские высказывания, среди прочего – автор полемического трактата против имп. Юлиана (Отступника). Догматический процесс на Вселенских соборах в Эфесе (431) и Халкидоне (451) привел к формулировке христологического догмата, согласно которому во Христе две природы, божественная и человеческая, «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно» сочетаются в одной ипостаси.

В латинской патристике этого периода наиболее важную роль играли такие писатели, как Иларий Пиктавийский (ок. 315–367), самый значительный противник арианства на Западе, автор догматических, полемических и экзегетических сочинений («О Троице», «О соборах» и др.); *Марий Викторин* (ок. 280–363), переводчик неоплатоников Плотина и Порфирия на латинский язык, писавший грамматические, риторические и логические трактаты, а после обращения в христианство уже в зрелом возрасте – богословские произведения преимущественно антиарианской направленности; Амвросий Медиоланский (333/340–397), епископ Милана, выдающийся церковный политик, оставивший экзегетические, догматические, морально-аскетические сочинения («О вере», «Об обязанностях священнослужителей» и др.) и множество гимнов; *Августин* (см.); Иероним Стридонский (345/348 – ок. 420), создатель Вульгаты, классического перевода Библии на латынь, экзегет и полемист; Лев Великий, папа в 440–461, давший образцовую формулировку ортодоксальной христологии.

Послехалкидонское развитие христианской догматики, закрепленное на V и VI Вселенских соборах в Константинополе (553 и 680–681), а также VII Вселенском соборе в Никее и Константинополе (787), было связано преимущественно с уточнением христологии, в частности – с отвержением монофелитства, учения о единой воле во Христе, а также с иконоборческими спорами, в которых победили сторонники почитания икон. На патристику этой эпохи большое влияние оказали т. н. «Ареопагитики», известный с нач. 6 в. корпус текстов («Мистическое богословие», «Об именах Божиих», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии», 10 писем), автором которого считался Дионисий Ареопагит, согласно традиции – слушатель апостола Павла (Деян. 17: 34) и первый епископ Афин (Eus. Hist. Eccl. IV 23, 3). Эти сочинения, в которых апофатический мистицизм сочетается с иерархической концепцией универсума, написаны под сильным влиянием неоплатонизма *Прокла*. На роль их возможного автора современные исследователи предлагали широкий спектр кандидатов от *Аммония Саккаса* до Петра Ивера (412–488) или Севера Антиохийского (465–538). Некоторые сложности, связанные с наличием в ту эпоху нескольких известных персоналий с тем же именем, существуют также с идентификацией личности Леонтия Византийского (ок. 475–543), оригениста, внесшего существенный вклад в развитие христологии; согласно его учению, общей ипостасью для божественной и человеческой природ во Христе является вторая ипостась Троицы. Крупнейшим представителем данного периода патристи-

ки был Максим Исповедник (ок. 580–662), главный противник монофелитства и создатель масштабной теологической системы, отраженной в сочинениях «Вопросоответы к Фалассию», «Изъяснение трудных мест в словах св. Григория Богослова» и др. Такие авторы, как Иоанн Лествичник (датировка проблематична: ок. 525–600 или 579–649), авва Дорофей (ум. ок. 620), Иоанн Мосх (ок. 550–619/634), Софроний Иерусалимский (560–638), Анастасий Синаит (ок. 640–700) и др., продолжали традиции духовно-аскетической литературы. Последним великим отцом эпохи Вселенских соборов был уроженец Сирии Иоанн Дамаскин (ок. 675–749), известный как защитник иконопочитания и образцовый догматист, в систематическом виде подытоживший предшествующую богословскую традицию в сочинении «Источник знания», состоящем из трех частей («Философские главы», «О ста ересях», «Точное изложение православной веры»).

В латинской патристике наиболее крупными писателями этого периода были *Боэций* (см.); Кассиодор (ок. 490–583), приближенный остготских правителей Рима, историк, экзегет и богослов, в трактате «Наставления в науках божественных и человеческих» изложивший программу образования, которая стала классической для Средних веков; Григорий Великий (ок. 540–604), папа с 590, церковный политик, борющийся за приоритет Рима, и автор влиятельных нравственно-дидактических сочинений; Исидор Севильский (ок. 560–636), написавший энциклопедический труд «Этимологии», источник сведений по различным областям знания для всего латинского Средневековья, «Сентенции», изложение христианской догматики и этики, и др.; Беда Достопочтенный (ок. 673–735), разносторонний автор родом из Англии, более всего известный своей «Церковной историей англов». Неразрывно связан с традицией патристики и живший уже в 9 в. Иоанн Скотт Эриугена (ок. 810–877), чье значение заключается не только в самостоятельном теологическом творчестве («О разделении природ», «О божественном предопределении» и др.), но и в переводе на латынь сочинений греческих отцов (Григория Нисского, Максима Исповедника и «Ареопагитик»).

Существовала также значительная традиция сирийской патристики, в большей степени ориентированная на создание духовно-аскетических и мистических сочинений, причем зачастую в поэтической форме, чем на абстрактную теологическую спекуляцию, и представленная такими именами, как: Афраат Персидский Мудрец (260/275 – ок. 345), Ефрем Сирийский (ок. 306–373), Иоанн Апамейский (1-я пол. 5 в.), Исаак Сирийский (7 в.) и др.

Изд.: Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. P., 1844–1864; Series Graeca. P., 1857–1866; Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. W., 1864–; Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Lpz.; B., 1897–; Sources Chrétiennes. P., 1942–; Corpus Christianorum (Series Latina; Series Graeca). Turnhout, 1953–;

Справ. лит.: Bibliographia patristica. Internationale patristische Bibliographie. Hrsg. v. W. Schneemelcher und K. Schäferdiek. B., 1956–; Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. Ed. J. Allenbach et al. Vol. 1–7. P., 1975–; Clavis Patrum Graecorum. Ed. M. Geerard. Vol. 1–5. Tourn., 1974–1987; Clavis Patrum Latinorum. Ed. E. Dekkers, A. Gaar. Steenbrugis, 1995³; Dictionnaire de théologie catholique. Sous la direction de A. Vacant, E. Mangenot, E. Amann. T. 1–15. P., 1923–1950; Das Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. Hrsg. v. Th. Klauser u. a. Stuttg., 1950–; Theologische Realenzyklopädie. Hrsg. v. G. Müller u. a. Bd. 1–36. B., 1977–; Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane.

A cura di A. Di Berardino. Vol. I–III. Casale Monferrato, 1983–1988 (пер.: Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien. P., 1990; Encyclopedia of the Early Church. Camb., 1991 (нов. изд.: Nuovo Dizionario patristico e di antichità cristiane. Vol. I (A – E). Genova, 2006); Lexikon der Antiken Christlichen Literatur. Hrsg. v. S. Döpp, W. Geerlings. Freib./Breis., 1999; Православная энциклопедия в 25 т. М., 2002–).

Лит.: *Harnack von A.* Das Wesen des Christentums. Lpz., 1900 (рус. пер.: Раннее христианство. М., 2001. Т. 1, с. 7–176); *Idem.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I–III. Tüb., 1931–1932³ (ND. 1964); *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. Bd. 1–5. B., 1902–1931 (repr. Darmst., 1962); *Prestige G. L.* God in Patristic Thought. L., 1936 (1975); *Campenhansen von H. F.* Die griechischen Kirchenväter. Stuttg., 1955; *Idem.* Lateinische Kirchenväter. Stuttg., 1960; *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. Camb. (Mass.), 1956 (1970³); *Daniélou J.* Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. 1–3. P., 1958–1978; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. L., 1960 (Peabody, Mass., 2004); *Wiles M.* The Christian Fathers. N. Y., 1966; *Idem.* The Making of Christian Doctrine. Camb., 1967; The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A. H. Armstrong. Camb., 1967; *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 1–3. Chic.; L. 1971–1978; *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freib.; Basel; W., 1980⁹; *Quasten J., Di Berardino A.* et al. Patrologia. Vol. I–IV. Westminster, 1986³ (1995; Allen, Texas, 1997); Patrologia IV. I Padri latini (secoli V–VIII). Genova, 1996; Patrologia V. I Padri orientali (secoli V–VIII). Genova, 2000; *Adam A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. 1. Die Zeit der Alten Kirche. Gütersloh, 1992⁶; *Drobner H. R.* Lehrbuch der Patrologie. Freib., 1994; *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 1–4. СПб., 1907 (репр. М., 1994); *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979; *Киприан (Керн)*, архимандрит. Патрология. Т. 1. М., 1996; *Сидоров А. И.* Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996; *Мейендорф И.*, протоиерей. Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001; *Он же.* Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. М., 2001; *Столяров А. А.* Патрология и патристика. М., 2001; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV века. М., 2004; *Фокин А. Р.* Латинская патрология. Т. 1. М., 2005.

II. Отношение отцов Церкви к античной философии. Влияние философских школ на патристику. Единственное и при этом негативное использование термина «философия» в Новом Завете (Кол. 2:8), по мнению ряда современных комментаторов, может и не иметь в виду античную философскую традицию. Но в 1 Кор. 1:17–30 (ср. 2:4–7), где ап. Павел противопоставляет «юродство проповеди» «мудрости мира сего», он явно подразумевает в т. ч. и противопоставление христианства и эллинизма (ср. 1 Кор. 1:22–23). В апокрифической литературе термин «философия», напротив, используется как обозначение одной из христианских добродетелей (Acta Thom. 139, 19. 34), а апологеты 2 в. уже применяют его к самому христианскому учению (Melit. Fr. 1, 3 Perler = Eus. Hist. Eccl. IV 26, 7; Just. Dial. 8, 1; 2 Apol. 12, 5; Tatian. 31, 1; 31, 5). Однако в отношении христианских отцов к античной философии можно говорить о двух противоположных тенденциях. С одной стороны, такие авторы, как Юстин Мученик, Климент Александрийский и др., находят в ней элементы истины, наличие которых объясняется ими как: 1) результат предварительного откровения, данного язычникам самим Богом, по аналогии с Ветхим Заветом, данным иудеям; соответственно, философы уподобляются пророкам (напр., Clem. Strom. VI 5, 41–42; VI 8, 67; ср. I 2, 20, 2; VII 2, 6, 4); 2) результат естественного откровения, т. е. частичного познания истины самим человеческим разумом, которое возможно благодаря родству последнего с божественным Логосом (Just. 1 Apol. 13, 2–6; 2 Apol. 8, 1–2; 10, 2; 10, 8); 3) прямое заимствование из Ветхого Завета, в частности – самим Платоном во время египетского

путешествия (напр., Just. 1 Apol. 44, 7–10; Hippol. Ref. 9, 27; Clem. Protr. 6, 70, 1; Суг. С. Jul. 1, 19–20. 40; Eus. Pr. Ev. X–XI в целом). Последний вариант – т. н. теория заимствования – был особенно популярен и использовался уже эллинистическими иудейскими апологетами (напр., Аристобулом – см. Eus. Pr. Ev. XIII 12, 1 и 4; ср. Philo. Spec. leg. IV 61; LA I 108; Jos. Flav. С. Ар. 2, 255–259), хотя со временем стал вызывать определенные сомнения (ср. Aug. Civ. D. VIII 11). Предпосылкой этой теории было утверждение, что Моисей древнее Гомера и Платона, т. е. иудейская традиция древнее греческой (Philo. Aetern. 19; Jos. Flav. С. Ар. 1 passim; Tatian. 35–42).

Кроме того, в контексте сближения античной философии и христианского учения некоторых философов либо причисляли к христианам, либо рассматривали как сознательно симпатизирующих христианству. К примеру, Юстин называет христианами Сократа и Гераклита (1 Apol. 42, 3); Минуций Феликс, перечислив античных сторонников философского монотеизма, заключает: «Кто угодно сочтет, что либо теперь христиане являются философами, либо философы уже тогда были христианами» (Oct. 20); а в целом антифилософски настроенный Тертуллиан утверждает, что Сенека часто разделяет христианские взгляды (De an. 20; ср. Hier. Adv. Jov. 1, 49). Возникает подложная переписка Сенеки с ап. Павлом, впервые упоминаемая Иеронимом Стридонским в кон. 4 в. (Hier. De vir. ill. 12), а также легенда о дружбе Филона Александрийского с апп. Петром и Марком и его крещении ап. Иоанном (Eus. Hist. Eccl. II 17; Hier. De vir. ill. 11; [Proch.] Act. Joann. 18; но ср. Phot. Cod. 105, где говорится о последующем разрыве Филона с христианством, что напоминает аналогичную легенду о Порфирии, изложенную у Сократа Схоластика в Hist. Eccl. III 23, 114 sq. Bright). Впрочем, даже позитивное отношение к философии предполагало, что ей отводится исключительно служебная роль, а из философской традиции должно быть отображено только то, что приемлемо с христианской точки зрения (Clem. Strom. I 5, 30–32; Orig. Phil. 13, 1; Jo. Dam. Cap. phil. Praef. 43 sq. Kotter).

Основными элементами противоположной тенденции в христианской мысли, представителями которой являлись Татиан, Гермий, Тертуллиан и др., были: 1) резкое отвержение античной философии, да и философского мышления вообще, с позиций радикального фидеизма, напр., в классическом месте из Тертуллиана: «Итак: что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви? что еретики – христианам? Наше установление – с портка Соломонова, а он и сам передавал, что “Господа должно искать в простоте сердца” (Прем 1:1). Да запомнят это все, кто хотел сделать христианство и стоическим, и платоническим, и диалектическим. В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины – после Евангелия» (De praescr. 7 – пер. А. А. Столярова; ср. Apol. 46); 2) указание на содержательную пустоту формально изощренной философской мысли по контрасту с бесхитростной, но спасительной христианской верой (Ath. Leg. 11; Tert. De test. an. 1; Bas. Caes. Hexam. 3, 8; Gr. Naz. De vita sua, 1030–1037 Jungck; Or. 7, 20, 5 Boulenger; Or. 32, 25 PG 36, 201–204; Ambr. De fide 1, 5, 41–42; 1, 13, 84; De incarn. 9, 89), которая покорила себе весь мир, тогда как философия либо убедила лишь немногих (Orig. С. Cels. VI 2), либо вообще целиком ушла в прошлое (излюбленный мотив Иоанна Златоуста – ср. In Matth. PG 57, 392; In Jo. PG 59, 31–32; In Acta Apost. PG 60, 47–48; In Rom. PG 60, 407; In 1 Cor. PG 61, 34 и др.); 3) подчеркивание разнообразия и противоре-

чивости мнений различных философских школ как существенного недостатка философской традиции (ср. Just. Dial. 2; Clem. Strom. I 13, 57, 1. 6), а то и аргумента против философии вообще (Tatian. 25; [Just.] Cohort. 5B–6A; 7B Morel и др.; Theoph. Ad Aut. 3, 3; Arn. Adv. gent. 2, 56; Lact. Div. inst. 5, 3; Eus. Pr. Ev. XIV 2; Jo. Chr. In Rom. PG 60, 414A). Это центральная мысль «Осмеяния языческих философов» Гермия, имеющая аналоги и в самой античной традиции, прежде всего – у Лукиана («Гермотим», «Продажа жизней» и др.); 4) негативная версия теории заимствования, трактовавшая усвоение библейских истин в греческой традиции как воровство, следствием которого было их неверное понимание и даже сознательное искажение, вызванное тщеславием философов (Tatian. 40; Theoph. Ad Aut. 2, 12; Tert. Apol. 47; Hippol. De univ. Fr. 3 Malley), а также их страхом перед общественным мнением (напр., Платон, постигнув под влиянием Библии истину монотеизма, пошел на компромисс с традиционным политеизмом из боязни повторить судьбу Сократа – ср. [Just.] Cohort. 20CD Morel и др.; Orig. C. Cels. IV 39; Jo. Chr. In 1 Cor. PG 61, 63D–64A; Cyr. C. Jul. 1, 48; Theod. Graec. aff. cur. 2, 38). Встречается и схожая версия концепции естественного откровения (Tert. De an. 2); 5) интерпретация античной философии как источника ересей, особенно распространенная в ересеологической литературе (Tert. De praescr. 7; Iren. Adv. haer. 2, 14; Hippol. Ref. 1, prol. 1, 8. 11; 1, 26, 4; 6, 21). Философы в этом случае оказывались «патриархами еретиков» (Tert. Adv. Herm. 8; De an. 3), а сами философские школы фигурировали в изложении истории еретических учений как ее составная часть (напр., Hippol. Ref. 1; Eriph. Panar. I, p. 183–187 Holl; Jo. Dam. De haer. 5–8); 6) допущение того, что за деятельностью философов стоит дьявольское внушение (напр., Tert. De an. 1 – о Сократе; Jo. Chr. In Acta Apost. PG 60, 48 – о Платоне); 7) моральное третирование знаменитых философов как людей безбожных и порочных (Gr. Naz. Or. 4 (C. Jul. 1), 72; Jo. Chr. In Acta Apost. PG 60, 260; De Bab. 49 Schatkin; Theod. Graec. aff. cur. 12, 70–71).

Конкретная оценка различных философских школ дифференцировалась в зависимости от приписываемой им степени близости к христианской истине. На первом месте чаще всего оказывался платонизм (ср. Min. Fel. Oct. 19; Aug. Civ. D. VIII 5). При этом на христианских отцов влиял не столько сам Платон, сколько средние платоники, а позднее – Плотин и Порфирий (в случае с Августином и «каппадокийцами») или Прокл (в случае с «Ареопагитиками»). Фундаментальное влияние платонизма проявлялось прежде всего в усвоении базовой дихотомии истинно сущего и становления или умопостигаемого и чувственного мира (напр., Ath. Leg. 15, 1; Orig. C. Cels. VII 45–46; Eus. Pr. Ev. XI 9; Theod. Graec. aff. cur. 2, 33–35). Эта платоническая установка казалась христианским авторам настолько связанной с самой сущностью христианства, что они обнаруживали в ней предвосхищение христианской истины и объясняли посредством теории заимствования. Примером здесь может служить расхожая интерпретация Исх. 3:14 («Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий»), в контексте которой выражение «Сущий» (*ὁ ὢν*) понималось как доказательство того, что Богу присущи онтологические характеристики платонического истинно сущего (*τὸ ὄν*) ([Just.] Cohort. 20C–21C Morel; Eus. Pr. Ev. XI 9 – с прямой ссылкой на «Тимей» 27d–28a; Orig. Orat. 24, 2; Hil. Pict. De Trin. 1, 5; Aug. Civ. D. VIII 11). В целом, спекулятивно-теологическая концепция Бога как трансцендентного, бесстрастного,

бестелесного и совершенного Абсолюта сформировалась в христианском богословии при существенном участии платонизма. Сами же христианские отцы усматривали параллель между христианской Троицей и триадическими концепциями платоников (Clem. Strom. V 14, 102, 4–103, 1; Eus. Pr. Ev. XI 20; Didym. De Trin. (sp.) PG 39, 760–761; Cyr. C. Jul. 1, 45. 47; 8, 270), хотя говорить об объективном влиянии платонизма на христианский тринитаризм следует, скорее, применительно к конкретным аспектам тринитарной теории у тех или иных авторов (ср., напр., оригеновское обозначение Логоса термином *δεύτερος θεός*, т. е. «второй Бог» (C. Cels. V 39), в духе Нумения – fr. 11; 15; 21 Des Places). Платоническая онтология (Plat. Resp. 546a; Tim. 41ab; Philo. Decal. 58; ср. Just. Dial. 5, 4) повлияла также на христианскую концепцию тварного бытия, согласно которой тварь, обладая началом, неизбежно изменчива и тленна (Ath. Leg. 19, 1; 30, 4; Min. Fel. Oct. 21; 34; Theoph. Ad Aut. 2, 4; Orig. Princ. II 9, 2; IV 4, 8; Jo. Dam. Exp. fide 1, 3; C. Man. 24), но сохраняет существование по воле Бога (Iren. Adv. haer. 2, 34, 2–3; Athan. C. Gent. 41; C. Ar. 1, 58 PG 26, 133A). Широко заимствовалась патристикой характерная для платонизма той эпохи концепция идей творения в Логосе или божественном Уме (Clem. Strom. IV 25, 155, 2; V 11, 73, 3; Orig. C. Cels. VI 64; In Joann. 1, 19, 113–114; Aug. De div. qu. 46, 2; [Dionys.] De div. nom. 5, 8). Практически параллельно в христианской и платонической традиции развивается привативная теория зла как небытия или отсутствия предполагаемого блага (Gr. Nyss. Dial. PG 46, 101A; Aug. Conf. 3, 7, 12; 7, 12, 18; [Dionys.] De div. nom. 4, 19–35; Max. Conf. Quaest. ad Thal. 209–219 Laga-Steel; ср. Plot. Enn. I 8, 11; III 2, 5). Тезис о нематериальности души (если учитывать распространность стоической альтернативы) был выбором в пользу платонической психологии (Orig. Princ. I 1, 7; C. Cels. VII 32; Gr. Nyss. Dial. PG 46, 29A; Nem. De nat. hom. 2, 33–184 Einarson – с опорой на Аммония Саккаса и Нумения). Платонический компонент ощутим и в христианской аскетической этике, сочетающей бегство от чувственного мира и телесных удовольствий (Clem. Strom. IV 23, 148, 1–2; Athan. C. Ar. 3, 53 PG 26, 432C; Bas. Caes. Ad juv. 9, 61 sq. Boulenger; Serm. de mor. PG 32, 1348D–1349A; Gr. Nyss. Dial. PG 46, 85–88; Theod. Graec. aff. cur. 12, 19–23) с трансцендентным устремлением к «уподоблению Богу» (Clem. Strom. II 19, 100, 3–4; IV 23, 148, 1–2; Orig. Princ. III 6, 1; Theod. Graec. aff. cur. 11, 9–10; ср. Plat. Theaet. 176ab). Помимо этих общих тенденций было много доктринальных влияний более частного порядка (педагогическая концепция наказания у Климента Александрийского и Оригена; принципы функционирования духовной иерархии в «Ареопагитиках» в духе Прокла, и др.).

С другой стороны, исходя из космологического креационизма, т. е. учения о творении мира из небытия, христианские отцы отвергали восходящую к «Тимею» концепцию создания мира как оформления вечной материи демиургом (Athan. De incarn. 2, 3–4; Bas. Caes. Hexam. 2, 2; Gr. Nyss. Dial. PG 46, 121–124; Theod. Haer. fab. comp. PG 83, 464) хотя в то же время обычно принимали представление о бесформенности материи (напр., Ath. Leg. 5, 2 (*ἡ πανδεχῆς ὕλη*); Clem. Strom. V 14, 89, 5–90, 1), а также ее упорядочивании при помощи «эйдосов» (напр., Ath. De res. 3, 2; Orig. In Joann. 1, 19, 115). С позиций психологического креационизма, т. е. учения о сотворении Богом индивидуальной души одновременно с телом, или традиционизма, согласно которому души происходят друг от друга по аналогии с телами, обычно от-

вергались платонические доктрины предсуществования души и метемпсихоза (Tert. De an. 4; 23–24; 28–31; Iren. Adv. haer. 2, 33–34; Orig. In Matth. 13, 1–2 (о метемпсихозе); Eus. Pr. Ev. XIII 15–16; Gr. Nyss. Dial. PG 46, 108–117; Theod. Graec. aff. cur. 11, 34–41). В антропологии платонизм отождествлял сущность человека с душой, а христианство видело в нем неразрывное единство души и тела (напр., Ath. De res. 18; 25; Iren. Adv. haer. 5, 6; Aug. Civ. D. XIII 24). Соответственно, если платоники негативно оценивали тело и часто усматривали источник зла в материи (хотя, напр., Прокл критикует такой подход в De mal. subs. 30–37), то христианские авторы заявляли, что ни тело, ни материя сами по себе не являются злом (Orig. C. Cels. III 42; IV 66; Theod. Graec. aff. cur. 4, 46–48; [Dionys.] De div. nom. 4, 28, где, впрочем, вероятно влияние Прокла). Кроме того, критикуя традиционный политеизм, христианские отцы вступали в конфликт с платонической религиозностью, допускавшей почитание не только абсолютного божества, но и низших богов и демонов (Eus. Pr. Ev. XIII 14; Orig. C. Cels. VIII passim; Aug. Civ. D. VIII–IX passim). Встречалась и критика политического учения Платона, в особенности – общности жен в платоновском государстве и т. п. (Eus. Pr. Ev. XIII 19; Jo. Chr. In Matth. PG 57, 18–19; In Acta Apost. PG 60, 48; In 1 Cor. PG 61, 36; Theod. Graec. aff. cur. 9, 37–56). Отдельные представители патристики принимали ряд платонических доктрин, отвергавшихся большинством отцов. Например, Юстин Мученик, по-видимому, еще допускает творение из материи, а не из ничего (1 Apol. 10, 2; 59, 1–5; 67, 7); Ориген (см.) и Немесий (De nat. hom. 2, 444–515 Einarson) разделяют концепцию предсуществования души; платоник Синесий в нач. 5 в. стал христианским епископом, вероятно по-прежнему принимая предсуществование души и отвергая конец света, а также воскресение тела, во всяком случае, в общепринятом смысле (Epist. 105, 86–91 Hercher).

Стоицизм также нередко рассматривался отцами как близкое христианству учение, особенно – в этике (ср. Hier. In Isaiam 4, 11 PL 24, 147D), о чем, в частности, свидетельствуют несколько адаптаций «Энхиридиона» Эпиктета, самая известная из которых приписывалась Нилу Анкирскому. В этической теории влияние на патристику оказали такие стоические концепции, как редукция блага и зла к добродетели и пороку и, соответственно, независимость счастья от наличия или отсутствия телесных и внешних благ (Clem. Paed. 2, 12, 121, 3; Strom. V 14, 96, 5–6; Orig. C. Cels. II 41; IV 66; VI 54–55; Gr. Naz. Epist. 32, 7 Gallay; Jo. Dam. Exp. fide 4, 19 (92); C. Man. 15); связанное с этим представление о добродетели как самоцели, к которой нужно стремиться не ради награды и не из страха перед наказанием (напр., Clem. Strom. IV 22, 135–136; IV 23, 147, 3–4); идеал апатии или бесстрастия (Strom. VI 9, 74, 1; VI 13, 105, 1; Gr. Nyss. In Cant. cant. Vol. 6, p. 198–199 Langerbeck; Evagr. Pont. Pract. cap. 2; 33; 53; 56 и др.; Max. Conf. Quaest. ad Thal. 55, 200 sq. Laga-Steel; Cap. de car. 2, 25. 34; 4, 58); теории «естественных» или «общепринятых» понятий добра и зла (*φυσικαί* или *κοινὰ ἔννοιαι*), а также естественного закона, подчеркивавшие натуралистические корни морали, хотя уже в теонном контексте (Just. Dial. 93; 2 Apol, 14; Clem. Strom. II 19, 101, 1; V 14, 95, 1; Orig. Phil. 9, 2; C. Cels. I 4–5; III 40; VIII 52; In Matth. 10, 2); и ряд других (напр., идея взаимозависимости добродетелей, согласно которой можно обладать только всеми добродетелями сразу – ср. Gr. Nyss. Or. cat. mag. 20 Srawley; представление, что *συγκατάθεσις*, т. е. «согласие» с внешними

впечатлениями, находится в нашей власти, используемое как довод в пользу свободы воли – ср. Orig. Princ. III 1, 4). Христианские богословы заимствовали популярные аргументы стоической теодицеи (напр., Lact. Div. inst. 5, 7; 7, 5 – существование зла необходимо для существования блага и возможности его познать; Orig. Phil. 26, 5; Hom. Num. 9, 1; Hom. Gen. 1, 10 – несчастье есть повод для реализации добродетели; ср. в этой связи Min. Fel. Oct. 36–37, где перефразируется «О провидении» Сенеки), а также усматривали сходство между стоическим и христианским антропоцентризмом (Orig. C. Cels. IV 74; Lact. Div. inst. 7, 4, 7; De ira 13; Ambr. De off. 1, 28) или между стоической концепцией эпикуросиса (мирового пожара) и христианским учением о конце света и воскресении (Just. 1 Apol. 20, 4; 60, 8; Clem. Strom. V 1, 9, 4; Hippol. Ref. 1, 21; Min. Fel. Oct. 34; Orig. C. Cels. IV 12; Lact. Div. inst. 7, 23). В теологии влияние стоицизма проявлялось, к примеру, в концепции естественного познания Бога на основе наблюдения за упорядоченностью и красотой космоса (Aristid. Apol. 1, 1; Min. Fel. Oct. 17; Theoph. Ad Aut. 1, 5–6; Tert. De res. 3; Apol. 17; Orig. C. Cels. VIII 52) или в учении о Логосе (ср. Tert. Apol. 21), для раскрытия которого использовались стоические понятия *λόγος σπερματικός*, т. е. «семенной логос» (Just. 1 Apol. 8, 1–3; 2 Apol. 13, 3), или *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικός*, т. е. «внутреннее» и «внешнее слово» (Theoph. Ad Aut. 2, 10; 2, 22).

Вместе с тем даже в этике для христианских отцов оказывались неприемлемыми стоические представления об одинаковости добродетели у человека и Бога (Clem. Strom. VII 14, 88, 5; Theod. Graec. aff. cur. 11, 15), допустимости самоубийства (Lact. Div. inst. 3, 18) и др. У латинских отцов часто можно встретить, скорее, критическую реакцию на стоический моральный ригоризм (напр., Lact. Div. inst. 6, 14–15; Hier. Dial. с. Pelag. 1, 19 PL 23, 512C; 2, 6 PL 23, 542A; In Ez. 3, 9 PL 25, 91A; Aug. Civ. D. IX 4). Недостаток стоической морали обнаруживали также в том, что она приписывает добродетель заслугам человека, а не божественной благодати и таким образом способствует греху гордости (напр., Aug. Serm. 150, 8 (9); 348, 2 (3)). В теологии основным предметом христианской критики было стоическое учение о телесности Бога (Clem. Strom. I 11, 51, 1; V 14, 89, 2; Orig. C. Cels. I 21; III 75; IV 14; VI 71; Eus. Pr. Ev. XV 14–17; Aug. Civ. D. VIII 5), впрочем разделявшееся Тертуллианом (Adv. Prax. 7), который следовал за стоиками также в признании телесности души (Tert. De an. 5 sq.; De res. 17), в чем уже не был особенно одинок (ср. Arn. Adv. gent. 2, 26; Lact. Div. inst. 2, 10. 13 PL 6, 310A и 322A; возможно также в Iren. Adv. haer. 2, 19, 6; 5, 7, 1; Hippol. Ref. 10, 32). Кроме того, христианские авторы критиковали такие аспекты стоицизма, как пантеизм и детерминизм (Just. 2 Apol. 7; Clem. Protr. 5, 66, 3; Strom. II 101, 1; Orig. C. Cels. V 7; Aug. Civ. D. V 10), а также учение о космическом циклизме (Tatian. 6, 1; Orig. Princ. II 3, 4; C. Cels. IV 68; V 20; Bas. Caes. Hexam. 3, 8; Aug. Civ. D. XII 13; Nem. De nat. hom. 37, 76–99 Einarson).

В сравнении с платонизмом и стоицизмом влияние перипатетической школы, проявлявшееся преимущественно в области логики и физики, было довольно скромным (см. *Аристотелизм, Боэций, Иоанн Филопон*). Критика аристотелизма отцами концентрировалась на следующих доктринах, далеко не всегда восходящих к самому Аристотелю: ограниченность провидения надлунной сферой (Ath. Leg. 25, 6; Clem. Protr. 5, 66, 4; Hippol. Ref. 7, 19, 2; Ambr. De off. min. 1, 13; Theod. Graec. aff. cur. 6, 7) или заботой о целом,

а не об индивидах (Nem. De nat. hom. 42, 55–87 Einarson); смертность индивидуальной души (Tatian. 25, 2; Gr. Nyss. Dial. PG 46, 52A; Theod. Graec. aff. cur. 5, 47); допущение телесных и внешних благ и их значимости для счастья (Tatian. 2, 1–2; Clem. Strom. II 7, 34, 1; Gr. Naz. Ep. 32, 5–6 Gallay); вечность мира (напр., Lact. Div. inst. 2, 11; 7, 1; есть специальное сочинение Иоанна Филопона «О вечности мира против Аристотеля»). Аристотелевская логика стала для отцов образцом формально сложной, но содержательно пустой философии, которой противопоставлялась простая, «рыбацкая» вера (ср. Iren. Adv. haer. 2, 14, 5; Tert. De praescr. 7; Gr. Naz. Or. 23, 12). Вероятно, к 4–5 вв. относится полемическое сочинение «Опровержение некоторых аристотелевских мнений», которое традиция приписывала Юстину Мученику (см. также Eus. Pr. Ev. XV 1–13).

Наиболее негативную реакцию у христианских авторов вызывал эпикуреизм (ср., напр., Clem. Strom. VI 8, 67, 2, где учение Эпикура ставится в такое же отношение к остальным философским школам, как ереси к христианству). Эпикурейцев критиковали за атеизм и отрицание провидения (Clem. Protr. 5, 66, 5; Ambr. De off. 1, 13; Lact. Div. inst. 3, 17; Athan. De incarn. 2, 1–2), атомистическую теорию (см. отрывки из антиэпикурейского трактата Дионисия Александрийского «О природе» в Eus. Pr. Ev. XIV 23–27) и гедонистическую этику (Eus. Pr. Ev. XIV 21–22; Aug. Sermon. 150, 5 (6); Civ. D. V 20; C. Jul. 4, 3, 21; Theod. Graec. aff. cur. 11, 16–17). Порой гедонизм Эпикура трактовался вульгарно (Just. 2 Apol. 7, 3; 12, 5; 15, 3), но в других случаях христианские отцы отдавали должное личной умеренности Эпикура (Ambr. Ep. 63, 19; Hier. Adv. Jov. 2, 11; Gr. Naz. Carm. mor. 10 PG 37, 736–737). Нередко они использовали конкретные эпикурейские доктрины в своих целях (ср., напр., эпикурейскую классификацию удовольствий в Nem. De nat. hom. 17, 21–38 Einarson или опору на эпикурейский сенсуализм в Tert. De an. 17). В частности, одобрение могла вызывать эпикурейская критика языческой религии (Eus. Pr. Ev. IV 2, 13; IV 3, 14). Наряду с эпикуреизмом самой «безбожной» философской школой признавался скептицизм (ср. [Clem.] Hom. 13, 7, 4), общей критике которого (в академическом варианте) посвящен специальный трактат Августина «Против академиков» (см. тж. Min. Fel. Oct. 38; Clem. Strom. VIII 5, 15–16; Eus. Pr. Ev. XIV 5–6. 18; Lact. Div. inst. 3, 4–6).

Лит.: Hatch E. The Influence of Greek Ideas on Christianity. L., 1888 (N. Y., 1957); Gronau K. De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque, Platonis imitatoribus. Gött., 1908; *Idem*. Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. Lpz., 1914; Meifort J. Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus. Tüb., 1928; Cherniss H. F. The Platonism of Gregory of Nyssa. Berk., 1930 (1970); Stelzenberger J. Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Münch., 1933 (Hldh., 1989); Arnou R. Platonisme des pères, – DThC, 12, 1935, col. 2258–2392; Lazzati G. L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani. R., 1938; Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. P., 1944; *Idem*. Message évangélique et culture hellénistique aux II-e et III-e siècles. Tournai, 1961 (1990); Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1–2. Gött., 1949 (1991⁶); Merki H. Homoiiosis theo. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freib. (Schw.), 1952; Sciacca M. F. Saint Augustin et le néoplatonisme. Louvain; P., 1956; Spanneut M. Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clement de Rome à Clement d'Alexandrie. P., 1957; Waszink J. H. Der Platonismus und die christliche Gedankenwelt, – ENTRETIENS 3. Recherche sur la Tradition Platonicienne. Sept Exposes. Gen., 1957, p. 139–179; *Idem*. Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum, – VChr 19, 3, 1965, p. 129–162; Lilla S. R. C. Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement

of Alexandria's Ethics. R., 1961; *Idem.* Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxf., 1971; *Jaeger W.* Early Christianity and Greek Paideia. Camb. (Mass.) 1961; *Jungkuntz R. P.* Christian Approval of Epicureanism, – *ChurchHist* 31, 3, 1962, p. 279–293; *Idem.* Fathers, Heretics and Epicureans, – *JEH* 17, 1966, p. 3–10; *Dehnhard H.* Das Problem der Abhängigkeit des Basiliius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto. B., 1964; *Ivanka von E.* Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964 (1990); *Dodds E. R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Camb., 1965 (рус. пер.: *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время. СПб., 2003); *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. P., 1968; *Dörrie H.* Was ist «spätantiker Platonismus»? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, – *Theologische Rundschau* 36, 1971, S. 285–302 (= *Platonica minora.* Münch., 1976, S. 508–523); *Idem.* Die andere Theologie, – *Th&Ph* 56, 1981, S. 1–46; *Brunz J. E.* Philo Christianus: the Debris of a Legend, – *HThR* 66, 1973, 1, p. 141–145; *Joly R.* Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologues grecs du deuxième siècle. Brux., 1973; *Timothy H. B.* The early Christian apologists and Greek philosophy. Assen, 1973; *Meijering E. P.* Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie, – *VChr* 28, 1, 1974, p. 15–28; *Idem.* Orthodoxy and Platonism in Athanasius: Synthesis or Antithesis. Leiden, 1974; *Maas W.* Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. Münch. u. a., 1974; *Madec G.* Saint Ambroise et la philosophie. P. 1974; *Idem.* Saint Augustin et la philosophie. P., 1996; *Moreschini C.* Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno, – *ASNP* III, 4, 1974, p. 1347–1392; *Clark E. A.* Clement's use of Aristotle: the Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's refutation of Gnosticism. N. Y., 1977; *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition.* Ed. W. R. Schoedel, R. L. Wilken. P., 1979; *Armstrong A. H.* Plotinian and Christian Studies. L. 1979; *Idem.* Hellenic and Christian Studies. L., 1990; *Osborn E.* The Beginning of Christian Philosophy. Camb., 1981; *Neoplatonism and Early Christian Thought.* Essays in honour of A. H. Armstrong. Ed. by H. J. Blumenthal and R. A. Markus. L., 1981; *Neoplatonism and Christian Thought.* Ed. by D. J. O'Meara. N. Y., 1982; *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxf., 1982; *Pannenberg W.* The Appropriation of the Philosophical Concept of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology, – *Basic Questions in Theology.* Vol. 2. Philad., 1983, p. 119–183; *Wyrwa D.* Das christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. B.; N. Y., 1983; *Berchman R.* From Philo to Origen: Middle Platonism in Transition. Chico, California. 1984; *Whittaker J.* Studies in Platonism and Patristic Thought. L., 1984; *De Vogel C. J.* Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground? – *VChr* 39, 1, 1985, p. 1–62; *Rist J. M.* Platonism and its Christian Heritage. L., 1985; *Pépin J.* De la philosophie ancienne à la théologie patristique. L., 1986; *Frohnhofer H.* Apatheia tou theou: über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorius Thaumaturgos. N. Y., 1987; *Jagu A.* La Morale d'Épictète et le christianisme, – *ANRW* II 36. 3, 1989, p. 2164–2199; *Runtia D. T.* Festugière Revisited: Aristotle in the Greek Patres, – *VChr* 43, 1989, p. 1–34; *Colish M. L.* The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. Vol. 2. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century. Leiden, 1990; *Ferguson J.* *Hershbell J. P.* Epicureanism under Roman Empire, – *ANRW* II, 36, 4, 1990, p. 2257–2327; *Pilhofer P.* Presbuteron kreiton: Das Alterbeweis der jüdischen und christlichen Apologeten und seine Vorgeschichte. Tüb., 1990; *From Augustine to Eriugena.* Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of J. O'Meara. Ed. by F. X. Martin and J. A. Richmond. Wash., 1991; *Dillon J.* The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity. Aldsh., 1991; *Idem.* The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity. Aldsh., 1997; *Jones H.* The Epicurean Tradition. L., 1992; *Pelikan J.* Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. Yale UnPr., 1993; *Peroli E.* Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio. Mil., 1993; *Stead C. G.* Philosophy in Christian Antiquity. Camb., 1994; *Idem.* Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Aldsh., 2000; *Carabine D.* The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Louvain, 1995; *Ridings D.* The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. Göteborg., 1995; *Beierwaltes W.* Agostino e il neoplatonismo cristiano. Mil., 1995; *Idem.* Platonismus im Christentum. Fr./M., 1998;

Possekel U. Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian. Louvain, 2000; *Gavriliuk P.* The Suffering of the Impassible God: The Dialectics of Patristic Thought. Oxf., 2004.

III. Античные философы о христианстве. В рамках античной традиции какой-либо существенный интерес к христианскому мировоззрению практически не проявляется вплоть до 2-й пол. 2 в. н. э. (хотя имеются основания предполагать знакомство школьной философии уже с апостольской проповедью, ср. известное место из Деян. 17:17–34, в котором упоминаются «стоики и эпикурейцы» (*τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρείων καὶ Στωϊκῶν φιλοσόφων*)), слушавшие проповедь ап. Павла в афинской синагоге и задававшие ему вопросы.

Римские писатели 1-й пол. 2 в. видят в новой религии не более чем «суеверие» (*superstitio*, Suet. Nero, 16, 2; Plin. Jun. Ep. 10, 96, 8; Tac. Ann. 15, 44). Тацит (*Ibid.*) упрекает христиан в сектантской замкнутости, приписывая им «ненависть к человеческому роду» (ср. *Цельс*). Это обвинение усугублялось слухами о «фиестовых пирах» (*Θυέστεια δείπνα*) и «эдиповых связях» (*Οἰδιπόδειοι μίξεις*) (ср. Ath. Leg. 3, 1; Eus. Hist. Eccl. V 1, 14), якобы имевших место на тайных собраниях христиан (наряду с поклонением ослу или богу с ослиной головой – напр., Tert. Apol. 16). В частности, обвинения сексуального плана фигурировали в не дошедшей до нас речи Марка Корнелия Фронтонна, знаменитого ратора и учителя имп. Марка Аврелия (ср. Min. Fel. Oct. 9 и 31). Возможно, что на схожее представление о моральной развращенности христиан опирался и *Апулей* в «Метаморфозах» (9, 14), создавая образ порочной жены пекаря, являвшейся при этом последовательницей некоего монотеистического культа.

Не менее распространенным было обвинение христиан в атеизме (ср., напр., Ath. Leg. 3–30), исходившее в т. ч. и из философских кругов, как показывает пример киника Кресцента, чей конфликт с Юстином Мучеником в Риме (Just. 2 Apol. 3; Tatian. 19; Eus. Hist. Eccl. IV 16), возможно, способствовал мученической гибели последнего (ок. 165). С этой точки зрения христиан могли ставить в один ряд с эпикурейцами, как поступал маг и прорицатель Александр из Абонотиха (Luc. Alex. 25 и 38). Допускают также, что *Апулей* в «Апологии» (Apol. 56, 3–7), говоря о пренебрежении своего оппонента Эмилиана к традиционной религии, намекает на его христианство.

В то же время уже *Лукиан*, описывая христианскую общину, обманутую киником-шарлатаном Перегрином (Peregr. 11–13, 16), хотя и видит в христианах всего лишь доверчивых простаков, дает им более привлекательную моральную характеристику, свидетельствуя об их активной взаимопомощи и бесстрашии перед смертью. Также *Гален* в известном фрагменте из комментария на Платона, который цитирует арабский историк 14 в. Абульфед (Hist. Anteisl., p. 109 Fleischer) и кроме него ряд арабских и сирийских авторов, обращает внимание на соответствие христианского аскетизма и стойкости перед лицом смерти традиционному идеалу философского поведения. Это обстоятельство могло породить сомнения в обоснованности слухов о христианской аморальности (ср. Just. 2 Apol. 12, 1). С другой стороны, в стойкости христиан усматривали тот недостаток, что она не базируется на разумном суждении. Так, *Эпиктет* заявляет, что бесстрашие «галилеян» основывается исключительно на обычае или привычке (Diss. 4, 7, 6: *ὑπὸ ἔθους*), а Марк Аврелий видит в их готовности к смерти «голую воинственность» (Marc Aug. XI, 3: *ψιλήν*

παράταξιν – пер. А. К. Гаврилова; упоминание христиан в этом месте может быть позднейшей глоссой). Тот же Гален распространяет упрек в отсутствии рациональной обоснованности уже на все христианское учение, впрочем не особенно отчетливо различая христиан и иудеев, но обозначая их в совокупности как «последователей Моисея и Христа» (Puls. 2, 4; 3, 3).

Начиная со 2-й пол. 2 в. в античной философской традиции появляется ряд специальных антихристианских сочинений, свидетельствующих о том, что христианство уже воспринимается как феномен, заслуживающий серьезной и подробной критики. Исходит эта критика прежде всего от представителей наиболее жизнеспособной на тот момент платонической традиции – *Цельса*, *Порфирия* и имп. *Юлиана*. *Плотин*, почти не реагировавший на протоортодоксальное учение (но ср. возможные намеки на него в Enn. III 6, 6. 72; VI 8, 7 11–15 и др.), написал целый трактат против христианских гностиков (ср. Porph. V. Plot. 16), посвященный критике гностического мироотрицания (Enn. II 9). Минуций Феликс в диалоге «Октавий» дает образец критики христианства с позиций популярного скептицизма (Oct. 5–13), вкладывая ее в уста некоего Цецилия. Стандартные антихристианские аргументы (нетрадиционность и антисоциальный характер христианства, невозможность радикальных изменений в миропорядке) соседствуют здесь с указанием на недоступность религиозных предметов для человеческого познания и полемикой против учения о провидении.

Лактанций (Div. inst. 5, 2) упоминает двух критиков христианства, выступавших при дворе имп. Диоклетиана в нач. 4 в. накануне масштабного гонения. Один из них, автор антихристианского трактата в 3-х кн., характеризуется Лактанцием как мнимый философ, сочетающий богатство и роскошь с показным аскетизмом, – высказывалась гипотеза, что речь идет о Порфирии (см. Beatrice 1993, Schott 2005). Другим был губернатор Вифинии Гиерокл (ср. Lact. De mort. pers. 16), написавший сочинение «Правдолюбивое слово», известное также благодаря опровержению Евсевия Кесарийского («Против Гиерокла»). По мнению Евсевия, единственный оригинальный аргумент Гиерокла заключался в сопоставлении чудес Иисуса Христа и *Аполлония Тианского*, на основе которого делался вывод, что эллины в отличие от христиан поступают более разумно, не усматривая в способности творить чудеса доказательство божественности Аполлония (Eus. C. Hier. 2; ср. Lact. Div. inst. 5, 3). Не исключено также, что 18 аргументов *Прокла* в защиту вечности мира, цитируемые Иоанном Филопоном в трактате «О вечности мира против Прокла», были направлены против христианского креационизма.

Имели место и отдельные положительные реакции на те или иные аспекты христианства. В частности, самого Иисуса Христа могли рассматривать не только как мага и шарлатана (ср. *Цельс*), но и как великого мудреца и «божественного мужа». Если верить Элию Лампридию, в личном храме имп. Александра Севера были изображения Орфея, Аполлония Тианского, Христа и Авраама (SHA Alex. Sev. 29, 2). В «Письме Мары бар Серапиона» (сирийский текст, датируемый 1–3 вв.) Христос ставится в один ряд с Сократом и Пифагором. Даже Порфирий считал Христа благочестивым человеком, после смерти обретшим бессмертие и блаженство (Eus. Dem. Ev. 3, 7, 1–2; Aug. Civ. D. XIX 23). Во 2 в. Нумений Апамейский, как следует из приписываемого ему знаменитого высказывания: «Кто такой Платон, как не Моисей, говорящий по-аттически?» (fr. 8 Des Places = Eus. Pr. Ev. XI 10, 14), – разде-

для «теории заимствования» иудейских и христианских апологетов. Ориген сообщает, что в 3-й книге трактата «О благе» Нумений аллегорически интерпретировал некую историю о Христе, правда не называя его по имени (fr. 10 Des Places = Orig. C. Cels. IV 51). Ок. 300 Александр Ликопольский рассматривает христианство как «простую философию», благотворно воздействующую на нравственность обычных людей, хотя и не сопоставимую с философским богопознанием (De plac. manich. 1).

Положительную реакцию платоников вызывало христианское учение о Логосе, и в частности начало евангелия от Иоанна. *Амелий* одобрительно цитировал этот текст, находя в нем аналогию с учением Гераклита (apud Eus. Pr. Ev. XI 19, 1–4). Августин упоминает некоего платоника, заявлявшего, что первые слова этого евангелия надо написать золотыми буквами во всех храмах (Civ. D. X 29). Некоторые ученые полагают, что комментатор «Тимея» *Калкидий* был христианином. Во всяком случае, он цитирует как саму книгу Бытия, так и комментарий Оригена на нее (In Tim. 219; 276–278). Обсуждается также вопрос, не повлияла ли христианская теология на учение о demiурге неоплатоника *Гиерокла* (напр., Kobusch 1976 – за, Hadot 1979 – против; Theiler 1966 указывает параллели между Гиероклом и Оригеном, возводя их к Аммонию Саккасу).

Лит.: *Sprengling M.* Galen on the Christians, – *AJTh* 21, 1917, 1, p. 94–109; *De Labriolle P.* La réaction païenne. Etude sur la polemique antichrétienne du I au VI siècle. P., 1934 (1948²); *Nestle W.* Die Haupteinwände des Antiken Denkens gegen das Christentum, – *Archiv für Religionswissenschaft* 73, 1941–42, S. 51–100 (repr. in: Christentum und Antike Gesellschaft. Hrsg. von J. Martin, B. Quint. Darmst., 1990. S. 17–80); *Walzer R.* Galen on Jews and Christians. L., 1949; *Betz H. D.* Lukian von Samosata und das Christentum, – *NovTest* 3, 1959, p. 226–237; *Idem.* Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche und paränetische Parallelen. B., 1961; The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Ed. A. Momigliano. Oxf., 1963; *Theiler W.* Ammonius, der Lehrer des Origenes, – *Forschungen zum Neuplatonismus*. B., 1966, S. 1–45; *Simon M.* Apulée et le christianisme, – *Mélanges d'histoire des religions offerts à H. Ch. Puech*. P., 1974. p. 299–305; *Dörrie H.* Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon Jean (Amélius chez Eusèbe, Pr. Ev. XI, 19, 1–4), – *Platonica minora*. Münch., 1976, S. 491–507; *Kobusch T.* Studien zur Philosophie des Hierocles von Alexandria. Untersuchungen zum christlichen Neuplatonismus. Münch., 1976; *Hadot I.* Ist die Lehre des Hierocles vom Demiurgen christlich beeinflusst? – *Kerygma und Logos* (FS für Carl Andresen). Hrsg. von A. M. Ritter. Gött., 1979. S. 258–271; *Smith M.* Jesus the Magician. N. Y., 1978; *Meredith A.* Porphyry and Julian Against the Christians, – *ANRW* II, 23, 2, 1980, p. 1119–1149; *Benko S.* Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A. D., – *Ibid.*, S. 1055–1118; *Idem.* Pagan Rome and the Early Christians. Bloomington, IN., 1984; *Malherbe A.* Justin and Crescens, – *Christian Teaching: Studies in Honor of LeMoine*. Ed. by G. Lewis and E. Ferguson. Abilene, 1981, p. 312–327; *Wilken R. L.* The Christians as the Romans saw them. N. Hav.; L., 1984 (2003²); *Beatrice P. F.* Antistes Philosophiae. Ein Christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz, – *Augustinianum* 33, 1993, S. 1–47; *Schmidt V.* Reaktionen auf das Christentum in den Metamorphosen des Apuleius, – *VChr* 51, 1997, p. 51–71; *Hunink V.* Apuleius, Pudentilla and Christianity, – *VChr* 54, 2000, p. 80–94; *Schott J. M.* Porphyry on Christians and Others: «Barbarian Wisdom», Identity Politics and Anti-Christian Polemics on the Eve of the Great Persecution, – *J ECS* 13, 2005, 3, p. 277–314; см. тж. лит. к ст. *Цельс, Порфирий, Юлиан*.

А

АВГУСТИН АВРЕЛИЙ (Aurelius Augustinus) (13.11.354, Тагаста, совр. Сук-Арас, Алжир – 28.08.430, Гиппон, совр. Аннаба, Алжир), крупнейший представитель латинской патристики, сыгравший важную роль в истории европейской философии, в т. ч. и как транслятор античного философского наследия. Многоплановое в жанровом отношении наследие А., одно из самых обширных в истории патристики (ок. 100 трактатов, ок. 300 писем и более 800 проповедей), сравнительно хорошо сохранилось и небезынтересно в доксографическом отношении. Некоторые важнейшие трактаты писались с перерывами многие годы, напр. «О христианской науке» (396–426), «О Троице» (399–419). «Пересмотры» в 2-х кн. (426/7) – критический обзор собственных сочинений – имеют особое значение для оценки интеллектуальной эволюции А.

Биография и творчество Августина в связи с его интеллектуальной эволюцией. В творчестве А. можно выделить 3 основных периода. Для 1-го периода (386–395) характерны сильное влияние античной (преим. неоплатонической) догматики, отвлеченная рассудочность и высокий статус рационального: философские «диалоги», цикл антиманихейских трактатов и др. 2-й период (395–410) отмечен преобладанием экзегетических трудов и религиозно-церковной проблематики: «О кн. Бытия», цикл толкований к посланиям ап. Павла, ряд моральных трактатов и «Исповедь», подводящая первые итоги духовного развития А.; антиманихейские трактаты уступают место антидонатистским. В 3-й период (410–430) преобладают труды по эсхатологии и проблеме предопределения: цикл антипелагианских трактатов и во многом итоговое и ценное в доксографическом отношении сочинение «О Граде Божьем».

Важнейшие (хотя и весьма отрывочные) сведения о детстве и молодости, а также о первых этапах интеллектуальной эволюции А. содержатся в «Исповеди». Дополнительным источником служат другие сочинения А. и жизнеописание, составленное учеником А. Поссидием. А. родился в небогатой семье. Мать, Моника, была ревностной христианкой и впоследствии стала для А. образцом духовного совершенства. Отец, Патриций, член муниципального совета Тагасты, принял крещение незадолго до смерти (Conf. IX 9, 22). Закончив начальную школу в Тагасте, А. изучал риторику в Мадавре (365–366), а затем в Карфагене (с 370), где впоследствии преподавал риторику (374–383) (VI 7, 11; VII 7, 12). В 372 А. познакомился с диалогом Цицерона «Гортензий» (III 4, 7–8), почувствовал интерес к поискам мудрости и с тех пор воспринимал античные философские традиции сквозь призму сочинений Цицерона (в одних только ранних трактатах и диалогах А. свыше 30 упоминаний о Цицероне и свыше 50 реминисценций и под-

ражаний). Приблизительно в то же время началось почти 10-летнее увлечение манихейством (IV 1, 1; 4, 7), которое, впрочем, не мешало знакомству с философией и свободными науками. В 374 А. прочитал «Категории» Аристотеля (IV 16, 28; вероятно, в латинском переводе Мария Викторина), и уже начал собирать материалы для соч. «О грамматике», «О риторике», «О диалектике», «О музыке» и «Об учителе»; по-видимому, в 381 он закончил свое первое соч. – «О прекрасном и соответственном» (утрачено). В начале 380-х годов А. близок к идейному разрыву с манихеями.

В 383 А. переехал в Рим, начал преподавать риторику и пережил кратковременное увлечение академическим скептицизмом (Conf. V 14, 25; De ut. cred. 8, 20). Осенью 384 А. получил должность придворного ритора в Медиолане, познакомился с еп. Амвросием и в 385 прослушал цикл его проповедей, в которых звучали заметные платонические мотивы. Возможно, именно эти проповеди привели А. к убеждению, что существует философия, превосходящая скептицизм (и тем более манихейство) и более согласная с христианством. В начале лета 386 в руки А. попадают «libri platonis», переведенные с греческого Марием Викторином (Conf. VII 9, 13 сл.; VIII 2, 3). На основании текстов А. невозможно определить, что именно он прочитал, – только трактаты Плотина, только трактаты Порфирия или несколько трактатов Плотина и Порфирия (согласно различным гипотезам). Однако несомненно, что в его сознании произошел еще один переворот: по словам А., он нашел в этих книгах то же самое, что в Библии, только изложенное другими словами, и уяснил, что существует Истина, постигаемая умом через мир сотворенный (VII 9, 13–14; 10, 16). С этого времени «платонизм» (который А. воспринимал как контаминацию учений Платона и неоплатоников) прочно занимает первое место в иерархии философских предпочтений А. (ср. С. Acad. III 17, 37 сл.).

Осень 386 и начало зимы 387 А. провел в Кассициаке (возм., Кассаго ди Брианца) в обществе друзей и учеников. Здесь написаны первые из его сохранившихся сочинений: «Против академиков» (3 кн.; критика скептицизма в связи с обоснованием принципиальной возможности познания), «О блаженной жизни», «О порядке» (2 кн.), «Монологи» (2 кн.). По возвращении в Медиолан А. работал над соч. «О бессмертии души» (возможно, под влиянием соч. Порфирия). К 387, вероятно, относятся сочинения о «свободных науках»: наброски трактатов «О грамматике», «О риторике» и начало трактата «О музыке». В апреле 387 А. был крещен еп. Амвросием; с осени 387 по осень 388 жил в Риме, готовясь к возвращению в Африку. За этот год был написан трактат «О количестве души», в основном завершен трактат «О музыке» (6 кн.) и начат трактат «О свободном решении».

По возвращении в Тагасту (кон. 388) А. создал небольшую монашескую общину, где жил вместе с друзьями. В это время начат трактат «О 83-х различных вопросах» (закончен ок. 396), включающий отмеченный несомненным платоническим влиянием «вопрос 46: Об идеях», и написан диалог «Об учителе» (воображаемая беседа с сыном Адеодатом о богопознании). Относящийся к 389–391 трактат «Об истинной религии» в своей онтологической части, возможно, опирается на Порфирия. В начале 390-х работал также над 2–3 кн. трактата «О свободном решении» (закончен в Гиппоне, после 395), в котором выстроил основанную на теодицее рационалистическую этику долга, во многом напоминавшую стоическую. В эти и после-

дующие годы написан цикл трактатов, содержащих критику манихейского дуализма («О кн. Бытия против манихеев», «О двух душах», «Против Фортуната», «Против Фауста», «О природе блага» и др.).

В 391 А. был рукоположен в священники г. Гиппон-Регий, а с 395 до конца жизни состоял местным епископом. В 396 он начал трактат «О христианской науке» (христианская герменевтика, риторика и этические вопросы). В нем А. пользуется тремя концептуальными парами терминов: *modus inveniendi* / *modus proferendi* (риторика), *res* / *signum* (лингвистика и герменевтика; возможно, под влиянием семантической теории стоиков), *uti* / *frui* (этика). К 397–401 относится «Исповедь» (13 кн.), затрагивающая целый ряд теоретических проблем (психологическая интроспекция, память, время и др.). Цикл трактатов против схизматиков-донатистов, начатый в конце 390-х, не связан с философской проблематикой, за исключением трактата «Против Крескония» (405) (грамматик Кресконий пытался перенести полемику в область диалектики). Принципиально важен для творчества А. трактат «О Троице» (15 кн.; ок. 399 – ок. 422): 1 часть (кн. I–VII) посвящена обоснованию тринитарной догмы, соотношению категорий *essentia* / *substantia* / *persona* и проблеме принципиальной применимости категорий для описания божественной сущности; 2 часть (кн. VIII–XV), отмеченная неоплатоническими мотивами, трактует о корреляции тринитарных структур на уровне божественного бытия и индивидуального человеческого сознания.

С начала 410-х А. уделяет много сил полемике с пелагианами и создает цикл трактатов («О вере и делах», «О природе и благодати», «О благодати и свободном решении», «Против Юлиана» и др.), в которых полностью порывает с этическим рационализмом и развивает концепцию абсолютного божественного предопределения, типологически подобного тотальному стоическому детерминизму. Параллельно в 412 А. начинает работу над итоговым и во многих отношениях самым значительным своим сочинением «О Граде Божьем» (22 кн.; закончено в 427). Основную тему (эсхатологическое соотношение «Града Божьего» и «Града земного») А. предваряет критикой языческой философии, включающей в себя историко-философский экскурс с обзором и оценками отдельных направлений (кн. VI–X).

Августин и античная философия. А. обладал достаточно широкими познаниями в области истории античной философии. Посредственно владея греческим, грекоязычных авторов он знал преимущественно по латинским переводам, пересказам и упоминаниям у других латинских авторов (Варрона, Цицерона, Сенеки и др.) и латиноязычным учебникам и компендиумам. Однако это не помешало ему выстроить собственную историко-философскую концепцию. Основной критерий развития философии и оценки значения отдельных школ – степень схожести или непохожести на платонизм (платоники «ближе всех к нам» – *Civ. D. VIII 5*, ср. *VIII 12*) в понимании теологии, или науки о божестве (*VIII 1*). Греческих натурфилософов А. делил на две группы – италийскую (Пифагор и его последователи) и ионийскую (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Анаксагор, Диоген Аполлонийский и др.), – считал предварительной фазой развития философии на пути к учению о созерцании истинного блага, которое начинается с Сократа (*VIII 3*). Его последователи, Платон и платоники (под которыми А. фактически понимает неоплатоников), принципиально превосходят всю предшествующую и современную им философию благодаря учению о единой «идеальной»

первооснове бытия, творения и истины (VIII 5). Это обстоятельство побуждает А. повторить высказанное задолго до него предположение, что данное учение, максимально близкое к христианству, было заимствовано греками у иудеев (VIII 11). Лучшим образцом теокосмогонических умозрений для А. является многократно им цитируемый «Тимей» Платона (известный ему, вероятно, в латинском переводе Калкидия). Плотина А. считает великим преемником Платона, возродившим и лучше всех понявшим его философию (С. Acad. III 18; Civ. D. IX 10). Основательнее всего А. знал, вероятно, сочинения Порфирия, которого называет «ученейшим философом», хоть он и был врагом христиан (Civ. D. XIX 22). В учении Порфирия А. в числе прочего отмечает 1) отказ от метемпсихоза (X 30), 2) утверждение, что подлинное просветление возможно лишь путем приобщения к божественному уму (X 28), и 3) в целом попытку скорректировать учение Платона в направлении, сближающем его с христианством. Однако и платоники все же не достигли уровня истинной христианской теологии, поскольку сохранили многобожие; в связи с этим А. обстоятельно критикует теургию Порфирия (X 1 сл.). К стоикам А. относится с меньшей симпатией. «Апатичный» стоический мудрец представляется ему нежизнеспособной и вредной абстракцией, совершенно чуждой христианскому идеалу «любви» (XIV 6; 8–9 и др.). Вместе с тем стоический детерминизм и провиденциализм, отвечавший умонастроению А. в поздний период творчества, находит его одобрение (V 8–9). А. полностью поддерживает стоиков в критике эпикурейского гедонизма (V 20, ср. С. Acad. III 18), но отвергает гносеологический сенсуализм, присущий обеим этим школам (VIII 7), а также атомистику эпикурейцев (VIII 5; XI 5). Безусловно неприемлемы для А. «бесстыдство» киников (XIV 20) и любой вид скептицизма (хотя он и отдал ему кратковременную дань).

Доксографическое значение А. уступает его познаниям. Из его сочинений (преимущественно из трактата «О Граде Божьем») заимствуются несколько фрагментов досократиков – Лина (DK2a A 11), Фалеса (11 A 17), Анаксагора (60 A 10), Диогена Аполлонийского (64 A 8), – десяток с небольшим фрагментов ранних стоиков, три текста, относящихся к Посидонию. Вместе с тем, А. – ценный источник для реконструкции содержания трактата Порфирия «Об исхождении души», а также обширного трактата Варрона «Божественные древности».

Учение Августина органично соединяет высокую теологию Востока с углубленным вниманием Запада к психологии и антропологии. Один из крупнейших представителей платонизирующей христианской мысли, А. со своим небывалым доселе интересом к человеческой личности и человеческой истории выступает родоначальником европейского «субъектоцентрического» и исторического сознания. Далекий от строгого систематизма, он объединяет в идее христианского индивидуума четыре основные группы проблем: онтотеологию, психологическую антропогносеологию, моральную психологию и, наконец, их мистико-эсхатологическую проекцию – историческую теoантропологию «Града»; их внешним обрамлением служат экзегетика и герменевтика.

Онтология и теология. А. отдает дань традиционному для христианского неоплатонизма приоритету бытия перед сознанием: неизменное, самоотждественное и вечное благо, бытие Божье – исходная высшая реальность (*vere summeque est* – *De lib. arb.* II 15, 39) для индивидуального созна-

ния, превышающая понятие субстанции и прочие категории (De Trin. V 1, 2; VII 5, 8). Но разум вынужден прибегать к ним, чтобы помыслить Бога или как запредельный свет, или как высшую субстанцию, средоточие вечных идей-парадигм (De div. qu. 46, 2), – хотя полное познание Бога невозможно. Абсолютная Индивидуальность (Persona Dei – De Trin. III 10, 19) – субстанциальное единство «персон»-ипостасей (una essentia vel substantia, tres autem personae – Ibid. V 9, 10). Субстанциальность изменчивых вещей определяется причастностью высшему бытию и характеризуется формой как совокупностью существенных качеств (Ep. 11, 3; Civ. D. XII 25). Материя – бескачественный субстрат, способный приобретать форму (Conf. XII 28; XIII 2).

Онтотеология А. находит развитие в антропологии и гносеологии. Человеческая индивидуальность, субстанциальная по причастности Абсолюту, структурно изоморфна ему. Человек как субъект-субстанция представляет собой единство трех «ипостасей» – ума, воли и памяти, – т. е. сочетание авторефлексивной интенциональности и «субъективно-исторической» объемности индивидуального сознания. Ум сам на себя обращает направленность воли (intentionem voluntatis – De Trin. X 9, 12), т. е. всегда себя сознает, всегда желает и помнит: «Ведь я помню о том, что имею память, ум и волю; и понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и желаю, чтобы я имел волю, понимал и помнил» (De Trin. X 11, 18 ср. IX 4, 4; X 3, 5; De lib. arb. III 3, 6 сл.). Это структурное единство гарантирует психологическую самотождественность всякого конкретно-эмпирического «я» – «след таинственного единства» (Conf. I 20, 31). Однако, говоря о субъекте психологии и гносеологии, А. сочетает с традиционной онто-центрической позицией принципиально иной ход мысли, неведомый ни Античности, ни предшествующей патристике. Сомнение не всесильно, ибо психологический факт сомнения свидетельствует о существовании сомневающегося субъекта. Тезис: «Я сомневаюсь (или: я ошибаюсь), следовательно, я существую» (De lib. arb. II 3, 7; Sol. II 1, 1; De ver. rel. 39, 73; De Trin. X 10, 14; Civ. D. XI 26), не получивший у А. (в отличие от Декарта) универсального методологического статуса, призван тем не менее обосновать существование самого сознания, а тем самым – достоверность высшего бытия, объективность и несомненность истины. Сохраняя свой абсолютный масштаб, Бог обретает контрмасштаб в человеческом сознании. Для разума непосредственно очевидно его собственное существование: ум, воля и память, или «быть, знать и хотеть» (Conf. XIII 11, 12), являются такой же предельной данностью, как и бытие Божье. Логический приоритет самопознания (которое, однако, принципиально возможно лишь в силу причастности к высшему бытию), а следовательно, и психологической интроспекции объясняется тем, что познающий субъект занимает центральное положение между нижней (чувственной) и высшей (умопостигаемой) сферами, не будучи полностью подобен первой и адекватен второй: чувственное он «поднимает» до себя, к умопостигаемому возвышается путем умозрения под высшим водительством. Путь познания – восхождение ведомого верой разума к Богу – имеет низшую ступень, чувственное восприятие (Бог познается и через творения – De Trin. XV 6, 10). Восприятия упорядочиваются «внутренним чувством» (sensus interior – De lib. arb. II 3, 8 сл.), первичной инстанцией самооценки и психологической интроспекции (возможно, аналог

стоического *συναίσθησις*). Знание о чувственных вещах возникает в результате рефлексии разума (*mens, ratio, intellectus*) над чувственными данными. Кульминация познания – мистическое прикосновение к высшей истине (вариант неоплатонической «иллюминации»), просветление умопостигаемым светом, в равной мере интеллектуальное и моральное (*De Trin.* VIII 3, 4; *Civ. D.* XI 21). Так соединяются две цели познания, «Бог и душа» (*Sol.* I 2, 7): «Возвратись в себя – истина обитает во внутреннем человеке» (*De ver. rel.* 39,72). Поэтому особую важность для А. приобрела проблема времени – внутреннего (переживание «перетекания» времени) и внешнего (объективное время как мера становления, возникающая вместе с веществом и пространством – *Conf.* XI 4 сл.).

В области морально-психологических проблем, которые А. сводил к двум основным вопросам: каким должен быть человек и насколько это в его силах, – взгляды А. претерпели значительную эволюцию. В произведениях первого периода («О свободном решении» и др.) разрабатывалась классическая теодицея, основанная на идее рационалистически и эстетически понимаемого мирового порядка. Видимое несовершенство является частью мировой гармонии и свидетельствует о принципиальной «благодати» всего сущего: «Всякая природа, которая может стать хуже, хороша» (*De lib. arb.* III 13, 36). Бог не отвечает за зло, которое является лишь отсутствием субстанции (блага) и носит моральный характер: единственным источником зла является злая воля. Чтобы мораль была возможна, субъект должен быть свободен от внешней (в т. ч. сверхъестественной) причинности и способен выбирать между добром и злом. Моральность состоит в следовании нравственному долгу: сама идея о нравственном законе выступает как достаточный мотив (хотя содержание закона имеет богооткровенный характер). В сер. 390-х эта схема переживает кризис под влиянием растущего внимания А. к психологии морального выбора. В «Исповеди» он описывает тончайшую динамику интимно-духовных процессов (к которой античные и предшествующие христианские авторы были гораздо менее внимательны), приходя к выводу, что человек, «великая бездна», слишком слаб, чтобы самостоятельно преодолеть зло в самом себе. Параллельно на основе изучения посланий ап. Павла у А. начинает складываться концепция предопределения; она достигает завершения в антипелагианских трактатах 3-го периода и приводит А. к окончательному разрыву с этическим рационализмом. После грехопадения Адама люди способны творить благо лишь с помощью благодати, которая несоизмерима с заслугами и дается тому, кто избран и предопределен к спасению. Основания такого предпочтения непостижимы: в справедливость высших решений можно только верить. Тем самым А. бесповоротно утверждает примат веры над разумом: мы не можем знать всего, во что верим (*De praed. sanct.* 2). «Уверуй, чтобы уразуметь» (*Serm.* XLIII 3, 4) – кредо зрелого и позднего творчества А.

Его кульминацией является эсхатология и историческая теоантропология трактата «О Граде Божьем», вводящая в философский обиход идеи морального прогресса и линейного исторического времени. «Град земной» и «Град Небесный» – символическое выражение двух видов «любви», борьбы эгоистических («любовь к себе вплоть до пренебрежения Богом») и моральных («любовь к Богу вплоть до забвения себя» – XIV 28) мотивов. Моральную историю человечества А. начинает с грехопадения Адама

и рассматривает как поступательное движение к обретаемому в благодати нравственному совершенству, состоянию «невозможности грешить» (XII 30). Цель истории свершится не на земле: земные государства – «разбойничьи шайки» (IV 4), необходимые лишь в условиях человеческой греховности. Сообщество праведных и будет тем Градом, который не от мира сего.

Экзегетика и герменевтика А. развивает традиции Александрийской школы, рассматривая текст Писания как совокупность «знаков», имеющих теологическое, историческое и моральное значение. Способы их истолкования (в т. ч. с помощью свободных наук) – тема трактата «О христианской науке», обширных комментариев на книгу Бытия и трех заключительных книг «Исповеди».

А. создал целостное (хотя и не оформленное систематически) учение, которое на тысячу лет стало образцом для мыслителей Запада и до сих пор конкурирует с томизмом, находя приверженцев среди католических богословов. Концепция предопределения послужила вдохновляющей основой для протестантизма Лютера и Кальвина, а персоналистские религиозно-психологические мотивы составили другую линию влияния, ведущую через Паскаля к Кьеркегору и экзистенциализму.

Соч.: PL 32–46; CSEL 12 сл.; CCL 29 сл.; Bibliothèque Augustinienne. P., 1947². – Рус. пер.: *Бл. Августин*. Творения. Ч. 1–11. К., 1880–1908; ч. 1–8. К., 1901–1915² (анонимные пер.; перепеч.: О Граде Божьем. СПб., 1994; Творения. Т. 1–4. СПб.; К., 1998 и др.); Избранные проповеди. Пер. Д. Садовского. Серг. П., 1913; О благодати и свободном произволении. Пер. О. Е. Нестеровой, – Гусейнов А. А., Ирриц Г. Краткая история этики. М., 1987, с. 532–557; Исповедь. Пер. М. Е. Сергеевко. М., 1991 (1997²); Против академиков. Пер. О. В. Головой. М., 1999; О Троице. Пер. А. А. Тащиана. Краснодар, 2004; Трактаты о различных вопросах. Пер. и комм. А. Р. Фокина и др. М., 2005. Биография: *Посидий Каламский*. Жизнь Августина. Пер. М. В. Грацианского, П. В. Кузенкова, – Аврелий Августин. Исповедь. М., 1997², с. 338–379.

Лит. Общие работы: *Tröltzsch E.* Augustin, die Christliche Antike und das Mittelalter. Münch.; B., 1915; *Alfaric P.* L'évolution intellectuelle de Saint Augustin. P., 1918; *Cayré F.* Initiation à la philosophie de St. Augustin. P., 1947; *Gilson E.* Introduction à l'étude de Saint Augustin. P., 1949³; *Marrou H.-J.* Saint Augustin et l'augustinisme. P., 1955 (рус. пер. Долгопрудный, 1999); *Jaspers K.* Plato. Augustin. Kant. Drei Grunder des Philosophierens. Münch., 1967; *Flasch K.* Augustin. Einführung in sein Denken. Stuttg., 1980; 1994²; *Трубецкой Е.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1. Миросозерцание Бл. Августина. М., 1892; *Понов И. В.* Личность и учение Бл. Августина. Т. 1. Ч. 1–2. Серг. П., 1916; *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979, с. 181–340. Онтология, теология и гносеология: *Bourke V. J.* Augustine's Quest for Wisdom. Milwaukee, 1945; *Falkenhahn W.* Augustins Illuminationslehre im Lichte der jungsten Forschungen. Köln, 1948; *Cayré F.* La contemplation Augustinienne. P., 1954; *Anderson J. F.* St. Augustine and Being. A metaphysical essay. La Haye, 1965; *Mader J.* Die logische Struktur des personalen Denkens. Aus der Methode der Gotteserkenntnis bei Aurelius Augustinus. W., 1965; *Du Roy O.* L'intelligence et la foi en la Trinité selon Saint Augustin. P., 1966; *Armstrong A. H.* Augustine and the christian platonism. Villanova, 1967; *Stein W.* Sapientia bei Augustinus. Bonn, 1973; *Pépin J.* Saint Augustin et la dialectique. Villanova, 1976; *Wittmann L.* Ascensus. Der Aufstieg zur Transzendenz in der Metaphysik Augustins. Münch., 1980; *Bubacz B.* St. Augustine's theory of knowledge. N. Y.; Tornt., 1981; *O'Connell R. J.* St. Augustine's Platonism. Villanova, 1984; *Idem.* Imagination and Metaphysics in St. Augustine. Milwaukee, 1986. Антропология, психология, этика: *Mausbach J.* Die Ethik des heiligen Augustin. Bd. 1–2. Freib., 1929²; *Nygren G.* Das Prædestinationsproblem in der Theologie Augustins. Lund, 1956; *Clark M. T.* Augustine. Philosopher of Freedom. N. Y.; P., 1958; *Körner F.* Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdeckung des jungen Augustin. Freib.; Münch., 1959; *Stelzenberger J.*

Conscientia bei Augustinus. Paderborn, 1959; *Henry P.* Saint Augustine on Personality. N. Y., 1960; *Berlinger R.* Augustinus dialogische Metaphysik. Fr./M., 1962; *Maxsein A.* Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus. Salzb., 1966; *Schmaus M.* Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustin. Münst., 1967²; *O'Connell R. J.* St. Augustine's early Theory of Man, A.D. 386–391. Camb. (Mass.), 1968; *Boehms S.* La temporalité dans l'anthropologie augustiniennne. P., 1984; *Lössl J.* Intellectus gratiae: Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadlehre Augustins von Hippo. Leiden; N. Y., 1997; *Weaver R. H.* Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian controversy. Macon, 1998 (рус. пер. М., 2006). Эсхатология и социология: *Deane H. A.* The political and social ideas of St. Augustine. N. Y.; L., 1963; *Markus R.* Saeculum: history and society in the theology of St. Augustine. Camb., 1970; *Schmidt E. A.* Zeit und Geschichte bei Augustinus. Hdlb., 1985; *Уколова В. И.* Философия истории Блаженного Августина, – Религия мира, 1985. М., 1986, с. 127–145; *Чанышев А. А.* «Град земной» в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории и гражданской культуры в историософии Августина, – ВФ, 1999, 1. Эстетика: *Svoboda K.* L'esthétique de Saint Augustin et ses sources. Brno, 1933; *Fontainier J.-M.* Le beauté selon saint Augustin. Rennes, 1998; *Бычков В. В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. Августин и античная традиция: *Ritter J.* Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der Neuplatonischen Ontologie bei Augustinus. Fr./M., 1937; *Chevalier I.* S. Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires. Fribourg, 1940; *Testard M.* Saint Augustin et Cicéron. T. 1–2. P., 1958; *Solignac A.* Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin, – Recherches Augustiniennes. T. I. P., 1958, p. 113–148; *Holte R.* Béatitude et sagesse. Saint Augustin et la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. P., 1962; *Theiler W.* Porphyrios und Augustin, – Idem. Forschungen zum Neoplatonismus. B., 1966, S. 160–248; *Hagendahl H.* Augustine and the Latin Classics. Vol. 1–2. Göteborg., 1967; *Roll E.* Der platinizierende Augustinus. Stuttg., 1990; *Rist J. M.* Augustine: Ancient thought baptized. Camb.; N. Y., 1994; *Tornau Ch.* Zwischen Rhetorik und Philosophie. Augustins Argumentationstechnik in De civitate Dei und ihr bildungsgeschichtlicher Hintergrund. B., 2006; *Нестерова О. Е.* Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности, – ИФЕ '86. М., 1986, с. 29–34.

Библ.: *Andresen C.* Bibliographia Augustiniana. Darmst., 1973²; *Miethe T. L.* Augustinian Bibliography 1970–1980. Westport; L., 1982.

А. А. СТОЛЯРОВ

АВЛ ГЕЛЛИЙ (Aulus Gellius или Agellius – форма, преобладающая в Средние века) (ок. 125/128 – после 177?), автор сочинения «Аттические ночи», ученик Кальвена (Кальвизия) *Тавра*, представителя *Афинской школы* платонизма; во время пребывания в Афинах посещал также философа *Перегрина Протея* (ум. 165), обретавшегося в пригороде Афин, и *Герода Аттика* (ум. 177) на его даче в Кефисии; в Риме, где он жил в юности, был дружен с *Фаворином*.

Все сведения о жизни А. Г. черпаются из его сочинения. Будучи обеспечен и получив обычное для своего круга приличное образование (в 146 слушал грамматика *Сульпиция Аполлинария*, оказавшего большое влияние на его развитие, затем ритор *Тита Кастриция*), он пренебрег карьерой (хотя однажды избирался судьей) и занимался преумножением доставшегося ему в наследство состояния, воспитанием детей, самообразованием и отчасти научной деятельностью, связанной с библиографическими и антикварными разысканиями.

«Аттические ночи» (Noctes Atticae) названы так потому, что ученые труды по их составлению, ведшиеся при свете лампы «длинными зимними ночами» (Praef. 4), были начаты в Аттике; состоят из 20 кн. (они писались уже в 146, были опубликованы после 177, года смерти *Герода Аттика*); опираются на общие источники с датируемой 158 «Апологией» *Апулея*, в частно-

сти на Фаворина. Текст представляет собой лишенные плана (Praef. 2: Usi... sumus ordine fortuito) заметки – собрание эксцерптов, фрагментов и исторических анекдотов, в т. ч. о современниках А. Г., частью основанные на личных впечатлениях; тематически заметки посвящены грамматике, литературной критике, биографиям знаменитых историков, писателей, римскому праву, описанию чудесных явлений, естествознанию, отдельным наукам – медицине, арифметике, геометрии, оптике, и т. п. Ок. 130 глав посвящены философским вопросам и рассказам о философах. А. Г. цитирует *Варрона*, *Нигидия Физула*, *Плутарха из Херонеи*, вспоминает о Героде Аттике, Тавре (его занятиях, комментарии к «Федону» – VII 14, 15, неких других комментариев – I 26, 3) и Фаворине (в частности, цитирует его «Пирроновские тропы» – XI 5, 5). Помимо этого из Фаворина (его Ἀπομνημονεύματα и Παντοδαπὴ ἱστορία названы в предисловии, но не упоминаются в тексте) он приводит анекдоты о Писистрате, Пифагоре, Протагоре, Платоне, Аристотеле, имеющие параллели у Диогена Лаэртия.

Текст и перевод: *Aulus Gellius. Noctes Atticae. Rec. brevique adnotat. instr. P. K. Marshall. Vol. 1–2. Oxf., 1968; Aulu-Gelle. Les Nuits Attiques. Texte ét. et trad. R. Marache. Vol. 1 [livr. I–IV]; Vol. 2 [livr. V–X]; Vol. 3 [livr. XI–XV]; Vol. 4 [livr. XVI–XX], trad. Y. Julien. P., 1967, 1978, 1989, 1998. Авл Геллий. Аттические ночи. Кн. I–X. Пер. с лат. под ред. А. Я. Тыжова. СПб., 2007.*

Лит.: *Berthold H. Aulus Gellius. Aufgliederung und Auswahl seiner Themen. Lpz., 1959 (Diss.); Gassner J. Philosophie und Moral bei Gellius. Innsbruck, 1972, p. 197–235; Holfold-Stevens L. A. Towards a chronology of Aulus Gellius, – Latomus 36, 1977, p. 93–109; Goulet R. Aulu-Gelle, – DPhA I, 1989, p. 675–687; Anderson G. Aulus Gellius: a miscellanist and his world, – ANRW II, 34, 2, 1994, p. 1834–1862; Lakmann M.-L. Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius. Leiden, 1995.*

Ю. А. ШИЧАЛИН

АВТАРКИЯ (αὐτάρκεια) как новоевропейский философский и политэкономический термин означает «самодостаточность», «самодовление»; в текстах античных авторов слово αὐτάρκεια многозначно, переводится по-разному (например, «исполнение», «произвольность», «воздержность», «благосостояние», «самодовольствие»). Понятие экономической самодостаточности как натурального хозяйства и государственной независимости в научной литературе 19 в. получило название автаркии, и этим термином стали определять самые разные уклады (гомеровской Греции, военной демократии Спарты, торговых Афин и императорского Рима). Одновременно автаркии был придан статус экономической категории, выработанной самими эллинами для описания идеала, общего для всех социальных слоев и периодов греческой и римской истории. В результате сложилась стройная, но неверная схема развития понятия автаркии: первоначально это экономический принцип натурального домохозяйства, затем политический принцип независимости самообеспечивающегося государства, затем этический принцип жизни ни в чем не нуждающихся древних мудрецов и, наконец, у неоплатоников и отцов церкви – теологический принцип бытия Бога. После 1-й Мировой войны эта схема получает повсеместное распространение и господствует в трудах по европейской философии, экономике, политической и религиозной мысли.

Рождение автаркии как философского термина в Древней Греции сопровождалось полемикой с языком обыденным, где существовало только прилагательное αὐτάρκης. Αυτό- в греческом может обозначать естествен-

ность, чистоту состава, идентичность, совместность, точность, возвратность, совпадение, личную причастность, усиление, изобилие, а кроме того, у Аристотеля и неоплатоников используется в для образования группы «философских слов», обозначающих платоновские идеи соответствующих предметов (напр., «сама по себе линия», *αὐτογραμμή*, «сам по себе человек», *αὐτοάνθρωπος*). В свою очередь, и значение корня не абстрактно, но архаически конкретно «удерживать и отклонять все плохое от живого, защищать от гибели живое и защищаться»; *ἄρκιος* – надежный, или обеспеченный, с точки зрения сохранения жизни. В слове *αὐτάρκεια* *αὐτο-* обозначает усиление той способности, которая выражена в корне – способности жить и сопротивляться гибели, поэтому «автаркийными» греки называли живые существа в их полноте и неущербности, их тела, органы, функции и беспрепятственные отправления тела или, например, недра земли как живую, рождающую силу (см., напр., Aesch. Cho. 757; поэт 6 в. до н. э. цит. у Платона: Epist. 310a4–10; ср. *πανταρκής* – всеильный: Aesch. Pers. 855).

Позднее прилагательное «автаркийный» теряет конкретное значение и становится синонимом для «достаточный», сохраняя, однако, связь с медицинским контекстом (сотни раз встречается у *Галена*), а существительное (*αὐτάρκεια* и *τὸ αὐτάρκες*; вторая форма преобладает у Плотина, Прокла, Александра Афродисийского) используется только в философском языке. В философии память о «естественном» происхождении термина сохраняется и при переносе его на духовно самоопределяющуюся личность, описываемую как «автаркийное тело» (Thuc. II 41, 1 – о гражданине Афин), на космос как на «автаркийное тело космоса» или «Вселенной» (Plat. Tim. 33d; Tim. Loc. 207, 18 Marg).

Демокрит. Как философский термин А. создана, по-видимому, Демокритом; автаркия дважды встречается у него в диетико-гигиенических рекомендациях, из которых вырастает особое этическое отношение к внешним благам: «При автаркии пищи ночь никогда не бывает слишком длинной» (fr. 209 DK); «Пребывание на чужбине учит автаркии образа жизни: ячменная лепешка и соломенная подстилка – вот самые сладкие лекарства от голода и усталости» (fr. 246, 1). И прилагательное у Демокрита фигурирует в подобных контекстах: автаркийное естество (природа) противопоставляется случаю, и автаркийная трапеза как дар умеренности противопоставляется роскоши (fr. 176; 210). Поздние источники приписывают полагание автаркии целью жизни также софисту *Гиппию* (Suda) и *Гекатею Абдерскому* (Clem. Strom. II 184, 10 St.), но терминология в обоих случаях, вероятно, неаутентична. Авторство Демокрита для термина косвенно подтверждается появлением этого редкого слова в 17-м письме Гиппократова корпуса, где воспроизводится якобы слышанная Гиппократом речь самого философа. Демокрит противопоставляет безграничному рвению вожделев «созерцание благодаря автаркии изобильной природы – всеобщей кормилицы» («ибо какой лев закапывал золото в землю, какой бык дрался из-за наживы, какая пантера бывала ненасытна»). Демокрит – автор нескольких полемических терминов этики: если толпа именуется счастье «благо-демония» («благодолие») (*εὐδαιμονία*) или «благо-случай» (*εὐτυχία*), то Демокрит придумывает термины, которые помещают источник счастья внутрь человека – благодушие (*εὐθυμία*) и благосостояние (души – *εὐεστία*). Автаркия также была неологизмом – и морфологическим (существительное, а не при-

лагательное), и, главное, семантическим. *Ἀὐτο-* в термине Демокрита дает не усиление, а точность, отсутствие выхода за строго ограниченные пределы, тем самым автаркия у него обеспечивает минимальные жизненные потребности и имеет коннотации естественности. «Природное богатство», таким образом, тождественно «автаркии образа жизни», богатство равно аскезе, в чем и заключен вызов общепринятым представлениям.

Мерцающий смысл, с амплитудой значений от «абсолютной полноты» до «аскетического минимума» делает проблемой понимание термина в каждом данном контексте, поэтому часто философы ставят автаркию в контекст, дублирующий самое семантику слова (напр.: «автаркийное тело Вселенной, невредимое для угроз жизни, идущих извне», Tim. Locr. 207, 18).

Платон только однажды обратился к «Демокриту» термину, завершая рассмотрение удовольствия и разумности (Phileb. 67a7): благо есть нечто совершенное и достаточное, удовольствие же и разумность не блага, ибо «лишены автаркии, т. е. силы (*δύναμις*) совершенного и достаточного». Таким образом Платон задал противоположную по сравнению с Демокритом семантическую перспективу автаркии с опорой на традиционное общеязыковое значение, согласно которому в термин вкладывается идея максимума, а не минимума. В «Тимее» автаркийно «тело космоса» – живого бога; оно устроено так, чтобы получать пищу от собственного тления и не нуждаться ни в чем; космос автаркиен и духовно, его душа простирается из центра и все объемлет, так что он может пребывать в общении с самим собою и познании себя (Tim. 33e, 68d).

В позднейшей метафизической и теологической традиции – от Хрисиппа (SVF II 604. 7) и Тимея Локрского до неоплатоников и христианских богословов – продолжена эта платоновская линия: автаркия как синоним абсолютного бытия, абсолютной божественной полноты и прежде всего как атрибут Бога перешла впоследствии в апофатическую теологию. Всякое сознательное использование слова в философских контекстах после Демокрита и Платона будет иметь дело с выбором между заданными ими альтернативами или их примирением и согласованием.

Проповедь Демокрита, по-видимому, имела своего сторонника в Сократе; и хотя аутентичность его дикции не может быть доказана, у Ксенофонта из пяти прилагательных *αὐτάρκης* четыре связаны с Сократом: Сократ считал порочным нуждающегося в других, не автаркийного, человека, полагая, что мудрец тем ближе божеству, чем меньше у него потребностей, а божество автаркийно, потому что таковых не имеет; сам Сократ был «в высшей степени автаркиен», причем это его свойство распространялось не только на материальную, но и на духовную сферу и в материальной означало умеренность, скромность, а в интеллектуальной и духовной ровно наоборот – обеспеченность богатством мудрости, знаниями, интуицией добра и зла (Xen. Mem. I 2, 14. 5; II 6, 2. 2; IV 7, 1. 3; IV 8, 11. 11). И у Платона и существовательное «автаркия» и три из пяти прилагательное «автаркийный» вложены в уста Сократа, который применяет прилагательное «автаркийный» только к человеку, тогда как в устах иных персонажей оно отнесено к космосу и богу (демону).

Мысль о том, что мудрец ни в ком и ни в чем не нуждается и тем подобен богу, стала общим местом послесократовской философии (особенно кинической и стоической). Автаркия непременно характеризует Антисфена и Диогена. Автаркия добродетели для счастья – излюбленная максима стойка Хрисиппа и т. д. Внешние «блага», здоровье, богатство – это и не блага, с этической точ-

ки зрения они «безразличное» (*αδιαφορα*) и могут использоваться и хорошо и дурно. Вся кинико-стоическая традиция сосредоточена на индивидуальной автаркии человека, прежде всего мудреца-философа, как на его духовно-практической гигиене, хотя у поздних стоиков (напр., Посидоний, D. L. VII 103; 128) и перипатетиков внешние блага признаются в какой-то мере необходимыми условиями счастья. Формулировки этой идеи в школьной философии без контекста (как в псевдоплатоновых «Определениях») легко могут быть приняты за формулировки экономического принципа, главным образом из-за многозначности термина $\xi\xi\iota\varsigma$ (букв.: владение, обладание). «Автаркия – это совершенство в приобретении благ; владение ($\xi\xi\iota\varsigma$), благодаря которому те, у кого оно есть, сами над собой начальствуют» ([Plat.] Def. 412b6 сл.). В Стое: «Автаркия – это $\xi\xi\iota\varsigma$ удовлетворения, чем должно, и способное самостоятельно получать, что положено для жизни»; или «ведущее к блаженной жизни» (Хрисипп: SVF III 272; 276). Но еще одно схожее определение ясно показывает, что $\xi\xi\iota\varsigma$ здесь надо понимать как термин этики, как нравственный склад, а не как владение имуществом, обеспечивающим независимость: «Автаркия – это $\xi\xi\iota\varsigma$ с широтой свободного довольствоваться чем угодно, находясь меж нищетой и роскошью» (Stob. II 7, 25. 47). Ту же мысль высказывает ап. Павел: «Я научился быть автаркиен в тех обстоятельствах, в каких нахожусь; знаю, как жить в нищете, знаю, как в изобилии» (Филип. 4:11–12). Школьные определения относятся не к экономике, а к нравственной философии и имеют в виду не землевладельцев, ведущих натуральное хозяйство, и не граждан независимого полиса, а странствующих философов и проповедников. Есть поэтому немалая доля иронии в том, что принципы индивидуальной свободы безземельных и бессемейных бродяг-интеллектуалов эпохи эллинизма и империи были приняты в современной науке за хозяйственные принципы крестьянства патриархальной поры.

Аристотель. Для сложения в европейской науке представлений об автаркии как античном экономическом и политическом термине важнейшую роль сыграла «Политика» Аристотеля, начинающаяся с того, что «Автаркия – цель и наилучшее для полиса» и что «совершенный полис обладает пределом всякой автаркии благ», а кроме того, пассаж из «Государства» Платона, где говорится о происхождении полиса из потребности друг в друге самих по себе неавтаркийных людей, и речь Перикла у Фукидида, где Афины названы автаркийнейшим полисом для мира и для войны (Thuc. II 36, 3). До Аристотеля экономической автаркии нет ни как термина, ни как всеобщего идеала натурального хозяйства (ср. Xen. Oec. XI, 10); после Аристотеля об экономически автаркийном полисе или домохозяйстве упоминают только его комментаторы или эпигоны (см. [Arist.] Oec. 1343a11; Stob. II 7, 26. 48–62; [Archyt.] apud Stob. IV 1, 138. 45–60).

Уже в Перикловой речи автаркия полиса не сводится к сумме ресурсов граждан, а трактуется как совершенство социальной структуры, сообщающей это качество своим членам. «Тело» гражданина демократического государства полис делает автаркийным, дополняя каждого физического индивидуума до состояния полной проявленности его возможностей: несамодостаточный по природе человек становится самодостаточным в качестве гражданина. Утопия Перикла у Фукидида противостоит пессимизму Геродотова Солона, у которого «неавтаркийное тело человека» (Hdt. I, 32, 8), т. е. сам человек предстает не как часть защищающего его социума, но один на один с природой, судьбой и завистливыми богами.

Аристотель использует слова «автаркия» и «автаркийный» едва ли не больше, чем его предшественники, вместе взятые. Как систематизатор предшествующего знания в биологических сочинениях он использует медико-физиологическую автаркию, в логических автаркия означает логическую достаточность, в космологических термин характеризует зримые божества, небесные тела, которые ведут блаженную и самую автаркийную жизнь; в этических сочинениях автаркия определяет конечное, совершенное благо и счастье; автаркийны созерцательная жизнь и мудрец, насколько это вообще возможно для человека (напр., Arist. E. N. 1177a27). Аристотель использует автаркию и как обозначение изобилия, и как идеал скромности. Но главным созданием Аристотеля была автаркия как цель полиса, представляющая собою совмещение всех автаркий: биологической, этической и космической и еще особой «философской», или «идеальной».

Понятие экономической автаркии не развито и даже не вполне оформлено. Квазиекономическая автаркия вырастает из биологической «диэтической» автаркии и тотчас приобретает этическую окраску. Перечисляя в начале «Политики» различные образы жизни, Аристотель называет кочевников, земледельцев, охотников и разбойников. Эти образы жизни продолжают ряд травоядных и плотоядных. Номады и земледельцы – это аналоги разных пород животных, образ жизни определяется способом добывания пищи. Чем больше способов добывания пищи человек умеет соединить, тем он автаркийней. Экономии как сферы производства, распределения, и финансов и отношений людей по этому поводу еще нет; автаркия характеризует полноценное питание в результате присвоения природных источников пищи. Богатство рассматривается по аналогии с пищей: как насыщение – естественный предел потребления пищи, так и для хорошей в этическом смысле жизни автаркийная собственность – это собственность, имеющая «естественный» предел. Автаркия в полисе предполагает удовлетворение нужды не только и не столько в необходимом, сколько в прекрасном. Автаркия полиса – это необходимые материальные условия, существующие ради прекрасного, т. е. ради духовного единства («согласия») граждан, ради удовлетворения моральной потребности в справедливости (Pol. 1252b30). Наконец, автаркия полиса основана, по Аристотелю, на сложной уравновешенности общественной структуры, на пропорциональном соотношении его групп. Однако значительную часть государственных функций Аристотель возлагает на тех, кто из числа граждан исключен. Возражая высказанной в «Государстве» Платона мысли о необходимости многочисленных специалистов-ремесленников для автаркии полиса, Аристотель акцентирует функции обеспечения «души», а не «тела» государства, а затем приписывает автаркийное бытие только тем, кто отправляет совершенно определенные функции, а именно функции «души»: «У кого есть возможность совместно участвовать в совещательной или судебной власти, того мы уже называем гражданином этого полиса, а полисом – соответствующее количество таких [людей], достаточное для автаркии жизни». Т. обр., масса людей, чья деятельность обеспечивает экономическую сторону автаркии, не достигает высшей цели полиса – совершенного образа жизни и счастья, ибо их деятельность не цель, а только средство для совершенной жизни других.

Итак, автаркия в полисе аналогична способности организма к поддержанию своей жизни замкнутого, отдельного существа; услуги рабов, ремесленников, наемных воинов и других неполноправных категорий населения анало-

гичны пище, воде и воздуху – всему, что, находясь вне организма, питает его. Автаркия полиса – это зрелость человеческой общности, достигшая своего полного «природного» развития: полис, по Аристотелю, автаркийней домохозяйства, домохозяйство автаркийней одного человека. А цель всех этих общностей достигается только совершенным полисом. Все происходящее в соответствии с природой, по Аристотелю, достигает идеального состояния, таков и совершенный полис Аристотеля, напоминающий космос из «Тимея», и так же как космос, не имеющий внутри себя начала разложения, старения и умирания.

Эллинизм. Учение о полисной автаркии разрабатывалось Аристотелем накануне окончательного краха полисной системы и полисной независимости. За пределами полисной автаркии Аристотель оставил зверя и бога, автаркийных по-иному, без включения в полисный организм, – именно такого типа автаркия стала предметом моральной и теологической трактовки в послеаристотелевскую эпоху: автаркия как самоограничение индивидуума, ориентированное на природу, а не цивилизацию, и автаркия как абсолютная полнота божества. Это была эпоха, когда только два социальных типа могли претендовать на такую автаркию: божественный царь, «владыка земли и моря», или «собака Диоген», как прозвали знаменитого киника.

В эллинистических философских школах автаркия могла принимать вид *апатии*, *атараксии*, апраксии и тем самым пониматься как исключительно внутреннее состояние, внутренняя свобода, не зависящая от случая и внешних условий, или допускать разницу между жизнью блаженной и наиболее блаженной, которая предполагает наличие и внешних благ (Sen. Ep. 85, 18, Cic. Tusc. V 10, 29–30; Acad. II 131; 4, 6, 14; Clem. Strom. II 133) или друга у перипатетиков и *Эпикура*.

От этого круга представлений отходит *Плотин*, для которого автаркийей обладает в полной мере только *Единое*, существующее из самого себя (Enn. V 3, 17. 1 сл.; VI 9, 6.16 и др.). Превосходна по автаркии и природа Блага (VI 7, 23. 7). Ум уже обладает автаркийей в меньшей степени, ибо нуждается в самом себе – в мышлении и познании себя (V 3, 13). Если для стоиков равенство себе есть благо, то для Плотина Ум обладает благом и, значит, автаркиен (V 3, 16. 30). Пафос человеческого самоосвобождения исчезает: человек не обладает самосущностью (VI 8, 12), мудрец не имеет в самом себе основы бытия, доступная ему автаркия не абсолютна, она покоится на его причастности трансцендентному благу (I 4, 4–5; VI 8, 15). Вместо самозамкнутости эллинистического мудреца у *Ямвлиха* мудрец через молитву участвует в беседе божества с самим собой (De myst. 1.15). И в христианстве: освобождение через Христа не оставляет места гордыне собственной автаркии. Конечно, мученик с его способностью терпеть страдания похож на древнего киника, но вместо опоры на собственную добродетель он опирается на веру. Философы объявляют страдание ничем не отличимым от удовольствия, потому что это «безразличное», для христиан важна не сама способность быть равнодушным к физическим страданиям, блаженство дает только мучение за веру (напр., Lact. Inst. 3, 27. 112). Освобождение от страстей дольного мира строится не на силе собственной личности, а на любви к Богу. Добродетель не дает праведнику права на блаженство, верующий, грешник и праведник равно уповают на него как на милость и благодать. При описании внутренней свободы христианина от соблазнов и угроз мира часто возникает образ античного мудреца, но терпение в противоположность атараксии не состав-

ляет блаженства, а является только условием и не является самостоятельным деянием человека без божественного участия. Вместе с тем учение о свободе воли дает известный простор и рассуждениям в духе Климента о «гностики»: благодаря аскезе он достигает бесстрастия, которым Бог обладает по природе, и уподобляется Богу настолько, что «сам себя основывает и творит» (Clem. Strom. VII 3, 13. 3). По характеристикам оппонентов, опора на себя сближает пелагиан с античными мудрецами (Hier. Dial. с. Pelag. 133. 5). История автаркии как идеи представляет собою историю античной антропологии, которая от мысли о тотальной зависимости и несамодостаточности человека перешла к мысли о восполнении человека в социуме (полисе), с крушением полиса – к проповеди внутренней свободы от мира, а затем к преодолению человеческой несамодостаточной природы через слияние с самодостаточным божественным началом в созерцании, молитве, вере.

Лит.: *Festugière A.-J.* Autarcie et communauté dans la Grèce antique, – Idem. Liberté et civilisation chez les Grecs. P., 1947, p. 109–126; *Wilpert P.* Autarkie, – RAC, Bd. 1, 1950, col. 1039–1050; *Wheeler M.* Self-Sufficiency and the Greek City, – *JHI* 16, 1955, p. 416–420; *Rich A. N. M.* The Cynic Conception of Autarkeia, – *Mnemosyne* 9, 1956, S. 23–29; *Adkins A. W. H.* Friendship and «Self-Sufficiency» in Homer and Aristotle, – *CQ* 13, 1963, p. 30–45; *Hasebroek J.* Trade and Politics in Ancient Greece. N. Y., 1965; *Warnach W. E.* Autarkie (antik), – *HWPh*, Bd. 1, 1971, S. 685–690; *Gigon O.* Antinomien im Polisbegriff des Aristoteles, – *Hellenische Poleis*. Ed. E. Ch. Welskopf. Bd. IV. B., 1974; *Gaiser K.* Das Staatsmodell des Thukydides: zur Rede des Perikles für die Gefallenen. Hdb., 1975; *Austin M. M., Vidal-Naquet P.* Economic and Social History of Ancient Greece. Berk.; L. Ang., 1977; *Veyne P.* Mythe et réalité de l'autarcie à Rome, – *REA* 81, 1979, p. 261–280; *Kidd I. G.* Posidonian Methodology and the Self-Sufficiency of Virtue, – *Aspects de la philosophie hellénistique*. Gen., 1985, p. 1–21; *Scanlon Th. F.* Echoes of Herodotus in Thucydides: self-sufficiency, admiration, and law, – *Historia* 43, 2, 1994, p. 143–176; *Mayhew R.* Aristotle on the self-sufficiency of the city, – *HPTh* 16, 4, 1995, p. 488–502; *Asbell W. J.* Autarkeia: self-sufficiency from Parmenides to Boethius. [S. 1.], 1996. Thesis (Ph.D.). Nashville (Tenn.); *Piettre R.* Épicure, dieu et image de dieu: une autarcie extatique, – *RHistEccl* 216, 1, 1999, p. 5–30; *Krischer T.* Der Begriff der Autarkie im Rahmen der griechischen Kulturgeschichte, – *Hyperboreus* 2000, 6. 2, p. 253–262; *Kampert H.* Eudaimonie und Autarkie bei Aristoteles. Paderborn, 2003.

Н. В. БРАГИНСКАЯ

АГРИППА (Ἀγρίππα) (1 в. до н. э./1 в. н. э.), философ-скептик, последователь *Энесидема*. А. традиционно приписывают 5 скептических «тропов» (от греч. *τρόπος* – способ, модус) воздержания от суждений. Согласно изложению у Диогена Лаэртия (IX 88–89), 1-й троп А. говорит о наличии разногласий между людьми (*ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας [τρόπος]*): «что бы ни было предложено для философского или нефилософского обсуждения, будут величайшие споры и раздоры»; 2-й – об уходе доказательства в бесконечность (*ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλω*): «нельзя достоверно ничего изучить, одно удостоверяется через другое, и так до бесконечности»; 3-й – об относительности познания (*ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι*): «ничто не воспринимается само по себе, но только через другое; отсюда вытекает его непознаваемость»; 4-й – о гипотетическом характере знания (*ὁ ἐξ ὑποθέσεως*): «исходные начала приходится принимать в качестве достоверных и не искать для них обоснования; но все это напрасный труд, ведь любой может предположить противоположное»; 5-й – о круге в доказательстве (*ὁ δι' ἀλλήλων*): «то, что нужно исследовать, удостоверяется через достоверность самого исследуемого пред-

мета». Пять скептических тропов несколько более подробно излагаются у Секста Эмпирика (Sext. Pyrrh. I 164–177), сокращением изложения которого является текст Диогена. Последовательность тропов и их содержание в обоих источниках почти идентичны; отличие имеется в описании 3-го тропа: у Диогена речь идет о соотношенности предмета познания с другими предметами, у Секста – о соотношенности предмета познания с познающим, которому он может являться то так, то иначе (I 167).

Между тем характер упоминания об А. у Диогена оставляет сомнения в реальном существовании скептика Агриппы. Диоген пишет о неких «последователях Агриппы» (*οἱ περὶ Ἀγρίππαν*), однако имени А. нет в преемстве поздних пирронистов (IX 116, от Энесидема до Секста Эмпирика и Сатурнина); зато он упоминает о книге «Агриппа» некоего Апеллеса (IX 106) – в ряду представителей младшего поколения учеников Энесидема, вместе с Антиохом Лаодикейским, учеником Зевксида. Секст Эмпирик также не упоминает имени А., а пять скептических тропов приписывает традиции «младших скептиков» (*οἱ νεώτεροι σκεπτικοί*, I 164; возможно, именно Зевксиду, Антиоху и Апеллесу).

Лит.: Richter R. Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des griechischen Skeptizismus, – *PhStud* 20, 1902, S. 246–299; *Chatzilysandros A. E.* Geschichte der skeptischen Tropen. Münch., 1970; *Annas J., Barnes J.* The Modes of Scepticism. Camb., 1985; *Caujolle-Zaslowsky F.* Agrippa, – *DPhA* I, 1989, p. 71–72. См. тж. общ. лит. к ст. *Скептицизм*.

М. А. СОЛОПОВА

АДИАФОРА (греч. ἀδιάφορα [*ἀ* priv. + *διαφέρω*, «различаю»], лат. indifferentia, media, interjecta), термин античной этики: «морально-безразличное», то, что не имеет непосредственного отношения к моральному благу или злу. Разделение сущего на благо, зло и то, что «между ними» («ни то, ни другое»), восходящее к Платону (*Gorg.* 467c; *D. L.* III 102), формировалось параллельно в академической (Ксенократ – Sext. Adv. math. XI 3–4) и кинической (*D. L.* VI 105) традициях; к концу 4 в. до н. э. стало нормой.

В этике Ранней Стои понятие А. приобрело особое значение и стало техническим термином, обозначающим «природные», но «не зависящие от нас», «внешние» вещи, не являющиеся объектом морального выбора (конечной целью). В свою очередь, А. делится (по принципу соответствия «природе») на «предпочитаемое» (здоровье, сила, богатство и т. п.), «непредпочитаемое» (отсутствие первого) и «безразличное» в узком смысле (не вызывающее ни стремления, ни отталкивания: две одинаковые монеты и т. п.) (*D. L.* VII 102 сл.; Sext. Adv. math. XI 59 сл.).

Членение «безразличного» свидетельствовало о недостаточно строгом формализме этической теории и вызвало негативную реакцию уже среди ранних стоиков: *Аристон Хиосский* считал «безразличное» абсолютно безразличным и вообще не принимал его во внимание (*D. L.* VII 160). Для Средней и Поздней Стои характерен иной путь: введение «предпочитаемого» как разновидности блага в сферу целеполагания.

Лит.: *Rieth O.* Grundbegriffe der Stoischen Ethik. В., 1933; *Reesor M. E.* The «Indifferents» in the Old and Middle Stoa, – *ТАРА* 82, 1951, p. 102–110; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995.

А. А. СТОЛЯРОВ

АДРАСТ АФРОДИСИЙСКИЙ (*Ἀδραστος ὁ Ἀφροδισιεύς*) (2 в. н. э.), представитель позднего периода *Перипатетической школы*. Порфирий в «Жизни Плотина» упоминает А. в числе комментаторов, которых читал в Риме со своими учениками Плотин (V. Plot. 14, 13). Симпликий на закате античной традиции подтверждает статус А. как видного комментатора (In Cat. 16, 1–2, ср.: In Phys. 122, 34).

О жизни одного из самых авторитетных перипатетиков 2 в. достоверных сведений не сохранилось, сочинения утрачены. Предположительно, А. был родом из г. Афродисия в Карию (Мал. Азия), где родился также *Александр Афродисийский*. О возможном отождествлении А.-перипатетика с Адрастом Грипом (*Ἀδραστος Γρυπός*), упомянутым в надписи, обнаруженной при раскопках Афродисии (датируется периодом 103–116) см.: MORAUX II, S. 295–296. Время жизни традиционно определяется на основании упоминаний об А. у *Галена* и *Теона Смирнского*. В соч. «О моих книгах» Гален говорит об А. и Аспасии как известных комментаторах в ту пору, когда он начинал учиться философии (Lib. progr. XIX, 42, 20–21 Kühn), Теон делает обширные выписки из комментария А. к «Тимею» (Expos. 50, 22–51). Имеются свидетельства в общей сложности о шести произведениях А., комментариях и трактатах.

Комментарий к «Тимею» Платона упоминают и цитируют помимо Теона Порфирий (Porph. In Harm. 7. 24–8. 5; 96. 1–6), Калкидий (Calc. In Tim. 44–46, 59–91), Прокл (Procl. In Tim. II, 169, 29; 170, 5–21; 170, 26–171, 4; 187, 17–26). Возможно, А. комментировал не весь текст платоновского диалога, а трудные математические места. Насколько позволяют судить сохранившиеся фрагменты, целью А. было разъяснить прежде всего сложные астрономические пассажи (расположение небесных сфер, движение планет), опираясь на геоцентрическую теорию Гиппарха. А. пишет об Аристотеле так, словно тот был знаком с теорией эпициклов и прочими идеями Гиппарха. В остальном представление А. о космосе совпадает с аристотелевским: планеты и звезды суть божественные существа, расположенные на равномерно вращающихся сферах, которые состоят из *эфира*; все множество неподвижных звезд несет на себе одна общая сфера, а каждую из планет – несколько сфер; наблюдаемая беспорядочность и неравномерность движения планет объясняются наложением друг на друга различных круговых движений; сложность небесных круговращений приводит к тому, что в мире имеют место возникновение и уничтожение; непосредственно под эфиром располагаются четыре элемента, способные взаимопревращаться; эфир не испытывает перемен и изъят из круга превращений.

О комментариях к «Категориям» Аристотеля говорит Гален (De libr. pr., t. 19, 42, 12–21 K.), однако не упоминает Симпликий. Свидетельством о существовании комментария А. к «Физике» Аристотеля является фрагмент из комментария Симпликия (In Phys. 122, 33–125, 9), в котором мнение А. дано в передаче Порфирия.

Афинею в «Пирующих софистах» (Athen. XV, 673 e–f) упоминает об историко-литературном исследовании (*καθ' ἱστορίαν καὶ λέξιν*), посвященном сочинению Теофраста «О нравах» в 5 кн., а «шестая книга была посвящена *Никомаховой этике*». Это произведение из пяти книг с продолжением в виде шестой обычно считают произведением А., но его авторство установлено в результате исправления рукописного *Ἀδραντος*, «Адрант», на *Ἀδραστος*,

«Адраст»). Возможно, исследование А. по этике Аристотеля было частично инкорпорировано в анонимный комментарий к «Никомаховой этике» (текст см.: CAG XX, 123–255 Heylbut), об этой гипотезе: *Kenny A. The Aristotelian Ethics*. Oxf., 1978, p. 37; *MORAUX II*, S. 323–330).

Кроме того, А. был известен как автор трактата «О порядке сочинений Аристотеля» (*Περὶ τῆς τάξεως τῆς τῶν Ἀριστοτέλους συγγραμμάτων*) (Simpl. In Cat. 18, 16–17; In Phys. 4, 12; также имеется вариант «О порядке философии Аристотеля»: In Cat. 16, 2). Согласно А., после «Категорий» должны следовать не «Аналитики», а «Топика», ибо следует идти от общепринятых суждений к научным, от вероятных к совершенно истинным. Известно, что А. использовал другое название для трактата «Категории» – «Прототопика» (*Πρὸ τῶν τοπικῶν*, In Cat. 16, 14), с чем Симпликий был не согласен. Возможно, желание переименовать трактат было вызвано наличием в корпусе аристотелевских сочинений еще одной книги о категориях (*ἄλλο τῶν κατηγοριῶν βιβλίον*), вероятно, позднейшего учебника, – по словам А., книга отличалась кратким и сжатым стилем (In Cat. 18, 17–18). Неизвестно, считал ли сам А. это произведение аутентичным, но ясно, что не этими «Категориями» начинался «Органон». К А. восходят свидетельства о том, что трактат «Физика» имел несколько вариантов названий: «О началах» (*Περὶ ἀρχῶν*), или «Лекции по физике» (*Φυσικὴ ἀκρόασις*) – или первые пять книг называли «О началах», а остальные три – «О движении» (In Phys. 4, 11–15). Последний вариант принимал сам А.

Текст: Anonymi in Aristotelis Ethica Nicomachea commentarii, – Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria. Ed. G. Heylbut. B., 1892, p. 122–255, 407–460 (= CAG XX).

Лит.: *Hiller E. De Adrasti Peripatetici in Platonis Timaeum Commentaria*, – *RhM* 26, 1871, S. 582–589; *MORAUX*, *Aristotelismus II*, 1984, S. 294–332; *Mercken H. P. F. The Greek Commentators on Aristotle's Ethics*, – Sorabji R. (ed.). *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and their Influence*. L., 1990, p. 199–231.

М. А. СОЛОПОВА

АКАДЕМИЯ (*Ἀκαδημία* или *Ἀκαδημία*), школа Платона, названная так по имени общественного гимнасия, существовавшего, вероятно, со времен Солона (нач. 6 в. до н. э.) в северо-западном пригороде Афин на месте святилища в честь местного героя Академа. Недалеко от Академии Платон после I-й сицилийской поездки (387) приобрел небольшое имение (*κηπίδιον* – D. L. III 19–20) и вел занятия либо у себя, либо в гимнасии, причем и здесь и там он устроил святилища в честь Муз. По-видимому, школа Платона – созданный по личной инициативе кружок единомышленников, составивших своего рода неофициальный политический клуб и вместе чтущих память отмеченного божеством учителя философии Сократа, – образуется в 80-е годы, и в ней по инициативе и по образцу Платона начинают писать диалоги (с обязательным участием Сократа), полемизируют с другими сократиками, софистами и риториками, ведут диспуты и занимаются математикой. Когда Платон во второй раз едет на Сицилию (367–366), его замечает Евдокс (предпринимались попытки оспорить это), и в то же время в Академии появляется Аристотель, при котором развивается стихия диспутов и расширяется система литературных и лекционных жанров (диалоги с участием современников, доклады, курсы лекций, трактаты).

Последовательность схолахов Академии после смерти Платона (347) восстанавливается на основе прежде всего «Списка академиков» Филодема (*Academicorum index Herculanensis*), 4-й книги Диогена Лаэртия и статьи *Πλάτων* из Суды: Спевсипп из Афин, племянник Платона (ум. 339); Ксенократ из Халкедона (ум. 314/13); Полемон из Афин (ум. 270/69); Кратет из дема Фрия в Афинах (?); Сократид (? – вероятно, последний, кто вел занятия не только в Академии, но и в имении Платона); Аркесилай из Питаны (D. L. IV 32: «школу он принял после кончины Кратета, когда некий Сократид уступил ему это главенство»; ум. 241/40); Лакид из Кирены (ум. ок. 207), который первым еще при жизни передал руководство школой Телеклу и Евандру из Фокеи, преемником которого был Гегесин из Пергама (D. L. IV 60). Суда между Лакидом и Карнеадом из Кирены называет Евандра, Дамона, Леонтея, Мосхиона, Евандра из Афин, Гегесина; «Список академиков» (col. M 10–21) называет Леонтея, Демона из Кирены, Деметрия, Полита (?) из Фокеи, двух Евбулов, Мосхиона, Агаместора, Евандра (?) и Телекла, Евфориона; вероятно, не все они были схолахами (Cic. Acad. II 16: Карнеад «был после Аркесилая четвертым, так как его наставником был Гегесин, который сам слушал Евандра, ученика Лакида»). Карнеад из Кирены (ум. 129/28), Карнеад Младший (131/30), Кратет из Тарса (ум. 127/26), Клитоммах (110/109), Филон из Ларисы, который покинул Афины в 88. Филон не оставил преемника (Sen. Nat. qu. VII 32, 2), и на нем прерывается цепь непосредственного преемства схолахов Академии.

Ученик Филона Антиох Аскалонский порывает с ним еще при его жизни и основывает собственную школу (Numen. Fr. 28, 11–12 Des Places: *ἑτέρας ἄρχας Ἀκαδημίας*), назвав ее «Древней Академией» (Cic. Brut. 315; Acad. II 70), к которой он относил Платона и его ближайших последователей, противопоставляя ей скептицизм Аркесилая; в этом двойном разделении ему следовал Цицерон.

Тройное членение Академии представлено в «Списке академиков» (IAnerc XXI 37–42): Средняя начинается с Аркесилая, Новая – с Лакида (ср. D. L. I 14, I 19, IV 59; Суда, *Λακίδης*; aberrация связана с тем, что Лакид стал учить в новом месте, названном Лакидейон); однако новый содержательный этап в развитии Академии начинается с Карнеада, которого и называет родоначальником Новой Академии Секст Эмпирик (Pyrrh. I 220; ср. [Galen.] Hist. phil. 3; Clem. Strom. I 64, 1). Согласно последнему, круг Филона и Хармида составил 4-ю Академию (Pyrrh. I 220, cf. 235), а школа Антиоха – 5-ю (I 220, cf. 235). Брат Антиоха Аскалонского Арист упоминается Цицероном в «Бруте» (332), написанном в 46 до н. э. как глава (*heres*) «Древней Академии»; но уже осенью 45-го его, вероятно, не было в живых, т. к. сын Цицерона слушал только ученика Ариста перипатетика Кратиппа. Другой ученик «Древней Академии», Аристон Александрийский, также перешел в Перипат. Согласно Плутарху (Brut. 2, 3), Марк Юний Брут в августе 44 слушал в Афинах Кратиппа и «академика Теомнеста». Это последний живший и преподававший в Афинах философ, которого источники называют «академиком»: нет оснований считать его преемником Ариста, хотя нельзя сказать и того, что он продолжал традицию скептической Академии, вероятно обратившуюся после Филона из Ларисы к пирронизму.

Т. обр., на Аристе завершается история основанной Антиохом Аскалонским «Древней Академии», само название которой было ярким свидетель-

ством того возвратного порыва философской мысли Античности, который в период т. н. *Среднего платонизма* искал идентичности во все большем внимании к текстам основателя школы и постепенно привел к возникновению нескольких центров изучения и разработки платоновского наследия вне Афин. И тем не менее, когда афинские платоники в 4–6 вв. считали себя «диадохами» Платона и говорили о «золотой цепи» его адептов, это было не только «сентиментальной конструкцией» (W. Görler, S. 982), но и констатацией того пути, на котором античный платонизм сумел подвести самый внушительный итог всего развития языческой мысли и сохранить ее наследие для Византии, арабов и Западной Европы.

Источники: *Filodemo*. Storia dei filosofi. Platone e l'Academia (PHerc. 1021e164). Ed., trad. e comm. a cura di T. Dorandi. Nap., 1991.

Лит. *Lynch J. P.* Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution. L., 1972; *Glucker J.* Antiochus and the Late Academy. Gött., 1978; *Billot M.-F.* Académie (topographie et archéologie), – DPhA I, 1989, p. 693–789 (p. 780–87: Platon et l'Ecole Academicienne à l'Académie); *Dorandi T.* Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici. Stuttg., 1991; *Baltes M.* Plato's school, the Academy, – ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus, von Matthias Baltes. Hrsg. v. A. Huffmeier et al. Stuttg.; Lpz., 1999, S. 249–273; *Dillon J.* The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 B.C.). Oxf., 2003.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ (Ἀλέξανδρος ὁ Ἀφροδισιεύς) (кон. 2 – нач. 3 в. н. э.), комментатор Аристотеля, глава *Перипатетической школы* в Афинах ок. 198–209. А. – первый в ряду античных комментаторов, наследие которого сохранилось в достаточно представительной своей части, и последний, кто толковал Аристотеля «с помощью Аристотеля» (*Moraux* 1942, p. 16), без привлечения неоплатонического словаря. А. стал завершителем комментаторской традиции Перипата, положенной *Андроником Родосским*. Позднеантичные авторы, признавая авторитет А., часто ссылались на него просто как на «комментатора», без упоминания имени, подобно тому как Аристотеля называли просто «философом».

ЖИЗНЬ. Несмотря на популярность сочинений А., биографические сведения о нем крайне скудны и остаются на уровне гипотез. Был родом из г. Афродисия в Карии (Мал. Азия). Датировка жизни определяется с учетом факта обращения к римским императорам-соправителям Септимию Северу и Антонину Каракалле (*De fat.* 164, 3 Bruns); А. в характерном для официальных посланий витиеватом стиле благодарит за оказанные милости и приглашает услышать о предмете, достойном их высочайшего внимания. Поскольку с 209 к двум императорам присоединился третий соправитель, Гета, то 209, определяющий датировку «О судьбе», задает и временные границы схолархата А. в целом. Признается наиболее вероятным, что А. преподавал в Афинах, где в 176 благодаря финансовой поддержке имп. Марка Аврелия были учреждены четыре государственные философские кафедры, в т. ч. перипатетическая. Подтверждение этой гипотезы обычно находят в том, что А. называет себя «преподавателем» (διδάσκαλος – *De fat.* 164, 15) и однажды упоминает о статуе Аристотеля в Афинах (*In Met.* 415, 29–31).

Учителями А. были перипатетики Гермин и Сосиген (*Alex. In Meteor.* 143, 13; *Simpl. In De Cael.* 430, 32). Одним из его наставников считается также *Аристотель из Митилены* на основании *De an. mantissa* 110, 4: «я вос-

принял учение об “уме извне” (*νοῦς θύραθεν*) от Аристотеля и сохранил его» (о полемике сторонников мнения о том, что здесь имеется в виду Аристотель Стагирит, и тех, кто склоняется в пользу Аристотеля из Митилены, см.: Schroeder, Todd 1990, p. 22–31).

СОЧИНЕНИЯ. Корпус текстов А. был наиболее представительным по объему и проблематике собранием в истории школьного аристотелизма. Составляющие его произведения можно разделить на две большие группы: комментарии (*ὑπομνήματα*) и трактаты (*συγγράμματα*). Сохранилась лишь относительно небольшая часть сочинений А., о многих его текстах известно только по арабским переводам и пересказам.

В серии «*Commentaria in Aristotelem Graeca*» изданы сохранившиеся комментарии А. на «Метафизику» (подлинны комм. на кн. I–V; кн. VI–XIV, как принято полагать после Прехтера, принадлежат византийскому комментатору 14 в. Михаилу Эфесскому; Л. Таран высказал мнение о принадлежности этих книг школе неоплатоника Сириана), «Первую Аналитику» (кн. I), «Топику», «О чувственном восприятии», «Метеорологию»; комментарий на «Об опровержении софистов» неаутентичен. Из утраченных комментариев по цитатам наиболее известны: на «Физику» и «О небе» (у Симпликия), а также на «О возникновении и уничтожении» и «О душе» (у Иоанна Филопона), имеются также свидетельства о существовании его комментариев на «Категории», «Об истолковании», «Вторую Аналитику», «О памяти». По-видимому, у А. не было полноценного комментария к «Никомаховой этике», толкования к отдельным местам из нее сохранились в приписываемых А. «Этических вопросах». Некоторые разделы философии Аристотеля (политику, риторику, поэтику, биологию) А., судя по имеющимся свидетельствам, оставил без внимания.

Полностью сохранились и изданы в *Supplementum Aristotelicum* трактаты «О судьбе», «О смешении и росте», «О душе» в 2-х кн. (аутентична только 1-я кн.). Сборники отдельных рассуждений «Физические вопросы и решения» в 3-х кн. и «Этические вопросы», вероятно, собраны по материалам рукописей и лекций учениками А. Благодаря арабским источникам известно о ряде утраченных трактатов А., в т. ч. «О началах», «О промысле», «Об отличительных признаках», «Против Галенова опровержения учения Аристотеля о том, что все движущееся приводится в движение двигателем», «Против эпикурейца Зенобия», «О разногласиях между Аристотелем и его учениками» и др. О некоторых утраченных текстах А. нельзя определенно сказать, соответствует ли название целой книге или фрагменту произведения: «О времени», «О первой причине и движении космоса», «Опровержение мнения Ксенократа о том, что вид первичнее рода», «Опровержение Галенова понимания возможного» и др.

УЧЕНИЕ. Александр-комментатор. А. расценивает комментаторскую деятельность как отличительную черту современного ему философствования по сравнению с временами классики. В комм. на «Топику» он пишет, что во времена Аристотеля и Теофраста была более распространена *диалектика* как способ обсуждения философских вопросов, и тогда занятия (*συνουσίαι*) проводились «не по книгам, как сейчас (тогда еще и не было таких книг)» (In Top. 27, 13–14).

Комментарии А. относятся к типу построчных: комментатор цитирует отдельные короткие фрагменты (леммы) источника и пишет к каждому

фрагменту свое разъяснение. Так строка за строкой разбирается все произведение, соответственно, объем комментария во много раз превосходит объем оригинала. Подробных введений, характерных для структуры поздних неоплатонических комментариев, у А. еще нет, однако и он начинает свой комментарий с обсуждения названия работы, ее цели и природы обсуждаемого предмета. Для выполнения основной экзегетической задачи А. зачастую привлекает другие тексты Аристотеля, исходя из представления об аристотелевском учении как едином целом, а также ссылается на мнения предшествующих исследователей и комментаторов. В случае необходимости А. прибегает к подробному пересказу фрагмента. Иногда А. подробно комментирует только отдельные пассажи, пропуская другие или делая короткие ремарки. Комментарий к 1-й книге «Метафизики» более чем наполовину посвящен разъяснению всего двух глав (Met. I б; 9), в которых разбирается теория идей-чисел Платона.

Очевидно, аудитория А. была достаточно подготовлена к работе с аристотелевскими текстами, слушатели имели под рукой собственный экземпляр комментируемого произведения, а само комментирование представляло собой совместное чтение и исследование. Как часть собственно комментаторской работы А. рассматривает филологическую критику текста, основанную на изучении разных рукописей. Так, обсуждая рукописные разночтения «единое» и «единое и материя» в комм. к Met. I, 988a7–10, он отмечает: «Первое из чтений лучше; оно разъясняет, что идеи – причина сущности для прочих вещей, а для идей таково Единое. По сведениям Аспасия, это чтение более раннее, а исправлено оно было позднее Евдором и Евармостом» (In Met. 59, 4–8).

В комментариях А. часто встречаются экскурсы с изложением мнений других школ, упоминаемых у Аристотеля, – тогда А. подробнее излагает эти мнения, иногда добавляя от себя сведения из новой философии (в основном стоической). Благодаря таким экскурсам сохранились сведения о ныне утраченных текстах – так, в ценнейшем комментарии А. на «Метафизику» (Met. I, 9) содержится уникальная информация об академических сочинениях Аристотеля «Об идеях» и «О философии». Комментарий на «Первую Аналитику» – основной источник сведений о некоторых расхождениях между Аристотелем и его ближайшими учениками Теофрастом и Евдемом (в т. ч. о модальности заключения при т. н. «смешанных» посылках силлогизма). Из цитат у Симпликия известно, что в своем комментарии к «О небе» А. обстоятельно опровергал аргументы *Ксенарха Селевкийского* против аристотелевского учения об эфире.

А. по возможности избегает высказывать мнение, не согласующееся с аристотелевским, но иногда все же отступает от этого правила. Так, вопреки мнению Аристотеля о том, что Платону известны лишь две из четырех описанных Аристотелем причин, формальная и материальная, А. приводит примеры действующей и целевой причин в текстах Платона (In Met. 59, 28–60, 2).

Как отдельный тип учебного школьного текста, сочетающего черты и комментария, и трактата, можно рассматривать сборники «Вопросов и решений» (*ἀπορίαι καὶ λύσεις*, лат. Quaestiones), где собственная точка зрения А. находит более развернутое выражение, чем в комментариях. В Quaestiones собраны короткие рассуждения и записи школьных занятий, отредактированные, вероятно, уже в позднейший период. Имеются три книги естест-

веннонаучных вопросов и одна книга этических. Некоторые из фрагментов представляют формулировку вопроса и ответ на него (напр.: Как можно систематически изложить, следуя Аристотелю, вопрос о первой причине? Почему рост происходит сообразно форме, а не форме и материи? Почему вода является водой благодаря холодному, а не влажному, ведь превращение из холодной в горячую ее не уничтожает, а из влажной в твердую уничтожает? и т. д.), другие содержат краткие комментарии к тому или иному фрагменту из разных аристотелевских сочинений (в основном из «Физики» и «О душе», но также «Метеорологии»), третьи отражают школьные дискуссии эллинистической поры (О том, что Эпикур учит о цветах иначе, чем другие школы, как свидетельствует академик Цензорин; О том, что, по Аристотелю, промысел существует не приводящим образом и т. д.). Вопрос о промысле (*πρόνοια*) – образец перипатетической разработки популярной в эллинистической философии темы в форме диалога: поскольку божеству не подобает заботиться о каждом по отдельности, промысел в подлунном мире реализуется посредством небесных тел, прежде всего солнца, ибо оно управляет сменой сезонов и сохраняет непрерывность возникновения и уничтожения и вечного воспроизведения видов на земле (Quaest. II, 21).

«Этические вопросы» – собрание фрагментов с обсуждением Аристотелевой этики, записанных без видимой системы. Рассматриваются вопросы о благе, удовольствиях, добродетели и пороке, о промежуточном состоянии между справедливостью и несправедливостью и т. д. В сборник включены также небольшие комментарии к избранным местам из «Никомаховой этики», в основном из третьей книги (о добровольных и «зависящих от нас» действиях).

Александр-полемист. Представляя в своих сочинениях аристотелевскую точку зрения, А. затрагивает вопросы, которые либо не обсуждались Аристотелем, либо были затронуты им в незначительной степени. Основные оппоненты А. в трактатах – стоики, платоники и эпикурейцы, отдельное внимание А. уделяет полемике с Галеном. В трактате «О судьбе» А. выступает в защиту свободы воли против стоического фатализма, в «О смешении и росте» критикует учение стоиков о всецелом смешении. В ходе полемики А. приводит богатую доксографию периода древней Стои, но как доксограф он не вполне надежен из-за адаптации стоической терминологии к перипатетической. Напр., в «О смешении» основная дискуссия сконцентрирована вокруг приписанного стоикам тезиса «тело проходит сквозь тело»; между тем эта формулировка выработана предшествующей перипатетической доксографией и не имеет к стоикам прямого отношения. Несмотря на заявление о том, что всеобщее смешение (*κράσις δι' ὅλου*) есть основа для понимания стоических учений о судьбе, промысле, симпатии, душе и т. д., А. нигде не принимает в расчет эту связь, критикуя все части учения по отдельности.

В трактате «О судьбе» (*Περὶ εἰμαρμένης*, лат. De fato) А. подробно изложил школьную перипатетическую позицию о соотношении *судьбы*, *предопределения* и *свободы выбора*. В структуре трактата можно выделить две неравные по объему части, догматическую и критическую: после вводной главы А. в последующих пяти (De fat. 2–6) излагает перипатетическое понимание судьбы, затем на протяжении остальных тридцати двух (7–38) полемизирует с детерминистической трактовкой судьбы, наиболее влиятель-

ными сторонниками которой были стоики. Основной полемический раздел включает опровержение детерминизма через указание на его абсурдные последствия (7–21) и оспаривание аргументации в его поддержку (22–38).

Сам А. исходит из понимания судьбы как природы, т. е. организующей подлунный мир силы, действующей закономерно, но не необходимо, оставляя место случайности; судьба и природа, согласно А., – это одно и то же, будучи «различны только по имени» (De fat. 6, 169, 18–19; 23 Bruns). Выступая с критикой детерминизма, А. исходит из доводов здравого смысла и «общих всем» понятий, опровергая детерминизм в т. ч. фактами случайных событий. Поиск причинности, которая вывела бы индивидуума из сферы предопределения, приводит А. к утверждению о том, что наши поступки не предопределены, но небеспричинны, ибо мы сами и есть их причина (De fat. 15). А. настаивает, что в рамках детерминизма невозможно сохранить ценность человеческого выбора и свободного решения, практического знания, морального поведения. Выбор между судьбой и разумом А. понимает как ценностный выбор, определяющий смысл жизни: без «того, что в нашей власти», без свободного решения человеку нет смысла жить, ибо он перестает быть началом (191, 2); по его мнению, лучше поверить в то, что наши поступки не предопределены, даже если они предопределены, а не наоборот: напрасно верить в то, что они предопределены. В заключительной главе трактата А. затрагивает теологические вопросы, связанные с возможностью предвидения (*πρόγνωσις*) и мантического искусства.

Трактат «О душе» состоит из 2-х книг, первая из которых близко следует ныне утраченному комментарию А. на «О душе» Аристотеля, по существу являясь парафразой Arist. De an. II. Изложение начинается с «физического» введения, где А. излагает основы учения о природных телах, касается их отличия от искусственных, говорит о четырех первичных качествах и простых телах, из которых составлены сложные. Введение, разъясняя основополагающее различие формы и материи, предоставляет материал для понимания аристотелевского определения души как неотделимой от тела формы, *энтелехии*. А. исследует вопрос, одной или несколькими способностями обладает душа, и затем последовательно обсуждает ее функции: растительную, чувствующую и разумную, уделяя преимущественное внимание первым двум. Большая часть 1-й книги (De an. 32, 4–80, 15) посвящена способностям (и соответствующим им действиям) души «неразумной», *ψυχῆ ἀλογος*: трем способностям растительной души (растительной, питающей и породительной) и трем чувственно воспринимающей (чувствующей, представляющей и стремящейся). В заключение обсуждается тема о душе и движении; исходя из того, что «всякая энтелехия неподвижна» (78, 25), А. вслед за Аристотелем говорит о стремлении и влечении как движущих силах души.

Учение об уме. В последней части 1-й книги «О душе» (80, 16 sq.) А. предлагает развернутую реконструкцию аристотелевского учения о душе разумной, широко используя все встречающиеся у Аристотеля в разных сочинениях термины для обозначения ума. Отличающая душу способность суждения (*κριτικὴ δύναμις*) двояка: способность к составлению мнений (*δοξαστικὴ*) и к научному исследованию (*ἐπιστημονικὴ*), или же, соответственно, ум практический и теоретический (81, 8–12). А. использует в качестве синонимов для двух названных умов термины «ум потенциальный» (*δυνάμει νοῦς*) и «ум актуальный» (*κατ' ἐνέργειαν νοῦς*). Первый вро-

жден и, в свою очередь, двояк: «ум материальный», или «природный», и «ум, возникающий через обучение и привычку», или «приобретенный». Материальный ум по отношению к эйдосам сравним даже не с чистой табличкой (об этом см.: Arist. De an. III, 429b31сл.), а с «отсутствием письмен на табличке» (Alex. De an. 84, 24). Материальный ум = «ум в нас» (*ἐν ἡμῖν*) = «ум потенциальный» (*καθ' ἑξῆς*), этому несовершенному уму онтологической парой выступает ум актуальный, деятельный (*ποιητικός*), пришедший извне (*θύραθεν*); он есть «мыслящий эйдос» (*τὸ εἶδος τὸ νοούμενον*, 86, 14–16), ибо «актуальный предмет мышления тождествен актуальному уму, если только тождественны мыслимое и мыслящее» (88, 1–2).

Вторая книга трактата носит название «дополнительной» (*Mantissa*), собранные в ней фрагменты (посвященные учению о душе, об элементах, о качествах, о зрении, вопросам учения о добродетели, о том, что в нашей власти, о случайности, о судьбе) изначально не составляли единого целого. Из текстов, собранных в *Mantissa*, особенное значение и популярность получил т. н. трактат «Об уме» (*Περὶ νοῦ*, De an. mantissa, p. 106–113 Bruns), где содержится тройкая трактовка ума и дается толкование понятия деятельного ума из Arist. De an. III 5. Текст «Об уме» может быть разделен на три части: 1) 106, 19–110, 3: учение об уме излагается от первого лица; 2) 110, 4–112, 5: учение Аристотеля из Митилены, 3) 112, 5–113, 12: апория о *νοῦς θύραθεν* (перемещается ли в пространстве, будучи бестелесным) и ее решение.

А. различает (следуя Arist. De an. II, 417a22–30): 1) ум материальный, или потенциальный (*νοῦς ὑλικός, δυνάμει νοῦς*), врожденный всем еще до того, как формируется мышление; 2) ум, способный мыслить (*νοῦς ἐν ἑξέει*), или нами приобретенный (*ἐπίκτητος*) по мере взросления и укрепления способности к самостоятельному мышлению; 3) ум деятельный (*ποιητικός*), или актуальный (*ἐνεργεῖα*), или «приходящий извне (*θύραθεν*)» (термин из Arist. De gen. anim. II, 736b28), благодаря которому ум материальный становится способным мыслить, а способный – мыслит в действительности: «Подобно тому как свет становится причиной того, что цвета из видимых в возможности становятся видными в действительности, точно так же этот третий ум делает ум потенциальный и материальный умом в действительности, придавая ему способность мыслить (*ἕξει τὴν νοητικὴν*)» (107, 31–34). В *Mantissa* «третий ум» рассматривается как составная часть человека, в то время как в 1-й книге (De an. 80–92) актуальный ум ограничен от первых двух, связанных с человеческим мышлением.

ВЛИЯНИЕ. А. способствовал утверждению Аристотеля как активного участника философских дискуссий поздней Античности. Дальнейшая судьба сочинений А. связана в первую очередь с традицией комментирования Аристотеля в неоплатонизме и на арабском Востоке. Внимание к А. в неоплатонизме во многом обусловлено интересом к А. со стороны Плотина (А. как источник Плотина – тема специального интереса исследователей; исходное свидетельство для установления объема и характера влияния – Порфирий, «Жизнь Плотина», гл. 14, где говорится о том, что Плотин обращался к комментариям Александра Афродисийского в ходе своих занятий).

Благодаря переводам на арабский А. оказался самым значимым посредником между Аристотелем и его арабскими экзегетами (особ. Аверроэсом); наиболее популярен был текст De intellectu, составлявший фон для главных

дискуссий в рамках средневековой ноэтики. В эпоху Возрождения интерес к А. был велик у представителей Падуанской школы; долгую историю имел спор между «александристами» (Помпонацци, Дзабарелла) и «аверроистами» соответственно отрицавшими и признававшими бессмертие человеческой души. См. также *Аристотеля комментаторы* и *Аристотелизм*.

Соч.: Комментарии см. в собрании *Commentaria in Aristotelem Graeca* (CAG), переводы на англ. – в серии *Ancient Commentators on Aristotle* (ACA). Ed. R. Sorabji: 1) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica*. Ed. M. Hayduck, CAG I, 1891; *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle's Metaphysics I–V*. Tr. W. E. Dooley, A. Madigan (1989; 1992; 1993; 1994); 2) In *Aristotelis analyticorum priorum librum I*. Ed. M. Wallies, CAG II, 1, 1883; *On Aristotle's Prior Analytics I, 1–46*. Tr. J. Barnes, S. Bobzien, J. Gould I, Mueller (1991, 1999, 2006, изд. в 5 кн.); 3) In *Aristotelis topicorum libros octo*. Ed. M. Wallies, CAG II, 2, 1891; *On Aristotle's Topics I*. Tr. J. M. van Ophuijsen (2001); 4) In *De Soph. Elenchis*. Ed. M. Wallies, CAG II, 3, 1898; 5) In *librum De sensu*. Ed. P. Wendland, CAG III, 1, 1901; *On Aristotle's On Sense Perception*. Tr. A. Towey (1999); 6) In *Aristotelis meteorologicorum libros*. Ed. M. Hayduck, CAG III, 2, 1899; *On Aristotle's Meteorology IV*. Tr. E. Lewis (1995).

Трактаты: *Alexandri Aphrodisiensis Praeter Commentaria Scripta Minora*. Ed. I. Bruns. B., 1887–1892 (CAG, SA I: Quaestiones, De Fato, De Mixtione; SA II: De Anima liber cum Mantissa). Переводы: *Alexander of Aphrodisias. On Fate*. Text, transl., comm. by R. W. Sharples. L., 1983; *Thillet P. Alexandre d' Aphrodise: Traité du Destin*. P., 1984; *Todd R. B. Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics: A Study of the «De mixtione» with Preliminary Essay* (text, transl., comm.). Leiden, 1976; *Fotinis A. P. The De anima of Alexander of Aphrodisias*. Wash., 1979; *Alessandro di Afrodisia. L'anima*. Trad. P. Accattino, P. L. Donini. R.; Bari, 1996; *Alexander of Aphrodisias. Supplement to On the Soul*. Tr. by R. W. Sharples. 2004; *Alexander of Aphrodisias. Quaestiones 1.2–2.15; 2.16–3.5*. Tr. by R. W. Sharples. L.; Ithaca, 1992–1994; *Ethical Problems*. Tr. by R. W. Sharples. L.; Ithaca, 1990; *Солопова М. А. Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма* (текст, перевод, комм.). М., 2002. С арабского: *Genequand C. Alexander of Aphrodisias: On the Cosmos*. Leiden, 2001; *Rescher N., Marmura M. The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion*. Islamabad, 1969; *Badawi A. La Transmission de la Philosophie Greque au Monde Arabe*. P., 1987² (fr. tr. De Principiis, p. 94–99; 121–165).

Лит.: *Moraux P. Alexandre d' Aphrodise, Exegète de la Noétique d' Aristote*. Liège; P., 1942; *Pines S. Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri: A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion*, – *Isis* 52, 1, 1961, p. 21–54; *Donini P. L. Tre Studi sull' Aristotelismo nel II secolo d. C.* Tor., 1974; *Sharples R. W. Alexander of Aphrodisias, «On Time»*, – *Phronesis* 27, 1982, p. 58–81; *Idem. Alexander of Aphrodisias on Divine Providence: Two Problems*, – *CQ* 32, 1, 1982, p. 198–211; *Tweeddale M. M. Alexander of Aphrodisias' Views on Universals*, – *Phronesis* 29, 1984, p. 279–303; *Sharples R. W. Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*, – *ANRW* II, 36, 1, 1987, p. 1176–1243 (1226–1243 библ.); *Madigan A. Alexander of Aphrodisias: The Book of Ethical Problems*, – *Ibid.*, p. 1260–1279; *Sharples R. W. The School of Alexander*, – Sorabji R. (ed.). *Aristotle Transformed: the Ancient Commentators and Their Influence*. L., 1990, p. 83–111; *Schroeder F. M., Todd R. B. Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The «De intellectu» attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle's «De anima»* III 4–8. Tornt., 1990; *Gaskin R. Alexander's Sea Battle: a discussion of Alexander of Aphrodisias «De fato»* 10, – *Phronesis* 38, 1993, p. 75–94; *Ellis J. Alexander's Defense of Aristotle's Categories*, – *Ibid.* 39, 1994, p. 69–89; *Hasnawi A. Alexandre d' Aphrodise vs. Jean Philopon: notes sur quelques traités d' Alexandre «perdus» en grec, conservés en arabe*, – *AScPh* 4, 1994, p. 53–109; *Flannery K. L. Ways into the Logic of Alexander of Aphrodisias*. Leiden, 1995; *Bodnar I. Alexander of Aphrodisias on Celestial Motions*, – *Phronesis* 42, 1997, p. 190–205; *Opsomer J., Sharples R. Alexander of Aphrodisias, «De intellectu» 110.4: «I heard this from Aristotle»*. A Modest Proposal, – *CQ* 50, 2000, p. 252–256; *Moraux P. et al. Der Aristotelismus bei den Griechen*. Bd. III. *Alexander von Aphrodisias*. Ed. J. Wiesner. B.; N. Y., 2001; *Bonelli M. Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa*. Nap., 2001.

АЛЕКСАНДР ИЗ ДАМАСКА (*Ἀλέξανδρος ὁ Δαμασκήνους*) (ок. 110/115–178/9 н. э.), глава перипатетической кафедры философии в Афинах, учрежденной в 176 имп. *Марком Аврелием*. Единственным источником сведений о нем являются сочинения врача и философа Клавдия *Галена*, который характеризует А. как «знатока Платона, но более расположенного к Аристотелю» (Praenot., t. 14, 627 Kühn). Из трактата Галена «О предварительной диагностике» известно, что в 163 А. присутствовал в Риме на его лекции, которую организовал консул Флавий Бозт, ученик А. Вспоминая об этом через много лет, в соч. «Об анатомировании» (ок. 178) Гален говорит об А. как о главе перипатетической кафедры в Афинах, называя его «ныне заслуженным профессором перипатетической учености за казенный счет» (Anat. admin., t. 2, 218, 7–8 Kühn). Вероятно, ко времени своего назначения А. был уже пожилым человеком (ум. ок. 178/9).

А. принадлежал к интеллектуальной среде, в которой были смешаны философия, риторика, политическая софистика и медицинские теории (разрабатываемые в школах методистов и эмпириков), и сам представлял собой скорее тип философствующего ратора, чем философа. Его философская ученость выражалась в знании платонических, перипатетических и скептических идей. Сведений о письменных сочинениях А. нет, упоминаний его имени у позднейших философов или комментаторов также. Из воспоминаний Галена не ясен характер платонической составляющей в учении А., возможно, что его платонизм не был отличен от скептицизма, между тем как последний состоял в методическом сомнении, искусстве словопрения и установке на опровержение оппонента (Гален характеризует его обычный стиль поведения как «любовь к спорам», *φιλονεικία*). Софистика и скепсис были модными интеллектуальными установками во 2 в. (ср., напр., *Фаворин из Арелаты*).

Перед началом своей лекции с показательным анатомированием Гален объявил (Praenot., t. 14, 626–629 Kühn), что намерен продемонстрировать то, что видно при рассечении тела (*τὰ ἐκ τῆς ἀνατομῆς φαίνόμενα*), а уважаемый Александр, «наставник всех [присутствующих]», поможет ему сформулировать выводы (*συλλογίσασθαι τὰ περαινώμενα*; предполагалось сделать вывод о причинной связи между расширением и сжатием грудной клетки и наличием или отсутствием голоса). А. немедленно адресовал Галену вопрос, следует ли «доверять чувственно данным явлениям» (Ibid., 628), однако Гален от спора ушел, заметив, что не ожидал встретить в аудитории «столь плоских скептиков» (*ἀγροικοπυρρῶνέιοι*).

Аудиторию на лекции Галена составляли видные политики и модные римские интеллектуалы. Кроме консула Флавия Бозта были Луций Сергий Павел (будущий префект Рима), Клавдий Север, консул Веттулен Цивик Барбар, перипатетик Евдем, ученик Фаворина ритор Элий Деметрий Александрийский, ритор Адриан Тирский. Можно предположить, что большинство из них слышали выступления А. (ср. выше «наставник всех»), в т. ч. сам Гален. Влиятельные знакомства, по всей видимости, и позволили А. впоследствии занять перипатетическую кафедру в Афинах (Адриан Тирский, один из слушателей Галена, занял в Афинах кафедру риторики).

Высказывались предположения, что А. тождествен «Александр-платоннику», о котором имп. Марк Аврелий упоминает в 1-й книге своих «Размышлений» как о своем учителе в умении «не говорить никому часто и без

нужды и в письмах не писать, что я-де занят, и не извинять себя вечно таким способом» (Marc Aug. I, 12, 1). Во всяком случае, именно благодаря Марку Аврелию А. оказался во главе аристотелевской кафедры в Афинах.

Не исключено, что, будучи главой кафедры в Афинах, А. посвятил Аристотелю герму с дистихом: «Аристотелю, Никомахову сыну, знатоку премудрости многой, Александр посвятил» (греч. текст см.: Vouyras 1987), надпись датируется кон. 2 в. н. э. По мнению Э. Вутюра, автором посвящения был скорее А. из Дамаска, чем Александр Афродисийский.

В арабских источниках А. из Дамаска ошибочно приписывали авторство нескольких трактатов против Галена, написанных Александром Афродисийским, возглавлявшим школу после него.

Лит.: Todd R. B. Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics. Leiden, 1976, p. 2–11; Badawi A. La Transmission de la Philosophie Grecque au Monde Arabe. P., 1987, p. 109–114; Vouyras E. Ἀριστοτέλης καὶ Ἀλέξανδρος, – ΑΜΗΤΟΣ. Τιμητικὸς τόμος. Mélanges Andronikos. T. 1. Thess., 1987, p. 179–185; Todd R. B. Peripatetic Epistemology before Alexander of Aphrodisias: the Case of Alexander of Damascus, – *Eranos* 93, 1995, p. 122–128.

М. А. СОЛОПОВА

АЛЕКСАНДР ИЗ ЭГ (Ἀλέξανδρος ὁ Αἰγαῖος) (сер. 1 в. н. э.), философ-перипатетик, наставник юного Нерона в одно время с *Херемоном* (Suda, A 1128), т. е. до 49 (P. W. van der Horst. Chaeremon, Egyptian priest and stoic philosopher. Leiden, 1984, p. ix). У А. был сын Целий, известный как политический деятель, оппозиционно настроенный к правящему имп. Нерону (Suda, A 1128.3).

Благодаря упоминанию в комментариях *Симпликия* на «Категории» (Simpl. In Cat. 10, 19; 13, 16) и «О небе» (In De Caelo 430, 29–32), известно об А. как комментаторе Аристотеля. «Категории» А. полагал началом логического исследования; целью логики (λογικὴ πραγματεία), вместе со всеми комментаторами, – исследование простых, первых, порождающих [речь] звуков (γενικῶν φωνῶν), служащих для обозначения существующих вещей (In Cat. 13, 11–16). По-видимому, Симпликию уже не был доступен оригинальный текст комментариев А. и он пользовался сведениями, почерпнутыми из комментариев *Александра Афродисийского* на «Категории» и «О небе».

Лит.: MORAUX, Aristotelismus II, 1984, S. 222–225.

М. А. СОЛОПОВА

АЛЕКСАНДР ПОЛИГИСТОР (Ἀλέξανδρος ὁ Πολύιστωρ) (род. 105 до н. э., Милет), римский историк, географ и эрудит, близкий к пифагорейской традиции. Иудей по происхождению, в Рим А. попал как военнопленный в 82 до н. э. после Митридатовой войны, но впоследствии обрел свободу и римское гражданство. Был преподавателем и весьма плодовитым писателем, за что получил прозвище «Полигистор», однако его наследие сохранилось очень фрагментарно (Мюллер выделяет 152 фрагмента). Античные авторы (Плиний Старший, Вергилий, Валерий Максим, Иосиф Флавий, Климент Александрийский, Евсевий Кесарийский и др.) приводят выдержки из его исторических, экзегетических и географических произведений,

в основном касающихся Ассирии, островов Средиземного моря, Иудеи и Мал. Азии.

Известно, что А. испытывал особый интерес к пифагореизму и написал трактат «О пифагорейских символах» (*Περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων*, цитаты см., напр., у Климента Александрийского, Strom. I 15, 70, 1), а также своего рода историю философии в жанре «преемств» (цитируется Диогеном Лаэртием, в частности, при изложении жизни и учения Сократа, Платона, Карнеада, Хрисиппа, Пиррона, Пифагора). В комментарии Калкидия к «Тимею» сохранился небольшой пифагорейский фрагмент, посвященный астрономии (In Tim. 72 = 140a FHistGr III). Работы А. послужили источником для многих последующих авторов, в частности, для Публия *Нигидия Фигула*, основателя, согласно Цицерону, *неопифагореизма*.

Диоген Лаэртий (D. L. VIII 24–33), опираясь на не дошедший до нас трактат А. «Преемства [философов]», пересказывает некий неопифагорейский источник, который получил в литературе название Anonymus Alexandri. Здесь излагается доктрина порождения чувственного мира из геометрических объектов, а последних – из математических. Началом всего является монада (единица), понимаемая как причина, которой подлежит неопределенная двоица, понимаемая как вещество. Из двоицы происходят остальные числа, из чисел – точки, из точек – линии, из линий – плоские фигуры, из которых – чувственно воспринимаемые тела, составленные из четырех первоэлементов. Нечто подобное говорит и Секст Эмпирик во 2-й книге «Против физиков» (Adv. math. X 248–84; ср. VII 94–109), существенно развивая терминологию и уточняя, как именно числа порождаются из монады, взятой в аспектах тождественного и иного.

Эти два источника не могли быть написаны позже 80-х годов до н. э., и в них нет никаких свидетельств влияния *Евдора Александрийского* (1-я пол. I в. до н. э.), так что не исключено, что их доктрина представляет собой развитие воззрений платоников Спевсиппа и Ксенократа и напоминает ту, которая критикуется Аристотелем в «Метафизике» XIII, 7 (подробнее см.: *Dillon J. The Heirs of Plato. Oxf., 2003, p. 40сл., 90сл.*). О порождении чувственного мира из умопостигаемых объектов говорится и в некоем пифагорейском источнике, пересказываемом Фотием (Phot. Cod. 249). Правда, здесь, так же как в пифагорейских псевдоэпиграфах – вроде Псевдо-Архита у Стобея (Stob. I 41, 2 = p. 19 Thesleff) или Псевдо-Бронтина в комментарии на «Метафизику» Сириана (In Met. 166 Kroll [CAG VI, 1]) – монада возводится в ранг высшего принципа, из которого затем порождаются геометрические объекты. Однако эти объекты отличаются как от чисел, так и от геометрических трехмерных объектов, которые называются телами. Кроме того, в число порожденных начал не включается душа и не отождествляется ни с геометрическими, ни с арифметическими числами. В этих текстах впервые предпринимается попытка преодолеть исходный пифагорейский дуализм, что, вероятно, послужило образцом для Евдора Александрийского.

Фрагм.: FHistGr III, p. 210–244; FHistGr III A, p. 210–244; FGh III A, n° 273, p. 96–126; 248–313; *Thesleff H. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Abo, 1961, p. 26f, 109, 113* (о датировке Anonymus Alexandri 4–3 вв. до н. э.); *Idem. The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Abo, 1951, p. 234–243* (изд. текстов).

Лит.: Dillon J. The Middle Platonists. L., 1996², p. 117, 342–344 (рус. пер. СПб., 2002, с. 121–122, 327–329); The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A. H. Armstrong. Camb., 1967, p. 87–89.

Е. В. АФОНАСИН

АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА 1) платонизма и 2) неоплатонизма.

Александрийская школа платонизма, название, условно объединяющее ряд философов-платоников 1 в. до н. э. – нач. 5 в. н. э., не связанных единообразно с определенным институтом, но учивших в Александрии. Платоновские тексты попадают в Александрию, вероятно, уже в период основания Музея; предметом специального рассмотрения и комментирования они становятся у Стефана Александрийского (ум. 180 до н. э.), сгруппировавшего их по трилогиям, выделившего неподлинны диалоги и, вероятно, осуществившего издание корпуса (см. D. L. III 61–66). Рефлексом того, что Платон среди александрийских филологов сначала был оценен за литературные достоинства, являются известные слова Панетия, назвавшего Платона «Гомером философов». В 87 до н. э. в Александрии находился Антиох Аскалонский, провозгласивший отказ от академического скепсиса и возвращение к догматизму Древней Академии. Возможно, с кругом его учеников так или иначе был связан Евдор Александрийский, который, отказавшись от свойственного Антиоху стоического материализма в толковании сверхчувственного мира и от безусловного приятия аристотелевской логики, развил пифагорейские моменты в платонизме, обратился к непосредственному толкованию текстов Платона (в частности, «Тимея») и тем самым открыл т. н. *Средний платонизм*. О том, что платонизм в Александрии продолжал развиваться на рубеже старой и новой эры, можно судить по соч. Филона Александрийского. В духе александрийского платонизма философствовал Аммоний, учитель Плутарха (ум. ок. 80 н. э.), от которого у Плутарха интерес к пифагорейской числовой символике и восточным верованиям. Вероятно, сходный комплекс идей – но при гораздо более развитом мистическом начале – развивался в кружке Аммония, учителя Плотина, и ряда других платоников (Оригена, которого не следует смешивать с учителем Церкви; Геренния; колдуна Олимпия; и др.); однако ок. 242, вероятно после смерти Аммония, кружок его учеников распался. В кон. 4 – нач. 5 в. в Александрии преподавала Гипатия (ум. 415); хотя «Суда» сообщает, что Гипатия читала публичные лекции о Платоне, Аристотеле и др. философах, тем не менее сведений о философских соч. Гипатии у нас нет, и по тому же «Суде» вероятнее всего заключить, что прямой специальностью Гипатии, дочери и ученицы математика Теона, была геометрия и астрономия. Учеником Гипатии был Синесий Киренский, с 411 епископ Птолемаиды, сочинения которого представляют собой смешение христианства и платонизма, затронутого влиянием Плотина.

Александрийская школа неоплатонизма в плане догматики представляла собой ответвление Афинской школы неоплатонизма. Первым неоплатоником Александрийской школы был ученик Плутарха Афинского (ум. 432) *Гиерокл Александрийский*, который ок. 420 начал в родном городе преподавание платоновской философии в яввлиховском духе. Как язычник Гиерокл был отправлен в изгнание, но затем вернулся в Александрию и продолжал учить по-прежнему. В Афинах у Сириана учился Гермий, от которо-

го дошла запись лекций Сириана о «Федре». Сын Гермия Аммоний, ученик Прокла, открывает «неоплатоническую эру» комментирования Аристотеля. Преподавание платоновской философии в Александрии при этом не прерывается: между 475 и 485 курс платоновской философии у Аммония слушал Дамаский, сорока годами позже лекции Аммония о «Горгий» – Олимпиодор; на лекции по платоновской философии, в частности на комментарий к «Тэстегу», ссылается Асклепий. Иоанн Филопон, также ученик Аммония, приняв христианство, полемизирует с ортодоксальным неоплатонизмом Афинской школы, но прежде всего (в сочинении «О вечности мира против толкования Прокла») он обрушился на традицию неоплатонического толкования «Тимея». Вероятно, непосредственным преемником Аммония был Евтокий, читавший курс по «Органону» Аристотеля. Ряд комментариев к Платону принадлежит Олимпиодору Младшему, последнему неоплатонику-язычнику Александрийской школы. Ученики Олимпиодора Элий и Давид – христиане; в это время (2-я пол. 6 – нач. 7 в.) изучение философии в Александрийской школе ограничивается началами логики.

Программа обучения в Александрийской школе – как и в Афинской – включала в себя толкование сочинений как «дивного» Аристотеля, так и «божественного» Платона, причем соч. первого рассматривались как введение и необходимое дополнение к сочинениям второго. Знакомство с полным корпусом сочинений Аристотеля, по мнению Александрийской школы, необходимо приводит к пониманию их принципиального согласия с философией Платона – точка зрения, восходящая к Антиоху Аскалонскому, но отвергнутая уже Евдором, первым представителем антиаристотелевской традиции в платонизме (из позднейших ср. Аттика, Плотина, Сириана). Однако до чтения полных корпусов Аристотеля и Платона дело в Александрийской школе доходило, вероятно, крайне редко (у Аммония?). При этом сочинения Платона читались в меньшей степени, чем в школе Афинской. От Олимпиодора, например, дошли три комментария к диалогам Платона («Алкивиад I», «Горгий», «Федон»), читавшимся первыми по порядку из 12 входивших в полный курс платоновской философии (см. *Афинская школа*). Элементарный характер обучения провоцировал иной раз в качестве пропедевтики толкование других (помимо сочинений Платона и Аристотеля) сочинений по практической этике: отсюда – комментарии к «Золотым стихам» Гиерокла и к «Руководству» Эпиктета Симпликия. Основной курс начинался с общего введения в философию, построенного по плану *Agist. An. Post. II 1*; в качестве примера такого рода введения в философию см. русский перевод древнеармянской версии «Введения» Давида (Фессалоникийского?) в кн.: Давид Анахт. Сочинения. М., 1975; за ним следовало введение ко «Введению» Порфирия, чтение самого «Введения», затем – введение к Аристотелю, включавшее классификацию его сочинений (см. *Аристотеля комментарии*), затем толкование «Органона», начинавшееся с «Категорий». К концу 6 в. в Александрийской школе обучение принимало все более элементарный характер и последний представитель Александрийской школы *Стефан Александрийский*, перебравшись из Александрии в Константинополь и сделавшись (после 610) «вселенским наставником» (*οἰκουμηνικός διδάσκαλος*), т. е. преподавателем императорской академии, среди прочего преподавал квадригий. По характеру комментариев к Александрийской школе примы-

кает Симпликий, стремившийся, как и александрийцы, объединить учения Платона и Аристотеля.

Александрийская школа неоплатонизма в целом повлияла на формирование византийского богословия (Леонтий Византийский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл и др.); с Иоанном Филопоном связан сирийский аристотелизм (в частности, сирийские монофизиты), через него традицию толкования Аристотеля перенимают арабы, оказавшие затем значительное влияние на западноевропейскую средневековую философию.

Лит.: *Tannery P.* Sur la période finale de la philosophie grecque, – *RPh* XLII, 1896, p. 266–287; *Vancourt R.* Les derniers commentateurs alexandrins d’Aristote. Lille, 1941; *Richard M.* Ἐπὶ φωνῆς, – *Byzantion* 20, 1950; *Saffrey H. D.* Le Chrétien Jean Philopon et la survivance de l’école d’Alexandrie au VI^e siècle, – *REG* LXVII, 1954, p. 396–410; *Marrou H.-I.* Synesios of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism, – Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Ed. A. Momigliano. Oxf., 1960; *Westerink L. G.* The Alexandrian School since Hermias, – Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Intro., text, transl. and indices by L. G. Westerink. Amst., 1962, p. x–xiii; *Hadot I.* Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius. P., 1978; *Westerink L. G.* Texts and studies in neoplatonism and Byzantine literature. Amst., 1980. См. также лит. к отд. философам и к ст. *Средний платонизм, Неоплатонизм, Афинская школа, Аристотеля комментаторы, Платона комментаторы.*

Ю. А. ШИЧАЛИН

АЛЕКСИН (Ἀλεξίνος) из Элиды (кон. 4 – нач. 3 в. до н. э.), греческий философ, представитель *Мегарской школы*, один из преемников *Евбулида*. Диоген Лаэртий (D. L. II 109), ссылаясь на *Гермиппа*, сообщает, что А. переселился из Элиды в Олимпию, где какое-то время преподавал, имея намерение основать таким образом новую «олимпийскую школу». Однако вскоре из мало пригодной для жительства Олимпии он с учениками ушел.

Сочинения А. не сохранились, по названиям известны: «Опровержения» (Ἀντιγραφαί), «О воспитании» (Περὶ ἀγωγῆς), «Записки» (Ἀπομνημονεύματα), «О самодостаточности» (Περὶ αὐταρκείας). Кроме того, он писал против стоика Зенона и историка Эфора и сочинил пеан в честь Кратера Македонца. Судя по сообщаемым у Диогена Лаэртия сведениям, А. был прежде всего эристиком, подобно мегарику *Менедему из Эретрии*. За увлечение спорами его прозвали Ἐλεγχτὴν («Опровергатель», в пер. М. Л. Гаспарова «Укусин»). Мегарская школа не представляла собой единого направления, так что, хотя А. считался мегариком, сам он не проявлял школьной лояльности и, напр., о Сильпоне из Мегары говаривал «всякие гадости в городе на прогулке» (Plut. De vit. pud. 536a9–10).

Излюбленной мишенью А. был стоик *Зенон из Кития*, чьи доказательства разумности и одушевленности космоса (см. SVF I 111 = Sext. Adv. math. IX 104) А. пародировал следующим образом: «Способный к поэтическому творчеству лучше неспособного, а грамотный – неграмотного, и так же в случае со всеми остальными искусствами: тот, кто в них разбирается, лучше того, кто не разбирается; но нет ничего лучше космоса. Следовательно, космос способен к поэтическому творчеству и грамотен» (Adv. math. IX 108–109). Секст называет этот силлогизм А. «передергиванием» (παραβολή). Но сами стоики внимательно отнеслись к критике А. – *Аристон Хиосский* написал специальное сочинение «Против возражений Алексина» (SVF I 333 [12]).

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR I, 1991, p. 61–68, fr. II C 1–19; Döring K. Die Megariker. Amst., 1972, p. 21–27.

Лит.: *Arnim H. von.* Ein Bruchstück des Alexinos, – *Hermes* 28, 1893, S. 65–72; *Zoubos A N.* [Zoumpos]. Ἀλεξίνος ὁ Ἡλείος. Συμβολὴ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς Μεγαρικῆς σχολῆς. Ath., 1960; *Schofield M.* The syllogisms of Zeno of Citium, – *Phronesis* 28, 1983, p. 31–58.

М. А. СОЛОПОВА

АЛКИДАМАНТ (Ἀλκιδάμας) из Элаи в Мисии (посл. четв. 5 в. до н. э.), греческий софист и ритор, ученик Горгия, после смерти последнего возглавивший его школу (Suda, Γ 388. 3–4). Под именем А. сохранились две речи: «О софистах» (направленная в первую очередь против школы Исократом защита импровизационного красноречия против господствующей практики составления письменных речей) и «Одиссей» (декламация: обвинительная речь Одиссея против Паламеда). Аристотель в «Риторике» (III, 3) приводит цитаты из его речей как примеры «холодного» стиля (τὸ ψυχρόν, т. е. не производящего желаемого воздействия на слушателей). А. принадлежало также сочинение «Мусейон» (антология литературно-исторического характера, предназначенная, вероятно, для составления речей), включавшее, в частности, «Состязание Гесиода и Гомера», обработку народной легенды: А. рассматривал расповод как предшественников ораторов-импровизаторов (сохранились папирусные фрагменты; сочинение А. использовано в дошедшем анонимном «Состязании», Pfeiffer 1990³, S. 73–74 с лит.). Для истории философии представляют интерес его классификация высказываний (утверждения, отрицания, вопросы и обращения, D. L. IX 54), развивающая более раннюю классификацию, принадлежащую Протагору (DK80 A 1 § 53), а также высказывание из его «Мессенской речи»: бог отпустил на свободу всех, природа никого не сделала рабом, – первое дошедшее до нас отрицание рабства как института (сохранилось в анонимном комментарии к «Риторике» Аристотеля, CAG XXI. 2, p. 74 Rabe, сам Аристотель лишь ссылается на это высказывание: Rhet. I, 1373b18), обеспечивающее А. место в истории учений о естественном праве.

Соч. и фрагм.: *Radermacher L.* (hrsg.). Artium Scriptores. Reste der voraristotelischen Rhetorik. W., 1951; *Alcidamante.* Orazioni e frammenti. Testo, introd., trad. e note a cura di G. Avezzu. R., 1982 (библ. xxxiii–xli); *Alcidas.* The Works and Fragments. Ed. with engl. transl. by J. V. Muir. L., 2001.

Лит.: *Hook L. van.* Alcidamas versus Isocrates: The Spoken versus the Written Word, – *ClassW* 12, 1919, p. 89–94; *Milne M. J. A.* A study in Alcidamas and his Relation to Contemporary Sophistic. Diss. Bryn Mawr, 1924; *Walberer G.* Isokrates und Alkidamas. Hamb., Diss., 1938; *Pfeiffer R.* Geschichte der klassischen Philologie: Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus. Münch., 1978. 1990³; *Ritook S.* Alkidamas über die Sophisten, – *Philol* 133, 1991, S. 15–35; *O'Sullivan N.* Alcidamas, Aristophanes and the Beginnings of Greek Stylistic Theory. Stuttg., 1992; *Dušanič S.* Alcidamas of Elaea in Plato's «Phaedrus», – *CQ* 42, 2, 1992, p. 347–357; *Liebersohn Y. Z.* Alcidamas' On the Sophists: a Reappraisal, – *Eranos* 97, 1999, p. 108–124.

А. Л. ВЕРЛИНСКИЙ

АЛКИНОЙ (Ἀλκίνους) (2-я пол. 2 в. н. э.?), автор написанного по-гречески сочинения, известного как «Учебник» или «Сводка платоновской философии» (варианты названия: Ἀλκινόου Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων –

Parisinus gr. 1962, Pinax, f. 146^v и начало текста, f. 147^r: Ἀλκινόου Ἐπιτομή τῶν Πλάτωνος δογμάτων – там же, в конце текста, f. 175^r). Вероятно, философ-платоник (ср. Phot. Cod. 48, p. 11b19 Bekker), что предполагается темой и общим подходом сочинения и объясняет антистоический характер ряда пассажей; но, может быть, и стоик (ср. некоего Алкиноя Стоика, упоминаемого Филостратом: V. Soph. 1, 528. 21), что давало бы дополнительное объяснение стоическим элементам при изложении платонизма.

Биографических сведений об А. нет, датировка условна: XII глава «Учебника» А. начинается фрагментом, который Евсевий (Eus. Pr. Ev. XI 23, 3–6; ср. Stob. I 12, 2a, p. 330 Wachsm.) приводит с указанием: «из “О мнениях Платона” Дидима»; на основе отождествления автора данной сводки и придворного философа имп. Августа *Ария Дидима* предполагалось, что эпоха Августа – terminus post quem для нашего «Учебника»; однако в работе Göransson 1995 традиционное отождествление доксографа Ария Дидима с придворным философом имп. Августа и тем самым датировка его фрагментов поставлена под сомнение; J. Whittaker усматривает параллели с *Филоном Александрийским*; в то же время автор текста очевидно не знает Плотина. По своему характеру текст, скорее всего, написан после *Плутарха Херонейского* и относится ко 2-й пол. 2 в. н. э., т. е. примерно к тому времени, когда была написана сводка *Апулея* «Платон и его учение», читал свои популярные лекции платоник *Максим Турский* и уже был развит и достаточно широко известен школьный аристотелизм.

После работы *Freudenthal J. Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos* (В., 1879), где Ἀλκινόου объявлялось ошибкой переписчика в написании имени Ἀλβίνου, никому не известный А. в течение почти века отождествлялся с *Альбином* и причислялся к т. н. «школе Гая» (ср. *Sinko T. De Apulei et Albinus doctrinae Platonicae adumbratione*. Krakow, 1905). Но после работ *Giusta* 1960–1961, *Whittaker* 1974 и др. вплоть до издания греческого текста «Учебника» в 1990 в Collection Budé, это отождествление было отвергнуто как по соображениям палеографическим, так и на основе сопоставления позиции Альбина с позицией «Учебника».

«Учебник» представляет собой искусную мозаику из платоновских и аристотелевских текстов. Как и Альбин во «Введении», А. начинает изложение с описания качеств, необходимых философу, к числу которых, в согласии с Платоном, относит прежде всего сочетание природной одаренности и хорошего воспитания (I, 152. 8–9 *Hermann*, пагинацию которого воспроизводит в своем издании J. Whittaker): от природы философу должны быть свойственны справедливость, любовь к истине, достоинство и отсутствие мелочности, скромность, а также хорошая восприимчивость и память; воспитание должно развить эти задатки в добродетели и приобщить к созерцательной жизни. А. подчеркивает, что к практической жизни философ обращается поневоле: ровно постольку, поскольку замечает в ней неблагополучия, которые он своим вмешательством может исправить (III, 153. 23–24).

«Учебник» представляет традицию эклектического платонизма, признающего аристотелевскую логику и ряд стоических положений, что проявляется уже в порядке изложения: А. делит философию (III, 153. 25 sq.) на теоретическую, куда включается теология, физика и математика (153. 43–154.5), практическую, включающую этику, экономику и политику (153.

38–42) и диалектическую, части которой – диэретика, искусство определения, индукция и силлогизм во всем его разнообразии (153. 30–38).

А. начинает изложение диалектики с учения о критерии (IV, 154. 10–18), который оказывается двояким: судит в нас, во-первых, ум – источник суждения (*τὸ ὑφ' οὗ, ὃ ἐν ἡμῖν νοῦς*), а во-вторых, – разум – данная нам от природы способность устанавливать истину и ложь (*τὸ δι' οὗ ὄργανον φυσικὸν κριτικόν, ὃ λόγος φυσικός*). Этот разум также двояк (154. 21–32): один связан с умопостижимым, и это – знание (*ἐπιστήμη, ἐπιστημονικὸς λόγος*), другой – с чувственно воспринимаемым, это – мнение (*δόξα, δοξαστικός <λόγος>*). Затем (154. 32 sq.) А. переходит к мышлению и чувственному восприятию, памяти, природным понятиям (*ἐννοια φυσική*), сочетая аристотелевскую и послеплатоновскую схоластику с платоновскими формулами.

Платоновское понимание диалектики как усмотрения сущности каждой вещи (V, 156. 25, ср. Plat. Phaedr. 237c3) сочетается с аристотелевским учением о силлогизме и его фигурах (158. 20–22, ср. Arist. An. Pr. I, 24b18–20) и принятым стоиками (восходящим к Теофрасту, ср. fr. 29–30 Graeser) делением силлогизма на категорический, гипотетический и смешанный (158. 23–27). Чтобы подкрепить законность рассуждения послеплатоновской логики в курсе платонизма, примеры силлогизмов приводятся из Платона (из «Парменида», «Федона», «Алкивиада I»), софизмов – из «Евтидема» (158. 38–159. 42).

Переходя от диалектики к теоретической философии, А. начинает с математики. В отличие от диалектики математические дисциплины не суть науки, имеющие дело с первыми началами, но все же они выше мнения, имеющего дело с телами: в согласии с Платоном, они принадлежат сфере рассудка (*διάνοια*) и только грезят о сущем (VII, 162. 5, 15–17, ср. Plat. Resp. 533c1).

В соответствии с «Тимеем» излагается возникновение космоса и человека, причем А. начинает с первых начал, которых признает три: материю; образец, или идеи; и отца и причину, или творца всего, или бога. В изложении начал также дает себя знать эклектический характер «Учебника»: материя – как у стоиков – оказывается бескачественной (*ἄποιος*, VIII, 162. 41 – традиция применения этого понятия к платоновскому учению о материи очевидна уже у Плутарха; см., напр., De an. procr. 1015a11; ср. [Plut.] Plac. 882c9), при этом она – ни тело, ни бестелесное, но тело в потенции: в соответствии с Аристотелем, А. сравнивает ее с медью – «статуей в потенции» (163. 7–10).

Идея определяется как «вечный образец естественных вещей» (IX, 163. 23–24) в соответствии с Ксенократом (фрг. 30 Heinze), а также (163. 14–17) как мысль бога, первое умопостижимое для нас, мера материи, образец здешнего мира, а рассматриваемая сама по себе она есть сущность.

Бог определяется как аристотелевский неподвижный первый ум, движущий все как предмет желания и являющийся причиной того, что действует ум целокупного неба (X, 164. 20–27). А. стремится ввести в поле зрения платоновское определение высшего бога и блага как солнца умопостижимого мира (164. 24 и 39; ср. Plat. Resp. 580a11 sq.), но платоновской четкости ему достичь не удастся: его бог, будучи благом, остается умом и сущностью (164. 35: *οὐσίότης*), и формула «благо не сущность, но по ту сторону сущности» (Plat. Resp. 509b8–9) для него еще не актуальна. И хотя бог – демиург, А. не признает возникновения мира во времени (169. 32–34).

А. четко противопоставляет ум, целиком связанный со сферой умопостигаемого и вечного, и душу, с помощью которой бог сделал этот чувственно воспринимаемый мир живым и мыслящим (XIV, 169. 43–44; ср. Plat. Tim. 30b6–8). В соответствии с тем же «Тимеем» (42e8 sq.), меньшие боги создают человека, влагая и ему бессмертную душу, но не избавляя его от двойственности поведения, обусловленного аффектами, которым подвержена душа одушевленного тела: три ее начала – вожделеющее, аффективное (страстное) и разумное – борются между собой. В связи с рассмотрением этой борьбы А. рассматривает этику.

В области этики А. в согласии со стоиками рассуждает о том, что одной добродетели достаточно для счастья, и о взаимообусловленности (*ἀντακολουθία*) добродетелей (XXVII, 180. 40–41, XXIX, 183. 3), опирается на ряд аристотелевских представлений (напр., о дружбе – XXXIII, 187. 11–14, ср. Arist. E. N. 1155b 33–34), и пр. Учение о государстве излагается на основе «Государства» кратко и вполне отвлеченно: бури 1–2 вв. не вошли в поле зрения нашего философа.

А. не принадлежал к представительным и сильным фигурам т. н. Среднего платонизма: его не читал Плотин, и позднейшие платоники на него не ссылаются; но школьная сводка платонизма А. оказалась одним из авторитетных текстов для возрожденческих мыслителей и новоевропейской традиции: первый лат. пер. «Учебника» был сделан Пьетро Бальби в 1460, впоследствии посвящен кардиналу Николаю из Кузы и издавался полностью в 1469 (Рим), 1488 (Виченца), 1493 (Венеция), 1497 (Милан) и частично в 1472 (Нюрнберг). В 1464 появился лат. пер. Марсилио Фичино, имевший хождение в рукописях и неоднократно издававшийся начиная с 1497 (Флоренция). Впоследствии появились новые латинские переводы (Дени Ламбена, Даниила Гейнсия и др.) и переводы «Учебника» на современные европейские языки: Th. Stanley (1656), George Burges (1854), R. E. Witt (1934 – неопубликованная часть докторской диссертации); франц. – J.-J. Combes-Dounous (1800), P. Louis (1945, 1990); итал. – G. Invernizzi (1976); рус. – Ю. А. Шичалин (1995).

Текст и осн. перев.: *Alcinoos. Enseignement des doctrines de Platon. Introduction, texte ét. et comm. par J. Wittaker et trad. par P. Louis. P., 1990; Alcinoos. The Handbook of Platonism. Transl. with introd. and comm. by J. Dillon. Oxf., 1993; Алкиной. Учебник платоновской философии. Пер. Ю. А. Шичалина, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1994, с. 625–663.*

Лит.: *Giusta M. Ἄλκιβιον Ἐπιτομή εἰς Ἄλκινόβου Διδασκαλικός? – ААТ 95, 1960–1961, p. 167–194; Whittaker J. Parisinus gr. 1962 and the writings of Albinus, – Phoenix 28, 1974, p. 325–330; Göransson T. Albinus, Alcinoos, Arius Didymus. Göteborg., 1995.*

Библ.: *Deitz L. Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926–1986, – ANRW II 36, 1, 1987, p. 136–137.*

Ю. А. ШИЧАЛИН

АЛКМЕОН (*Ἀλκμαίων*) из Кротона (акме ок. 500 до н. э.), натурфилософ-пифагореец и врач, принадлежавший к знаменитой кротонской школе медицины (ср. DK19). Его книга «О природе», дошедшая в ряде фрагментов и свидетельств, посвящена трем пифагорейцам (DK24 В 1), сам он назван в списке пифагорейцев *Аристоксена*. Античная традиция о пифагореизме А. не раз оспаривалась в основном потому, что его интересовали прежде всего естествознание и медицина, а Аристотель, написавший трак-

тат «Против Алкмеона», считал его младшим современником *Пифагора*, но не называл пифагорейцем (А 3). Между тем далеко не все пифагорейцы занимались математикой, многие из них разделяли интересы А. (Менестор, Иккос, *Гиппон*, *Филолай*), а Аристотель вообще никого не называл «пифагорейцем».

Следуя Ксенофану, А. настаивал на ограниченности человеческого познания («истина о божественных вещах доступна лишь богам») и важности эмпирических свидетельств, на основе которых только и могут судить люди (В 1). В досократовской мысли он был основателем направления, ориентированного на проблемы строения и жизнедеятельности человеческого организма (физиология, анатомия, эмбриология, психология). Космогония в его книге отсутствовала, космологии уделено немного места. Помимо старых ионийских взглядов у А. есть следы и пифагорейской астрономии: так, он разделял тезис о независимом движении планет с запада на восток, которое он, вероятнее всего, представлял круговым (А 4, 12). Идея качественных противоположностей, заимствованная им у Пифагора, была перенесена с космоса на человека («большинство человеческих дел двоично», А 1) и стала основой учения о том, что «здоровье сохраняется при “равноправии” сил (*ἰσωνομία τῶν δυνάμεων*) – влажного, сухого, холодного, горячего, горького, сладкого и других, – а господство (*μοναρχία*) одной из них вызывает болезнь» (В 4: *ἰσωνομία*, «равноправие», понимается здесь в духе пифагорейской аристократии, с которой А. был связан и политически, а не в более позднем демократическом смысле). Теория А. учитывала также внешние факторы (свойства местности, воды и пр.) и, в отличие от более поздних схем, не фиксировала число противоположных качеств. Сохранять и восстанавливать их баланс должна была рациональная диететика, которая стала основой пифагорейской медицины, а через авторов гиппократовского корпуса оказала мощное влияние на всю античную медицину.

Будучи пионером анатомических исследований, А. обнаружил глазные нервы, ведущие к мозгу (А 10). Отсюда был сделан гениальный вывод о том, что все ощущения (зрение, слух, обоняние, вкус) передаются по особым каналам (*πόροι*) от органов чувств (глаз, ухо, нос, язык) в мозг, который является центром сознания. А. первым разделил мышление и ощущение; оба они свойственны людям, животным – только ощущения (А 5–9). Его теория ощущений лишена схематизма теорий, по которым подобное познается подобным или противоположным. Эмбриология А. более примитивна: мужское семя происходит из головного мозга (ср. теорию *Гиппона*); зародыш – из соединения мужского и женского семени, пол ребенка зависит от того, чье семя больше (А 13–14).

А. считал, что душа бессмертна и, подобно бессмертным небесным телам, находится в вечном круговом движении (А 12). Судя по всему, душа (*ψυχή*) понималась им отдельно от локализованного в мозге мышления: она отвечала за движение и ощущение, свойственные и животным, и находилась, возможно, в сердце (А 18); ср. сходную теорию Филолая (44 А 13). Умирают люди потому, что «не могут соединить начало с концом» (В 2), т. е. когда круговое движение души прекращается.

Фрагм.: DK I, 210–216; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, с. 267–273.

Лит.: Beare J. Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle. Oxf., 1906; Lloyd G. E. R. Alcmaeon and the Early History of Dissection, – *SArchMN* 59, 1975,

р. 113–147; Longrigg J. Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians. L., 1993; Perilli L. Alcmeone di Crotona tra filosofia e scienza. Per una nuova edizione delle fonti, – *QuUrbCC* 69, 2001, p. 55–79 (библ.); Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.

Л. Я. ЖМУДЬ

АЛЬБИН (*Ἀλβῖνος*) (сер. 2 в. н. э.), греческий философ-платоник, ученик Гая. Гален (*De libr.* рг. 9, 16, 14–15 Kühn) пишет, что переехал в Смирну (ок. 150) ради лекций врача Пелопса и платоника Альбина. А. пользовался авторитетом и в позднейшей платонической традиции: Прокл (вспоминая толкователей эсхатологического мифа в 10 кн. «Государства» Платона) называет его в числе «ведущих платоников» (*τῶν Πλατωνικῶν οἱ κορυφαῖοι*) вместе в Нумением, Гаем, Порфирием и др. (*In Remp.* II, 9. 11–12 Kroll).

А. известен нам как автор сохранившегося небольшого соч. «Введение к диалогам Платона» (*Εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους*), а также ряда утерянных сочинений, названия которых известны по списку (Pinax) в *Cod. Paris.* гр. 1962 f. 146^v и цитатам у позднейших авторов: «Лекции Гая о платоновском учении» в 11 кн. (ср. Prisc. Solut. 42, 8–10 Wywater), «Мнения Платона», «О бестелесном»; возможно, он также написал комментарии к «Тимею», «Государству» (см. ниже тексты Прокла), «Федону» (ср. Tert. De ap. 28–29).

Во «Введении» дается определение диалога (1–2), классификация (3) и порядок чтения платоновских диалогов (4, 6), качества ученика, приступающего к их чтению (5), и цель их изучения (5, 6). Классификация такова (ср. D. L. III 49 sq.): в наставительных диалогах (*ὑφηγητικοί*) рассматривается физика – «Тимей», этика – «Апология», логика – «Феаг», «Кратил», «Лисид», «Софист», «Лахет», «Политик»; исследовательские диалоги (*ζητητικοί*) делятся на обличительные – «Парменид», «Протагор»; политические – «Критон», «Государство», «Федон», «Минос», «Пир», «Законы», «Письма», «Послезаконие», «Менексен», «Клитонфонт», «Филеб»; испытательные – «Евтифрон», «Менон», «Ион», «Хармид»; повивальный – «Алкивиад»; опровергающие – «Гиппий», «Евтидем», «Горгий». «Введение» предполагает, что в это время в частных школах имело место систематическое чтение текстов Платона, но скорее в качестве элемента общего образования, нежели для приобретения «профессии» философа-платоника. Об этом свидетельствуют рекомендации начинать чтение с того диалога, который более всего соответствует природным данным, возрасту, склонности, образованию (5.3 sq.). Вместе с тем завершается «Введение» (6.1 sq.) рассмотрением профессионального философского подхода к изучению Платона, для чего рекомендуется читать их в следующем порядке: испытательные и опровергающие диалоги – ради очищения восприятия от ложных представлений; повивальные – ради выявления естественных понятий; наставительные – поскольку они ведут либо к практической жизни, либо к созерцанию, но в любом случае – к уподоблению божеству; ради закрепления знаний и их неопровержимой связности следует обратиться к логическим, ради борьбы с софистами – к доказательным и побудительным диалогам. Представленный тип освоения платоновских диалогов еще очень далек от школьной замкнутости послеямвлиховского платонизма: ни Платон, ни его тексты не сакрализованы, а логика и прочая премудрость развитого аристотелизма едва брезжат на интеллектуальном горизонте.

Т. обр., и дошедший текст «Введения», и свидетельства о связи А. с Гаем говорят о принадлежности его к т. н. среднеплатонической традиции школьного толкования Платона, что не исключало его самостоятельности в решении целого ряда вопросов. В частности, согласно Procl. In Tim. I, 219, 2–3, А. предложил оригинальную формулировку своего взгляда на возникновение космоса по Платону, а именно утверждал, что «космос, будучи нерожденным, имеет начало рождения», т. е. принцип своего постоянного становления. Согласно тому же Комментарию на «Тимея» (I, 340, 22–29), платоники круга А. и Гая признавали, что Платон может излагать свои учения по-разному: исходя из того, что, согласно Платону, рассуждение должно соответствовать предмету, они считали, что о бытии Платон предлагает научные построения (*δογματίζει... ἐπιστημονικῶς*), а о становлении – вероятностные (*εἰκοτολογικῶς*). Наконец, толкуя Plat. Tim. 41c9–d1, где речь идет о сочетании смертного и бессмертного в создаваемых низшими богами живых существах, Прокл не скрывает (In Tim. III, 234, 6–18), что как ни почтенна эта древняя традиция толкования Платона, для него она явно устарела: «все эти аттики, альбины и им подобные» (*τοὺς Ἀττικοὺς λέγω καὶ Ἀλβίνους καὶ τοιοῦτους τινάς*), считавшие, что они следуют тексту Платона, признают бессмертным только ум, а неразумную часть души и носитель души – смертными.

Особую позицию А. в вопросе о душе отмечал и Ямвлих (ap. Stob. I 49, 37. 76–90), в трактате «О душе» говоривший, что одни платоники, как Плотин и Порфирий, сводили разные виды, части и действия души к единому устройению и идее, другие, как Нумений, свергали их битву; третьи, сторонники Аттика и Плутарха, считали, что в исходно неупорядоченное и несогласованное состояние души позднее приходит упорядоченность и размеренность; Ямвлих далее говорит (91–92), что в ходе этого совершенствования душа освобождается, «согласно Альбину, – от ошибочного суждения, производимого самовольной частью души и являющегося причиной действий, сводящих ее вниз». Этот текст явно имел в виду Плотин, рассуждающий в начале Enn. V 1, 1 о том, что самоволие доставляет душам удовольствие и они, двигаясь под его влиянием, опустили и забыли своего отца.

Долгое время знаменитому А. приписывался «Учебник платоновской философии» некоего *Алкиноя*, принадлежавшего близкой, но отличной от него традиции. Современные исследователи, вновь различившие их, представляются более близкими к истине.

Текст: Ἀλβίνου Εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους, – Platonis Dialogi. Rec. C. Fr. Hermann. T. VI. Lpz., 1853, p. 147–151; MULLACH, FrPhilosGr III, 1881, p. 20–27 (repr. Darmst., 1968); *Le Corre R.* Le prologue d'Albinus, – *RPh* 146, 1956, p. 28–38; *Reis B.* Der Platoniker Albinus und sein sogenannter Prologos. Prolegomena, Überlieferungsgeschichte, kritische Edition und Übersetzung. Wiesb., 1999; *Альбин.* Введение к диалогам Платона. Пер. Ю. А. Шичалина, – Учебники платоновской философии. М.; Томск, 1995, с. 7–10.

Лит.: *Anonymer* Kommentar zu Platon's Theaetet... bearb. von H. Diels und W. Schubart. B., 1905, S. xxvi–xxx (подборка свидетельств); *Whittaker J.* Platonic philosophy in the early centuries of the Empire, – ANRW II, 36, 1, 1987, p. 81–123; *Whittaker J.* Albinus, – DPhA I, 1989, p. 96–97; *Deitz L.* Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926–1986, – Ibid, p. 135–37; *Nüsser O.* Albinus Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus. Stuttg., 1991; *Göransson T.* Albinus, Alcinoüs, Arius Didymus. Göteborg., 1995.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АМЕЛИЙ (*Ἀμέλιος*) **Гентилиан**, из Этрурии (сер. 3 в. н. э.), ученик *Плотина*, первый из его постоянных слушателей (с 246). До Плотина учился у стоика Лисимаха, возможно (Э. Целлер), последователя *Нумения Апамейского*; во всяком случае, восторженным почитателем последнего был сам А., собравший и выучивший наизусть почти все сочинения Нумения (Porph. V. Plot. 3); в 269 А., покинув Плотина, отправился в Апамею (Ibid. 2). Сделанные А. записи платиновских лекций составили ок. 100 книг; против обвинявших Плотина в заимствованиях у Нумения А. написал «Об отличии учения Плотина от учения Нумения»; в Афины Лонгину А. отправил письмо-трактат «О характере платиновой философии»; разъясняя Порфирию учение Плотина о том, что вне ума нет умопостигаемого, А. написал книгу «О недоумениях Порфирия», а в связи с полемикой кружка Плотина против гностиков – 40 книг против гностика Зостриана (Ibid. 3, 4, 16, 17, 18, 20). А., вероятно, принадлежали комментарии к платоновским «Государству», «Тимею», «Пармениду» и «Филебу» (ссылки в комм. Прокла и Дамаския) и рассуждение о справедливости у Платона (Ibid. 20).

А. отличался от Плотина склонностью к схематизации и к расчленению основных философских понятий (особенно к трихотомиям); так, А. признавал три ума (см. *Нус*): собственно ум, второй ум – умопостигаемое первого, – и третий ум – умопостигаемое второго, – отождествляя их с тремя демиургами, тремя царями 2-го письма Платона, которые (в соответствии с Tim. 39e) определены как сущий, обладающий и зрящий и соотнесены с Фанетом, Ураном и Кроном орфиков (Procl. In Tim. 93d). Признавая единую мировую душу, А. приписывал ей функции, соответствующие определенным числам: монадически (*κατὰ τὴν μονάδα*) душа охватывает внутрикосмических богов, как диада и триада – демонов, как тетрада (2²) и эннеада (3²) – человеческую жизнь, как октада (2³) и эйкосигептада (3³) доходит до низших пределов мира и с помощью «нечета» и «чета» всему придает совершенство (Stob. I 49, 37–39; Procl. In Tim. 205c). А.-толкователь Платона нашел продолжателя в Феодоре Асинском, а критика – в Ямвлихе (Procl. In Tim. 226b). Порфирий отмечает религиозность А. (V. Plot. 10): вероятно, как и Нумений, А. был увлечен восточными верованиями; согласно Евсевию (Pr. Ev. XI 18–19), А. сочувственно ссылался на учение о Логосе в начале «Евангелия от Иоанна» и сопоставлял его с Душою Мира платонической традиции.

Фрагм.: *Zoubos [Zoumpos] A. N.* (ed.). *Amelii Neoplatonici Fragmenta*. Ath., 1956; *Idem. Amelius von Etrurien. Sein Leben und seine Philosophie. Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus*. Ath., 1956.

Лит.: *Dörrie H.* Une exégèse néoplatonicienne du Prologue de l'Évangile selon St. Jean (Amélius chez Eusèbe, Prép. év. 11. 19, 1–4), – *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au Card. Jean Daniélou*, 1972, p. 75–87 (= *Idem. Platonica Minora*. Münch., 1976, S. 491–507); *Massagli M.* Amelio Neoplatonico e la metafisica del nous, – *RFN* 74, 1982, p. 225–243; *Taran L.* Amelius–Amerius: Porph. V. Plot. 7 and Eunap. V. Soph. 4. 2, – *AJP* 105, 1984, p. 476–479; *Brisson L.* Amélius. Sa vie, son oeuvre, sa doctrine, son style, – *ANRW* II, 36, 2, 1987, p. 793–860; *Corrigan K.* Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One, – *Ibid.*, p. 975–993.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АММОНИЙ (*Ἀμμώνιος*), учитель *Плутарха из Херонеи* (ок. 20 – ок. 80 н. э.), греческий философ, представитель среднеплатонической традиции. Единственный автор, помимо Плутарха упоминающий об А., – *Евнаний*

из *Сард*, по словам которого А. был родом из Египта (Eun. V. Soph. II 1, 3 Giangrande). Школа А. была в Афинах, где в 66 н. э. его слушал Плутарх и где, по сообщению Евнапия, А. умер (Ibid. 1, 7). А. не был сшолархом Академии, учил как частный преподаватель, однако старался, по-видимому, следовать не только учению, но и школьным традициям Академии, напр., Плутарх в «Застольных беседах» показывает, как А. ставил вопросы «для упражнения и исследования» (Qu. conv. 645d5, ср. 737d3; 743e1; 745d3); изображает его беседующим с учениками во время совместных трапез (720c7) в «дни, посвященные Музам» (748d7); говорит о мнении А. по поводу важности математики для философии (De E ap. Delph. 391e7–8). Согласно Плутарху, А. принимал активное участие в общественно-политической жизни Афин, его трижды избирали стратегом (претором). Получив римское гражданство в 67, А. с тех пор носил имя М. Анний Аммоний, а его сын – М. Анней Трасилл.

Сочинения А. не сохранились, и нет сведений, записывал ли он свои рассуждения. Плутарх делает своего учителя А., чьи симпатии были на стороне платоно-пифагорейского синтеза в духе Евдора Александрийского, персонажем нескольких диалогов: «О букве Е в Дельфах», «Об упадке орაკυлов», «Застольные беседы». Из т. н. каталога Ламприя известно также о книге П. «Аммоний, или О том, что неприятно иметь дело со злом» (*ἡ περὶ τοῦ μὴ ἡδέως τῆ κακία συνείναι*), в котором, вероятно, от лица А. велось главное рассуждение.

По Евнапию, «Плутарх описал свою жизнь и жизнь своего учителя, рассеяв это описание по многим своим книгам», и если эти фрагменты «кто-нибудь соберет, тщательно исследует то, что в них написано и показано... то сможет узнать почти все о жизни этих людей» (Eun. V. Soph. II 1, 8). Не ясно, однако, в какой мере по текстам Плутарха можно реконструировать само учение А. (здесь проблема аналогична той, которая встает при чтении сократических диалогов Платона и историческом Сократе). Во всяком случае, в диалоге «О букве Е в Дельфах» Плутарх говорит о беседе Аммония в Дельфах в храме Аполлона (во время визита в Афины имп. Нерона в 66–67) и его аллегорическом толковании имен божиих, а также изъяснении буквы Е в смысле утверждения бытия божия «ты еси», с последующим рассуждением о бытии, боге и человеке, De E ap. Delph. 385b; 392a–394c), в «Застольных беседах» – фрагменты о числе Муз с замечанием в духе неопифагорейской арифмологии о значении числа девять; о смысле пляски и трех ее частях.

Лит.: Jones C. P. The Teacher of Plutarch, – *HSCP* 71, 1967, p. 205–213; Whitteker J. Ammonius on the Delphic E, – *CQ* 19, 1, 1969, p. 185–192; Dillon J. The Middle Platonists. L., 1977 (rev. ed. 1996); Donini P. L. Plutarco, Ammonio e l'Academia, – Brenk F. E., Gallo I. (edd.). *Miscellanea Plutarchea*. Ferrara, 1986, p. 97–110.

М. А. СОЛОПОВА

АММОНИЙ САККАС (Ἀμμώνιος Σακκάς) (ум. после 242 н. э.), философ-платоник, учитель *Плотина*. По происхождению, возможно, египтянин («Аммоний» – одно из самых распространенных имен в Египте). Нельзя определенно сказать, откуда берет начало традиция, приписывающая А. прозвище Саккас, т. е. «мешочник» (Аммиан Марцеллин: Saccas Ammonius, Plotini magister; Феодорит, Суда: Σακκάς; Зонара: Σάκκας). По предположе-

нию Goulet 1989, Феодорит, сообщающий, что А. жил при имп. Коммодe, т. е. между 180 и 192 (Graec. off. cur. VI, 60, 9–61, 1) спутал жившего при имп. Коммодe мученика Аполлония Саккеаса (*Σακκέας*) с А., учителем Оригена и Плотина (как замечает сам Гуле, «эта гипотеза, разумеется, не может быть подтверждена»).

Согласно свидетельству Порфирия, Плотин после долгих поисков преподавателя философии обрел наставника в А. Александрийском (V. Plot. 3, 13: «вот кого я искал»). Возможно, не без влияния А. Плотин отправился на Восток за мудростью персов и индийцев (Ibid., 13–17). Обосновавшись в Риме, Плотин долгое время ничего не писал, а свои устные занятия вел на основе уроков А. (3, 33–34). Согласно тому же источнику, в одно время с Плотинoм у А. учились Геренний и Ориген-платоник, причем все трое уговорились не разглашать учение А. (3, 24–30). Учениками А. были также афинский платоник Лонгин (20, 36–39) и Олимпий (10, 1–6). Об учении А., который не оставил письменных сочинений, можно строить лишь догадки. В научной литературе предпринимались попытки реконструировать учение А. и выявить в нем элементы среднеплатонической доктрины и пифагорейзма, которые в целом нельзя признать успешными.

В. Тайлер, исходя из того, что Ориген-христианин, автор «О началах», был учеником А., пытается показать, что этому последнему платонизм был знаком только в среднеплатоническом варианте, откуда он делал вывод о том, что А., учитель Оригена, был средним платоником. Анализ В. Тайлера был подвергнут критике Х.-Р. Швицером (см. библ.).

Известна выдержка из сочинения Порфирия «Против христиан» у Евсевия (fr. 39.1–46 Harnack = Eus. Hist. Eccl. VI 19, 2 слл.) в разделе, посвященном апологии Оригена-христианина. Евсевий хочет показать, что Ориген пользовался уважением среди современных ему философов, причем даже такой враг христиан, как Порфирий (который жил на Сицилии в одно время с Евсевием), отмечал его аскетический образ жизни и ученость. Согласно этому тексту, А. был воспитан в христианской семье, но войдя в разум и приобщившись философии, тотчас стал жить «согласно законам», т. е. как язычник. Порфирий или, скорее, передающий его Евсевий явно путают двух Оригенов, и как соотносить данные сведения с А., учителем Плотина, сказать трудно.

Х. Дерри (1955) на основе анализа некоторых пассажей Плотина ярко, но совершенно неубедительно проводит мысль о том, что А. был пифагорейцем. К сожалению, необходимо признать, что у нас нет решительно никаких оснований восстановить учение А.

Лит.: Dörri H. Ammonius, der Lehrer Plotins, – *Hermes* 83, 1955, S. 439–478 (= *Platonica minora*. Münch., 1976, S. 324–360); Theiler W. Ammonius, der Lehrer des Origenes, – *Forschungen zum Neuplatonismus*. B., 1966, S. 1–45; Schwyzer H.-R. Ammonius Sakkas, der Lehrer Plotins. Opladen, 1983; Schröder F. M. Ammonius Sakkas, – *ANRW* II, 36, 1, 1987, p. 493–526; Goulet R. Ammonios dit Saccas, – *DPhA* I, 1989, p. 165–168.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АММОНИЙ (*Ἀμμώνιος*), сын Гермия (между 435/445 – между 517/526, Александрия), философ-неоплатоник, глава *Александрийской школы* неоплатонизма, комментатор Аристотеля, основоположник неоплатонической традиции толкования аристотелевских сочинений.

Жизнь и сочинения. Отцом А. был *Гермий Александрийский*, ученик *Сириана*, учившийся в Афинах одновременно с *Проклом* и основавший по возвращении на родину в риторической школе Гореполлона кафедру платоновской философии. Мать А., Эдесию, родственницу Сириана, родители первоначально хотели выдать замуж за Прокла, но после отказа того от женитьбы Эдесия вышла замуж за Гермия и уехала с ним в Александрию. Их сыновья А. и Гелиодор избрали философское поприще. После смерти мужа Эдесия с сыновьями отправилась в Афины, где отдала их в обучение к Проклу, возглавлявшему тогда Афинскую Академию. По окончании обучения А. вернулся в Александрию и в 475 возглавил, как и его отец, кафедру философии в школе Гореполлона.

По свидетельству современников, А. преподавал как платоновскую, так и аристотелевскую философию. *Дамаский* посещал его лекции по Платону между 475–485, *Олимпиодор* в 515 слушал его толкование на «Горгия», *Асклепий* – на «Теэтета». Но все же особое внимание А. уделял толкованию произведений Аристотеля (Damasc. V. Isid., fr. 79 Zintzen), и именно эти лекции, записанные «с голоса» (*ἀπὸ φωνῆς*), а потом изданные в виде письменных комментариев его учениками, принесли А. наибольшую славу и пользовались исключительным авторитетом у последующих поколений философов.

Живя в городе, который в течение несколько столетий считался одной из столиц христианского мира, и при этом руководя языческой философской школой, существующей за счет финансовой поддержки из городского бюджета, А. был вынужден заключить с епископом Александрии некое тайное соглашение (Ibid., fr. 292) и, возможно, даже был окрещен. Не исключено, что суть договора сводилась к отказу А. от преподавания религиозной и ритуальной стороны неоплатонической философии и обязательству впредь ограничиваться только изложением учений, не входящих в явное противоречие с христианской доктриной (Sorabji 2003). Учениками А. были Иоанн Филопон, Асклепий, Симпликий и Олимпиодор.

Единственное из дошедших сочинений А., написанное им самим, – комментарий к трактату Аристотеля «Об истолковании». Из недошедших – сочинения по отдельным проблемам: толкование на «Федон» 69d в защиту Платона от обвинений в скептицизме (Olymp. In Phaed. 8 §17, 6–7); трактат о гипотетическом силлогизме (фрагмент в Amm. In An. Pr. 67, 32–69, 28); о том, что Аристотель полагал Бога не только целевой, но и действующей причиной мира (Simpl. In De Cael. 271, 13–21, In Phys. 1363, 8–12). Остальные работы А. были изданы его учениками. Три комментария дошли до нас под именем самого А.: на «Введение» Порфирия, на «Категории» и на «Первую Аналитику» (кн. 1) Аристотеля; два – под именем *Асклепия из Тралл*: на «Метафизику» Аристотеля и «Введение в арифметику» Никомаха из Герасы. И остальные семь были изданы Иоанном Филопоном, снабдившим их собственными замечаниями: на «Категории», «Аналитики» I и II, «Физику», «О возникновении животных», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологику» и «О душе».

Философия. В своих аристотелевских комментариях А. обнаруживает сильную зависимость от Прокла, о чем свидетельствуют его собственные слова во введении к комментарию на «Об истолковании»: «Если мне удастся, воспроизведя в памяти толкования моего божественного учителя

Прокла... добавить нечто к прояснению смысла этой книги, то я буду обязан этим богу красноречия» (In De int. 1, 6–11). Беря за основу записи прокловских лекций, А. расширяет их за счет собственных замечаний и мнений прежних философов, почерпнутых им из комментариев Порфирия и философов-перипатетиков. Как и Прокл, он разбивает текст аристотелевского трактата на отдельные фрагменты таким образом, чтобы обсуждение каждого отрывка занимало не более одной одночасовой лекции. Комментируя строчку за строчкой, он старается не только раскрыть смысл сказанного, но и оценить его истинность, показав, насколько та или иная мысль Аристотеля согласуется с остальными его произведениями и с учением Платона. Задача А. – показать, что, несмотря на видимые разногласия, оба эти философа всегда и во всем согласны друг с другом. При этом в «гармонизации» (*συμφωνία*) их учений он идет гораздо дальше Прокла, критиковавшего Аристотеля за его расхождение с Платоном по вопросу о существовании идей и о Боге как демиургической причине мира.

В отличие от своего учителя А. убежден, что учение Аристотеля о первичности единичных вещей нисколько не противоречит учению Платона о самостоятельном существовании идей или «общих сущностей». Используя различие между «первым для нас» и «первым по природе», он доказывает, что единичные вещи являются у Стагирита первыми именно в смысле познания, так как мы в первую очередь сталкиваемся с ними в чувственном опыте, а поскольку первое для нас есть второе по природе, то выходит, что и у него общее обладает большей степенью реальности по сравнению с частным (In Cat. 36, 2–36, 14). Что же касается отношения Бога к миру, то и здесь А. доказывает, что неподвижный двигатель у Аристотеля является не только целевой причиной мирового движения, но и, подобно платоновскому Демиургу, причиной бытия материальной Вселенной. В подтверждение философ приводит принадлежащий Аристотелю аргумент о «бесконечной силе», согласно которому никакое конечное тело не может обладать способностью приводить другое тело в движение в течение бесконечного времени, так что если мир движется вечно, то причина его движения должна быть бестелесной, а это и есть Бог. Распространяя этот аргумент на способность сообщать бытие, А. указывает, что поскольку мир существует вечно и при этом получает бытие не от самого себя, то в соответствии с аргументом о бесконечной силе причиной его существования может быть только Бог (apud Simpl. In Phys. 1363, 4–12).

Помимо убежденности в онтологическом приоритете идей перед единичными вещами, вечности мира и существовании Творца, А. разделяет также и другие традиционные для неоплатонизма воззрения. В его сочинениях можно найти упоминание о триадическом делении реальности на Душу, Ум и Бога (In De int. 2, 24–29), метемпсихозе и предсуществовании отдельных душ, критике концепции предопределения и попытки примирить божественные промысел и всеведение со свободой человеческой воли. Отсутствие у А. какого-либо упоминания о сложно организованной иерархии мировых начал, характерной для афинского неоплатонизма, возможно, объясняется не его несогласием с Проклом или Сирианом, а тем, что в пропедевтических сочинениях, какими считались комментарии к Аристотелю, он просто не имел возможности вдаваться в тонкости неоплатонической метафизики и теологии (Hadot 1978; Verrycken 1990).

У А. мы впервые встречаем обычай предварять изучение логики Аристотеля т. н. «пролегоменами к аристотелевской философии» (Elias. In Cat. 107, 24–27), включавшими в себя обсуждение ряда вопросов, список которых был, предположительно, составлен еще Проклом. Эти вопросы касались: 1) происхождения названий различных философских школ, в т. ч. и перипатетической; 2) классификации сочинений Аристотеля; 3) порядка их изучения; 4) конечной цели изучения аристотелевской философии; 5) способа достижения этой цели; 6) принципов отбора учащихся; 7) используемой Аристотелем формы изложения; 8) причин сложности его стиля; 9) правил составления комментария; 10) требований, предъявляемых к толкователю аристотелевской философии (In Cat. 1, 3–12).

Влияние. Комментарии А. к Аристотелю оказали огромное влияние на всех последующих представителей александрийской неоплатонической школы, большинство из которых были либо непосредственными учениками А., либо учениками его учеников. Благодаря переводу на армянский в нач. 7 в. комментария Элия на «Аналитики» Аристотеля (где есть ссылки на А.) и переводу на грузинский комментариев А. к «Введению» Порфирия и «Категориям» Аристотеля А. стал известен грузинским и армянским неоплатоникам. На Западе наибольшую известность получил его комментарий к «Об истолкованию». Переведенный на латинский язык Вильямом из Мербеке, он оказал влияние на Фому Аквинского и через него – на средневековую аристотелевскую философию и семантику.

Соч.: CAG IV 3–6; *Pelletier Y.* Les attributions (Catégories) de texte aristotélicien et les prolégomènes d'Ammonios d'Hermeias. P., 1983; *Ammonius.* On Aristotle's Categories. Transl. by S. M. Cohen, G. B. Matthews. L., 1991; On Interpretation 1–8. Transl. by D. Blank. L., 1996; On Aristotle's On Interpretation 9; with Boethius. On Aristotle's On Interpretation 9. Tr. by D. Blank, N. Kretzmann. L., 1998. **Источн.:** *Damascius.* The Philosophical History. Text with transl. by P. Athanassiadi. Ath., 1999; *Zacharias of Mytilene* (Scholasticus). Ammonius. Ed. M. Minniti Colonna. Nap., 1973.

Лит.: *Kremer K.* Der Metaphysikbegriff in den Aristoteles-Kommentaren der Ammonius-Schule. Diss. Fr./M., 1958; *Westerink L. G.* The Alexandria School since Hermias, – Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Intro., text, transl. by L. G. Westerink. Amst., 1962, p. X–XIII; *Merlan P.* Ammonius Hermias, Zacharias Scholasticus and Boethius, – *GRBS* 9, 1968, p. 143–203; *Rapava M.* Traditions et innovations dans l'école néo-platonicienne d'Alexandrie: Ammonius Hermias et David l'Invincible, – *Bedi Kartlisa* 40. P., 1982, p. 216–227; *Frede D.* The Sea Battle reconsidered: A Defence of the Traditional Interpretation, – *OSAPh* 3, 1985, p. 31–87; *Verrycken K.* The metaphysics of Ammonius son of Hermeias, – Sorabji R. (ed.). Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence. L., 1990, p. 199–231; *Barnes J.* Ammonius and Adverbs, – *OSAPh*, Suppl. vol., 1991, p. 145–163; *Seel G.* Ammonius and the Seabattle: texts, commentary and essays. B.; N. Y., 2000; *Sorabji R.* Sordid deals and divine names in Ammonius' Alexandria, – Smith A. (ed.). Neoplatonism and Society. Cardiff, 2003; *Sorabji R.* The Philosophy of the Commentators 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. 1–3. L.; Ithaca (N. Y.), 2005; *Месяц С. В.* К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского, – *Богословский вестник* 5–6, 2005–2006. Серг. П., 2006, с. 670–680.

С. В. МЕСЯЦ

АНАКСАГОР (Ἀναξαγόρας) из Клазомен (500–428 до н. э.), др.-греч. философ и ученый, систематизатор основных проблем философии досократовского периода (см. *Досократики*), первый крупный мыслитель, постоянно учивший в Афинах.

ЖИЗНЬ. А. родился в г. Клазомены на зап. побережье Мал. Азии (ок. Смирны, совр. Измир, Турция) в знатной и богатой семье, известно имя отца А. – Гегесибул. В достаточно молодом возрасте А. приехал в Афины, но уже античные историки затруднились с точной датировкой этого события. На основании сведений, сообщаемых Диогеном Лаэртием (D. L. II 7), известно следующее: 1) А. было 20 лет во время вторжения Ксеркса в Ионию, прожил он 72 года (т. е. 500–428); 2) согласно «Хронологии» Аполлодора, А. родился в 70-ю ол. (500–497) и умер в 1-й год 78-й ол. (= 468 до н. э.; однако современные исследователи принимают исправление рукописного «78» на «88», и т. обр. получается 88 ол. = 428); 3) согласно «Списку архонтов» *Деметрия Фалерского*, А. «начал философствовать» в Афинах в архонтство Каллия в возрасте 20 лет и оставался в Афинах 30 лет (здесь затруднение в том, что Каллий был архонтом в 456, а в 480 архонтом был Каллиад, для имени которого «Каллий» допускается как одна из форм написания). С указанными оговорками считается, что все три версии указывают дату 500–428 как время жизни А. и его приезд в Афины после 480 – год массовой эмиграции греков из Ионии после захвата этого региона персами. По известному замечанию Аристотеля, А. был старше *Эмпедокла*, но опубликовал свое сочинение позднее (Met. I, 984a11 = DK59 A 43 = DK31 A 6). Подробнее о хронологии А. см.: Mansfeld 1979–1980; Woodbury 1981, Guthrie II, 322–323.

В Афинах А. приобрел широкую известность, был дружен с Периклом и Еврипидом. Отголоски учения А. имеются в трагедиях Эсхила «Просительница» (ок. 463 до н. э.) и «Эвмениды» (458). Уже в 467 А. прославился предсказанием падения метеорита у Эгоспотам во Фракии (A 11 DK = Plin. Hist. II, 149) и своей теорией, согласно которой небесные тела, в т. ч. Солнце и Луна, на самом деле состоят из земли и камней. За свои естественнонаучные объяснения небесных явлений А. был обвинен в нечестии и изгнан из Афин. Имеются сообщения также о политических обвинениях А. в «мидизме» (*μηδισμός*) – симпатии к персам. Об обстоятельствах судебного разбирательства, характере иска, именах обвинителей, присутствии или отсутствии самого обвиняемого на процессе уже ко времени Диогена Лаэртия сохранились противоречивые свидетельства (см.: D. L. II 13–14; Plut. Pericl. 32; Nicias, 23) – однако ясно, что большую поддержку А. оказал ведущий афинский политик того времени Перикл. После суда А. переехал в Лампсак, где жил до самой смерти. Граждане Лампсака с почестями погребли философа, сказавшего о смерти невозмутимо: «спуск в Аид повсюду одинаков» (D. L. II 11), а на упреки в пренебрежении делами отечества отвечавшего, что ему отечество – небеса (Ibid. II 7).

Греческая историография изображает А. созерцателем, отрешенным от земных забот и видевшим счастье не в богатстве и власти, а в занятиях наукой. Благодаря Аристотелю получили известность некоторые изречения А., напр., его ответ на вопрос, ради чего стоило бы родиться: «чтобы созерцать небо и порядок Вселенной» (Arist. E. E. 1216a). Счастлив, согласно А., тот, кто живет без страданий, чист перед законом и занимает свой ум созерцанием божественной природы (cp. Arist. E. E. 1215b, E. N. 1141b3; 1179a).

СОЧИНЕНИЯ. Диоген Лаэртий (D. L. I 16) называет А. в числе философов, написавших одно сочинение (*σύγγραμμα*), нигде не приводя его названия. Большинство сохранившихся фрагментов (fr. 1–22 DK) содержатся в комментарии Симпликия к «Физике» Аристотеля; у Симпликия сочине-

ние А. называется либо «Физика», либо «О природе». Написано оно было «приятным и исполненным величия слогом» (А 1) и состояло не менее чем из 2-х книг. Согласно Диогену, А. первым издал книгу с чертежами (D. L. II 6). Витрувий приписывает А. книгу о сценической перспективе, а неоплатоник Прокл – по геометрии (А 38–40 DK). Нет сведений, издавал ли А. свои толкования Гомера, как это впоследствии сделал его ученик Метродор из Лампсака.

УЧЕНИЕ. Некоторые позднеантичные авторы (Цицерон, Страбон, Диоген Лаэртий, см.: А 7) называют А. «учеником» или «слушателем» Анаксимена (ум. ок. 528 до н. э.). Неверная фактически, эта традиция отражает интеллектуальную преемственность между натурфилософским наследием *Милетской школы*, особенно космологией Анаксимена, и учением А. Сочетая в своей философии элейский принцип «сохранения бытия» с безусловным принятием факта природного движения, А. сформулировал учение о смеси материальных первоначал и не смешанном с ними Уме, разумном источнике их движения. Возникновение и уничтожение понимается в рамках данного учения, – подобно другим влиятельным пост-Парменидовским системам (ср. Эмпедокл, Демокрит) – как соединение и разъединение исходных элементов: «О рождении и гибели эллины думают неправильно: на самом деле ничто не рождается и не гибнет, но соединяется из вещей, которые есть, и разделяется» (В 17).

О материи. Согласно А., в начале космогонического цикла была косная материальная масса, в которой «все вещи были вместе» (*ἅμω πάντα χρῆματα ἦν*, В 1). Эта масса была приведена в движение Умом, благодаря которому началось первоначальное разделение внутри первовещества.

Смесь состояла из бесконечного числа мельчайших тел («вещей», *χρῆματα*, согласно В 1, или, в позднейшей терминологии – *гомеомерий*). Эту смесь обволакивали влажный воздух и эфир-огонь, из-за чего вся первичная газообразная смесь была качественно «неразличима» – нельзя сказать, какого она была цвета, запаха и т. д. Между тем составляющие смесь «вещи» характеризуются качественной определенностью. В смеси находятся мельчайшие частицы воды и земли, воздуха и огня, дерева и металла, плоти, волос, кости, золота и камня и т. д. А. рассуждал следующим образом: «как из не-волос могут образоваться волосы, а из не-плоти – плоть?» (В 10). То же относится и к цветам: как из сверкания белого снега возникла бы чернота воды? (ср. А 97). Все должно быть смешано со всем и в еще не разделенной Умом смеси, и после того, как образовался космос: тела, из которых он состоит, приобретают свою качественную определенность благодаря преобладанию в своем составе элементов того или другого качества: «Чего в каждой вещи больше всего содержится, тем она с наибольшей ясноразличимостью была и есть» (В 12). В состав каждого тела входят компоненты всех других тел, причем каждая такая телесная комбинация уникальна, – по мнению А., в мире не бывает двух совершенно одинаковых вещей.

Гомеомерии допускают бесконечную делимость (ибо бытие не может превратиться в ничто); с другой стороны, бесконечно делимые тела в сумме дадут бесконечно большое тело, что также допускалось в учении А.: не существует самой большой величины, которую нельзя было бы еще увеличить (В 3). В результате у А. и «малое бесконечно» (В 1) и большое «равно малому по множеству» (*καὶ ἴσον ἐστὶ τῶι μικρῶι πλῆθος*, В 3). В этом при-

знании бесконечной делимости можно усмотреть попытку избежать апорий, сформулированных *Зеноном Элейским*, путем принятия совершенно иной аксиоматики.

Об Уме. Единственной несмешанной вещью, по А., является Ум, причина движения материальной смеси, придающий ей первоначальный толчок и круговращение. Наиболее обстоятельное описание того, что представляет собою анаксагоров Ум-*Noûs*, имеется у Симпликия (Simpl. In Phys. 164, 24–165, 4 = fr. В 12). *Noûs* безграничен (*ἄπειρον*), самодержавен (*αὐτοκράτης*), ни с чем не смешан (*μέμικται οὐδενὶ χρήματι*), и в то время как прочие вещи участвуют во всеобщей смеси, он один пребывает сам по себе (*ἐπ' ἑωυτοῦ*); он есть нечто «самое тонкое и чистое»; знает все обо всем; обладает «великою силой»; властвует (*κρατεῖ*) во всех одушевленных существах; Ум – причина всеобщего природного круговращения; ему известно и что находится в смеси, и что выделилось из нее; Ум все упорядочил (*δικόσμησε*), все бывшее, ныне сущее и будущее; он тот же (*ὁμοίος*) во всех вещах, как великих, так и малых.

Вопрос о том, телесен или бестелесен анаксагоров Ум, предполагает нормативную оппозицию послеплатоновской философии и в этом смысле по отношению к А. не вполне корректен. Можно предположить, что одним из многих смыслов упомянутого выше эпитета *ἄπειρον* является невидимость Ума, но также и его протяженность. Если бы А. и желал выразить идею о нематериальности (возможно, такой попыткой являются слова «тоньше и чище всего», напр. воздуха), ему было бы сложно это сделать при отсутствии устоявшейся терминологии. Принимая во внимание репутацию А. как «физика из физиков» (В 21), его правящий космосом и всеведающий Ум-*Noûs* следует понять как начало тонкоматериальное (ср. Разум-*Λόγος* у Гераклита), противопоставленное всему прочему, но не изъятое из природного порядка. Нигде в сохранившихся свидетельствах не говорится, что А. называл Ум богом или божественным (ср., однако, у Стобея: «А. называет бога умом», Stob. I 1, 29b12).

О космосе. А. в своей книге коснулся большинства общих и специальных тем, составлявших предмет современной ему науки о природе: элементы, причина движения, возникновение космоса, небесных тел и планеты Земля, астрономия и метеорология, возникновение жизни, физиология человека, механизм познания. Проблема причины возникновения космоса решается А. путем постулирования внешнего по отношению к материи источника движения. Одним из неясных моментов Анаксагоровой теории является отмечаемая в источниках статичность первосмеси «всех вещей»; между тем смесь, составленная из противоположностей, обволакиваемая «воздухом и эфиром» (т. е. холодным и горячим), не могла быть вовсе лишена подвижности. По-видимому, под тем «движением», которое началось благодаря Уму, у А. понимается собственно космогонический процесс; до начала возникновения космоса состояние смеси можно считать неподвижным.

Вследствие круговращения (*περιχώρησις*), охватывающего все большую массу вещества от центра к периферии, возникает процесс отделения одних веществ от других (В 12). Процесс разбегания вещества, по А., продолжается и только увеличивается со временем. В движении подобное устремляется к подобному. Все тяжелое, плотное, влажное, холодное сошлось в центр, затвердело, и так образовалась Земля; противоположное – легкое, горячее,

сухое – устремилось в даль эфира. Земля имеет плоскую форму и не падает потому, что ее удерживает на весу воздух. Из раскаленных камней состоят все небесные тела, Солнце, Луна и звезды, которые удерживаются наверху только благодаря вихревому вращению, а когда вращение ослабевает, то небо рухнет (А 42). Луна, расположенная ближе к нам, чем Солнце, светит отраженным светом, а затмения Луны случаются, когда на нее падает тень от Земли; поверхность Луны неоднородна, на ней имеются равнины и ущелья. Звезды светятся «вследствие сопротивления и разрыва эфира» (Plut. Lysand. 12), при этом ни одна из них не находится «на исконно присущем ей месте» (Ibid.). Падающие звезды А. сравнивал с искрами, которые сыплются с неба от движения небосвода (А 42).

Явления земной атмосферы, гром, молнии и т. п., также были предметом интереса А. как естествоиспытателя. Достаточно любопытно он объяснял, почему ночью звуки слышнее, чем днем. А. полагал, что нагретый Солнцем воздух приходит в колебательное движение, что видно по движению мельчайших пылинок, *τίλαι*, которые носятся в солнечном луче. Эти пылинки создают постоянный свист, фоновый шум, из-за чего днем голоса и все прочие звуки оказываются приглушенными, а ночью с охлаждением воздуха их движение уменьшается и атмосферный шум стихает (А 74).

В меньшей степени представлены в источниках взгляды А. на природу человека и прочих животных, однако несомненно, что его сочинение имело традиционный для ранних космологических трактатов раздел, посвященный возникновению и устройению живых существ. Вероятно, А. придерживался эволюционного взгляда на происхождение жизни из влажной среды, сходного с тем, что в свое время высказывался Анаксимандром. Согласно изложению Диогена Лаэртия, животные зародились от влаги, тепла и земной массы, а потом уже друг от друга (D. L. II 9; ср. Hipp. Ref. I, 8, 12: «животные вначале зародились во влаге, а потом – друг от друга; самцы рождались, когда правостороннее семя попадало на правую сторону матки, а самки – наоборот»). Вероятно, позднейшие авторы полагали, что теория вездесущих гомеомерий-семян применялась А. и в учении о развитии живых существ, в частности, Гален обсуждал вопрос, образуется ли кровь внутри организма или она поступает в него извне с пищей, как считали те, «кто принимает гипотезу о гомеомериях» (Galen. De nat. fac. II, 8 = А 104). Аристотель ссылается на мнение А. по вопросу о рождении потомства у животных (Arist. De gen. anim. 756b13).

Возможно, в космологическом разделе своего сочинения А. высказался и по поводу модной для натурфилософии его времени темы *судьбы* (*είμαρμένη*), о чем сохранилось свидетельство в достаточно позднем источнике, см.: Alex. De an. mantissa, 179, 28–29: «Судьбы никакой нет, пустое это слово».

О познании. Главным центром ощущения и познания А. считал головной мозг (А 108), следуя в этом за Алкмеоном и расходясь с Эмпедоклом, полагавшим центральным органом сердце. По мнению А., человек является самым разумным из всех живых существ, потому что пользуется руками (А 102 = Arist. Part. anim. 687a7–8, – сам Аристотель оспаривал этот взгляд и считал, что, наоборот, руками человек обладает потому, что он самый разумный). Учение о чувственном восприятии А. известно благодаря подробному изложению у Теофраста (De sens. 27 = А 92). По А., восприятие возможно благодаря неподобию воспринимающего и воспринимаемого, ведь

подобное ничего не испытывает от подобного. Например, мы можем воспринять нечто как теплое, потому что мы относительно него холоднее (А 92). В целом, изучение окружающего мира позволяет глубже проникнуть в существо природных процессов, ибо, по словам А., «явления – видимое обнаружение невидимого» (В 21а). Проникновение в существо явления иногда приводит нас к парадоксальным выводам с точки зрения очевидности, примером может быть рассуждение А. о снеге: снег есть замерзшая вода, цвет воды черен, следовательно, природный цвет снега – черный (А 97), но все же нам он видится белым. Из этого несходства видимого и мыслимого едва ли следует ложность чувственного восприятия как такового (А 96), но, скорее, его «слабость» (*ἀφαιρότης*), из-за которой мы, по словам А., «не способны различать истину» (*κρίνειν τὰληθές*, В 21 = Sext. Adv. math. VII 90).

Одна из самых известных и оригинальных мыслей А. – о болезненности всякого чувственного восприятия. По А., «всякое ощущение сопровождается болью» (В 32 = А 92), которая вошла у нас в привычку и чаще всего мы ее не замечаем. Но нам становится больно, когда оказываемое на орган чувства воздействие слишком велико, напр., когда нас оглушает очень громкий звук или кожу обжигает нечто слишком горячее.

Судя по сохранившимся свидетельствам, А. разграничивал способность чувственного и умственного познания не слишком четко, вероятно, по причине отсутствия у него учения о бестелесной душе. В трактате «О душе» Аристотель замечает, что ему не ясно, различает или отождествляет А. ум и душу: когда говорит, что ум заключен во всех живых существах, кажется, что отождествляет, когда же называет ум причиной прекрасного и истинного, кажется, различает, – но в своих рассуждениях о животных и человеке в целом «пользуется ими как одной природой» (De an. I, 404a25–405a15). Сам Аристотель, причисляя А. к сторонникам мнения о душе как источнике движения на основании рассуждения о деятельной функции Ума (404a25), видит в Анаксагоровом Уме аналог мировой души.

Ученики и влияние. Будучи ярким представителем позднего периода досократовской философии, А. не остался в стороне от новых гуманитарных веяний софистики. Показательно, что он занимался толкованием Гомера и считается первым, кто высказал мнение о гомеровских поэмах как аллегории добродетели и справедливости (Фаворин, ар. D. L. II 11). О его интересе к гуманитарной сфере говорят занятия его учеников: *Архелай*, продолжая учить о материальной смеси, управляемой Умом, обратился и к разработке этики, рассуждал о нравах и «философствовал о законах», а другой его ученик, *Метродор из Лампсака*, в соч. «О Гомере» представил Гомеровы поэмы как натурфилософскую аллегорию.

Уже античные авторы, начиная с Платона и Аристотеля, указывали на недостаточную разработанность учения А. об Уме как перводвигателе и творце: несмотря на постулирование Ума, дальнейший космогенез описывается так, как будто материя организуется самостоятельно по своим, внутренне присущим ей законам (ср. особ. Plat. Phaed. 97d–98a). По замечанию Аристотеля, А. использует Ум «механически», как приспособление (*μηχανή*) для сотворения мира, когда не может найти природной причины, объясняющей происходящее с необходимостью (Met. I, 985a18). Т. обр., обсуждение учения А. положило начало полемике между детерминизмом и телеологией в античной философии.

Учение А. повлияло на формирование атомизма, возникшего несколько позднее (по Диогену Лаэртию, Демокрит «был молод, когда Анаксагор был стар» – А 5). Атомизм оказался полной альтернативой Анаксагоровой теории: атомы по определению неделимы, гомеомерии А. бесконечно делимы; атомам присуще движение от века, гомеомериям – нет; атомы обладают формально-количественными характеристиками, у А. вещи – качественными; космогенез мыслится в атомистической версии как процесс соединения атомов в разнообразные сочетания, у А. – как процесс разделения первичной смеси Умом, однако дальнейшее описание формирования космической системы и образования земли в обеих системах весьма сходно. По мнению Аристотеля, в сравнительной оценке Анаксагорова учение уступает демокритовскому как менее продуманное и тонкое. Но что касается учения А. об Уме, то оно оказалось предметом особого интереса благодаря своей близости основной линии развития греческой космологии и философской теологии, ключевыми решениями которой стали Демиург Платона (см. «Тимей») и Перводвигатель Аристотеля. Превзойденное теориями классиков, учение А. вновь вызвало интерес в постклассический эллинистический период: более всех философов ценил А. Эпикур, который пытался основать в Лампсаке, ставшем второй родиной А., свою философскую школу; основы учения А. о смеси всех вещей были восприняты стоиками (ср. их учение о «всеобщем смешении», *κράσις δι' ὅλου*).

Фрагм.: DK II, 5–44 (fig. A1–117; B1–22); Lanza D. Anaxagora. Testimonianze e frammenti. Fir., 1966; The Fragments of Anaxagoras with greek text. Transl. and comm. by D. Sider. Msnh./Glan, 1981; в рус. пер.: ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 505–535.

Лит.: Cornford F. M. Anaxagoras' Theory of Matter, – *CQ* 24, 1–2, 1930, p. 14–30; 83–95; Diller H. "Ὀψις ἀδύλων τὰ φαινόμενα, – *Hermes* 67, 1932, S. 14–42; Guthrie, HistGrPhilos II, 1965, p. 266–338; Fritz K. von. Der *NOYΣ* des Anaxagoras, – Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. B.; N. Y., 1971, S. 576–593; Kerferd G. B. Anaxagoras and the concept of matter before Aristotle, – Mourelatos A. (ed.) The Pre-Socratics. N. Y., 1974, p. 489–503; Mansfeld J. The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of his Trial, – *Mnemosyne* 32, 1979, p. 39–60; 33, 1980, p. 17–95 (repr.: Studies in the Historiography of Greek Philosophy. Assen; Maastricht, 1990, p. 264–306); Woodbury L. Anaxagoras and Athens, – *Phoenix* 35, 4, 1981, p. 295–315; Schofield M. An Essay on Anaxagoras. Camb., 1980; Furth M. A «Philosophical Hero»? Anaxagoras and the Eleatics, – *OSAPh* 9, 1991, p. 95–129; Laks A. Mind's Crisis. On Anaxagoras' *NOYΣ*, – *SJPh* 31, Supplem., 1993, p. 19–38; Graham D. W. The postulates of Anaxagoras, – *Apeiron* 27, 1994, p. 77–121; Leshner J. H. Mind's Knowledge and Powers of Control in Anaxagoras DKB12, – *Phronesis* XL, 2, 1995, p. 125–142; Рожанский И. Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972; Он же. Анаксагор. М., 1983. См. тж. лит. к ст. *Досократики*.

М. А. СОЛОПОВА

АНАКСАРХ (*Ἀνάξαρχος*) из Абдеры (ок. 380–320 до н. э.), греческий философ, известный как приближенный Александра Македонского и учитель Пиррона из Элиды. Согласно Диогену Лаэртию (D. L. IX 58), его расцвет приходится на 110 ол. (340–337). А. был продолжателем атомистического направления в философии, восходящей к Демокриту: учился у Диогена из Смирны, слушателя Метродора Хиосского, который слушал, в свою очередь, учеников Демокрита Несса Хиосского и Метродора из Абдеры.

Немногие сохранившиеся свидетельства о жизни А. содержатся в биографиях Александра Македонского (у Плутарха из Херонеи) и Пиррона (у Диогена Лаэртия). А. постоянно находился в ближайшем царском ок-

ружении, сопровождал Александра во время его восточного похода, когда имел возможность увидеть индийских мудрецов, «гимнософистов и магов». В это время в числе его постоянных слушателей уже был Пиррон, которого А. укреплял в искусстве «безразличия» (*apatheia*) и «безлюбия» (ср. IX 63). Вскоре после смерти Александра А., имевший прозвище Счастливец (*eudaimonikos*, Sext. Adv. math. VII 48), был жестоко убит своим недоброжелателем тиранном Кипра Никокреонтом (ок. 320 до н. э.). Слова, сказанные А. перед смертью своему мучителю: «давай, толки шкуру Анаксарха, тебе никогда не истолочь его самого» (D. L. IX 59) на закате Античности цитируют неоплатоники Олимпиодор и Элий (Olymp. In Gorg. 185, 20–22; Elias. In Isag. 22, 25–26), поясняя различие между душой и телом.

По словам Плутарха, А. «пошел в философии особым путем и был известен своим презрительным отношением к общепринятым взглядам» (Plut. Alex. 52). Судя по сохранившимся свидетельствам, этот «особый путь» А. в философии уместается в рамки риторических упражнений в восхвалении Александра и побуждении царя к доблестному поведению в духе правды и правосудия. По-видимому, он затрагивал также и некоторые натурфилософские темы (у Стобея А. даже назван «физиком»), в частности, в духе атомистического учения полагал, что миров бесконечное множество, а не один (см. DK72 A 11 = Plut. De tranqu. 466D), и этим огорчил Александра Македонского.

Секст Эмпирик сообщает (Sext. Adv. math. VII 88, мнение относится вместе к А. и Мониуму), что А. отрицал существование критерия истинности, т. е. отрицал нашу способность надежно различать истину от заблуждения: «Они уподобляли сущее сценическим декорациям, полагая, что оно подобно происходящему во сне или в безумии» (A 16). Очевидно, А. исходил из наличных чувственных восприятий как источника нашего знания: чувственные образы для нас есть условное представление истинного положения вещей, подобно тому как декорация лишь представляет образ реальности, о которой говорится в театральной постановке, причём человеку в здравом уме сущее представляется не более надежно, чем видящему сон или сумасшедшему, у которых тоже имеются свои представления о реальности. Данное мнение является скептическим развитием демокритовской идеи о несходстве того, как вещи существуют на самом деле и как они являются нам, к агностическим выводам из которой пришел уже учитель А., Метродор.

А. был автором сочинения «О царской власти» (*Περὶ βασιλείας*), от которого сохранились два небольших фрагмента. В одном из них А. рассуждает о том, что многознание (*πολυμαθία*) бывает как на пользу, так и во вред; мудрость определяется знанием «удобного момента» (*καιρός*), а сказанное не к месту и не вовремя будет глупо (Clem. Strom. I 36; Stob. III 34, 19); в другом говорится, что богатство приобрести трудно, но еще труднее его сохранить (Aelian. Var. hist. IV 14). По данным отрывкам трудно составить представление о замысле сочинения А. в целом. Чрезвычайно популярные в эллинистический период, сочинения с традиционным заголовком «О царской власти» упомянуты в каталогах сочинений многих философов (Евфанта Олинфского, Ксенократа, Аристотеля, Теофраста, Стратона из Лампсака, Эпикура, Клеанфа и др.). А., по-видимому, написал одну из первых книг на эту тему.

Фрагм.: DK II, 235–240; *Dorandi T.* (ed.). I frammenti di Anassarco di Abdera, – *AATC* 59, 1994, p. 9–59.

Лит.: *Brunschwig J.* The Anaxarchus Case: An Essay on Survival, – *PBA* 82, 1993, p. 59–88.

М. А. СОЛОПОВА

АНАКСИМАНДР (*Ἀναξίμανδρος*) из Милета (ок. 610 – после 546 до н. э.), древнегреческий философ и ученый, второй представитель *Милетской школы*, ученик *Фалеса*. Ок. 546 до н. э. опубликовал первое научно-философское сочинение греков, трактат «О природе» (сохранились только фрагменты и пересказы), положивший начало ионийской естественной истории или «физиологии» и стоящий у истоков западной физики, географии, астрономии, геологии, метеорологии и биологии. В этом трактате А. дал всеобщую историю космоса от момента его возникновения из первоматерии до происхождения живых существ и человека, а также впервые предложил геометризованную геоцентрическую модель мира, господствовавшую в астрономии в течение всей Античности и Средневековья до Коперника. Если в народных и поэтических представлениях Земля «растет» корнями из преисподней, а в космологии Фалеса «плавает» на мировом океане, то в космологии А. она «висит» в безграничной бездне и занимает лишь малую часть Вселенной. Книга А. – первый текст в истории человечества, в котором происхождение и устройство мира рассматриваются не мифологически и не в контексте религиозного ритуала, а строго рационально и эволюционно – методом естественных аналогий и реконструкции прошлых («невидимых») состояний на основании реликтовых фактов, доступных эмпирическому наблюдению.

По А., Вселенная бесконечна во всех направлениях и наполнена газообразной материей, лишенной видимых качественных различий и находящейся в непрекращающемся движении, присущем ей имманентно. Позднейшие авторы описывают эту первоматерию то как «беспредельное» (*анейрон*), то как «промежуточное вещество» (напр., среднее между огнем и воздухом), то как «смесь» бесчисленных простых веществ. В космогонии А. спонтанно возникший «вихрь» вызывает разделение идеальной смеси на физические противоположности горячего и холодного, влажного и сухого и т. д. Твердые и холодные частицы, собравшись в центре вихря, образовали землю, легкие и горячие оказались вытолкнуты на периферию (небо и звезды). Нейтральное состояние сменилось поляризацией враждебных космических стихий, противоборство которых создало расчлененный видимый космос. Холодный непроницаемый воздух (аэр) обволок огонь и замкнул его в три гигантских вращающихся «колеса», оставив огню по выхлопной «отдушине» – эти отдушины люди называют Солнцем, Луной и звездами. Огонь Солнца, «питаясь» влагой, испарил большую часть первобытного океана (о чем свидетельствуют раковины и окаменелости рыб, находимые в глубине материка); в будущем, оставшись без «пищи», он потухнет, небесные колеса остановятся и остатки нашего мира, как труп, разложатся в «безграничной природе». Таких миров, находящихся в различных стадиях рождения и гибели, бесконечно много. Имея в виду этот процесс, А. дал первую формулировку закона сохранения материи: «Из каких начал вещи возникают, в те же самые им и погибнуть суждено, ибо они дают справедливое возме-

шение ущерба в установленное время» (DK12 В 1). Все единичные существа (в т. ч. миры) существуют «в долг» и в предустановленный срок погибают, возвращая заимствованные элементы «безграничной природе», которая одна остается «нестареющей» и «вечной».

Предложенная А. первая теория естественного происхождения жизни содержала эволюционные догадки, опередившие свое время: первые живые существа зародились на дне моря и были покрыты колючей кожей (вероятно, гипотеза, основанная на наблюдении окаменелостей вымерших иглокожих). Так как человеческий детеныш беспомощен и не может выжить без родителей, то первые люди должны были зародиться в животных другого вида – неких рыбоподобных существах, которые их выкормили. Прилагавшаяся к трактату «О природе» географическая карта положила начало античной картографии. А. приписывается также изобретение астрономических инструментов – гномона и небесного глобуса.

Фрагм.: DK I, 81–90; *Maddalena A.* (ed.) *Ionici. Testimonianze e frammenti.* Fir., 1970; *Colli G.* *La sapienza greca.* Vol. 2. Mil., 1977, p. 153–205; *Conche M.* *Anaximandre. Fragments et témoignages.* P., 1991; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 116–129.

Лит.: *Kahn Ch.* *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology.* N. Y., 1960; *Clas-sen C. J.* *Anaximandros, – RE, Suppl. 12, 1970, col. 30–69* (лит.); *Idem.* *Anaximander and Anaximenes: the earliest Greek Theories of Change?* – *Phronesis* 22, 1977, p. 89–102; *Лебедев А. В.* *ТО ΑΠΕΙΡΟΝ: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель, – ВДИ, 1978, 1, с. 39–54; 2, с. 43–58; Он же.* *Геометрический стиль и космология Анаксимандра, – Культура и искусство античного мира. М., 1980, с. 100–124.*

А. В. ЛЕБЕДЕВ

АНАКСИМЕН (?*Ἀναξίμενης*) из Милета («расцвет» 546, ум. ок. 528 до н. э.), древнегреческий философ и ученый, третий представитель *Милетской школы*, ученик *Анаксимандра*. В предложенной А. (трактат «О природе») теории материи и естественного происхождения Вселенной, в отличие от Анаксимандра, противоположности горячего и холодного, влажного и сухого и т. д. не предсуществуют в изначальной «смеси», а представляют собой превращенные формы единой праматерии – безграничного воздуха. Физическое изменение трактуется при этом как чисто количественное «сгущение» и «разрежение» праматерии: сгущаясь, воздух (аэр) становится водой и землей, разрежаясь – огнем, из которого образуются небесные тела. Воздуху присуще «вечное движение», он не только порождает все тела, но и выступает «скрепляющим», формообразующим принципом – мировым «дыханием», обеспечивающим целостность всего космоса и всех живых организмов: так в рамках параллелизма макро- и микрокосмоса впервые вводится понятие мировой души (DK13 В 2). Исходя из аэроцентризма, А. объяснял также землетрясения и различные метеорологические феномены. Философское значение физической теории А. – в первой попытке редукции не только феноменального множества вещей, но и всего многообразия чувственных (т. н. вторичных) свойств к количественным различиям единой бескачественной субстанции, вечной и бесконечной. В поздней доксографии аэр А. прямо отождествляется с «богом», согласно более достоверным источникам, А. называл «богами» порождения воздуха – стихии, светила или бесчисленные миры. Натуралистический пантеизм А. повлиял на ионийское Просвещение (Ксенофан, Гераклит) и традицию аллегорической интерпретации мифологических богов как явлений природы.

Источники: DK I, 90–96; *Wöhrl G.* Anaximenes von Milet. Die Fragmente an seiner Lehre. Stuttgart., 1993; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 129–135.

Лит.: GUTHRIE, *HistGrPhilos I*, 1962, p. 115–140; *Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.* The Presocratic Philosophers. Camb., 1983², p. 143–162.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

«АНАЛИТИКИ», сочинения *Аристотеля* по логике, входящие в состав «*Органона*». Каждая из «Аналитик» состоит из двух книг (самим Аристотелем все четыре книги цитируются просто как «Аналитики»), разделением на «Первую Аналитику» и «Вторую Аналитику» мы обязаны, по видимому, *Андронику Родосскому*. Однако в тексте имеются указания на то, что сам Аристотель читал эти книги в их сегодняшнем порядке. Очевидно, настоящий текст «А.» состоит из большого числа отдельных сочинений, относящихся к разному времени, и уже в Античности пытались установить их истинный хронологический порядок.

«**Первая Аналитика**» (*Ἀναλυτικὰ πρῶτα*, *Analytica priora*). Содержание книги составляет ассерторическая и модальная силлогистика, которая исторически является первой дедуктивной теорией, содержащей классификацию основных категорических силлогизмов. Книга преследует практическую цель: научить учеников легко находить посылки к установленному тезису (An. Pr. I, 27, 43a20). Сам термин «силлогизм» (*συλλογισμός*) впервые встречается у Платона (Crat. 412a5; Theaet. 186d3). Умозаключать (*συλλογίζεσθαι*), по Платону, – это собирать вместе и сводить воедино полученные в ходе обсуждения положения, чтобы из них, как из предпосылок, сделать окончательный вывод. Аристотель определяет силлогизм как «речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть» (An. Pr. I, 24b18–20).

Композиция книг (ср. An. Pr. II, 52b38–53a3): 1) фигуры и посылки силлогизма (гл. 4–26, сюда входят ассерторические и модальные выводы); 2) техника опровержения, обоснования, проведения исследования (гл. 27–31); 3) установление начал для исследования (гл. 32–46).

Аристотелевский силлогизм представляет собой условное предложение, т. е. посылки в нем, в отличие от заключения, не утверждаются: «Если А высказывается о всем В (принадлежит всему В) и В высказывается о всем С, то А высказывается о всем С». В систематическом изложении силлогистики нет ни одного примера с конкретными терминами (они бывают только при демонстрации неправильных комбинаций посылок) и также нет единичных терминов – только универсальные. Использование переменных вместо конкретных примеров позволяет Аристотелю необычайно сжато описать аналитические действия. Это обстоятельство явилось решающим шагом для развития логики. В «Физике» также много буквенных символов; несомненно, что Аристотель применяет для своих целей методы современной ему геометрии.

Аристотель называет термины (*ὄροι*): больший, меньший и средний. По положению среднего термина (в нашем примере В), встречающегося в посылках и не входящего в заключение, силлогизмы подразделяются на 3 фигуры; модусы отдельных фигур различаются между собой логическими особенностями посылок и заключения: они могут быть общеутвердительными, общеприказательными, частноутвердительными либо частноот-

рицательными предложениями. В каждой фигуре возможны 64 комбинации, из которых только 6 являются значимыми силлогизмами. Силлогизмы 1-й фигуры Аристотель называет совершенными (или очевидными), они могут быть верифицированы, т. е. подтверждены с помощью некоторых правил доказательства, и имеют аксиоматический характер. Модусы 2-й и 3-й фигур могут быть «сведены» к силлогизмам 1-й фигуры и таким образом в свою очередь быть доказанными. Таких способов Аристотель называет три: 1) обращение, 2) сведение к невозможному (*reductio ad impossibile*); 3) выделение (*ἔκθεσις*), т. е. подстановка понятия, подчиненного данному. В системе Аристотеля отсутствует 4-я силлогистическая фигура, хотя упоминаются некоторые ее модусы (An. Pr. I, 34), квалифицируемые как обращения силлогизмов 1-й фигуры. По мнению Г. Патцига, Аристотель отверг 4-ю фигуру, т. к. ее оказалось невозможно определить посредством используемого им метода. Модальная силлогистика излагается Аристотелем в An. Pr. I, 8–22. В гл. 31 содержится критика диайретического метода Академии как метода доказательства (см. *Диэрэза*). По мнению Г. Чернисса, Аристотель старался препятствовать тому, чтобы его силлогистику ставили в какую-либо связь с диэрэзой. An. Pr. I представляет собой один из лучших дошедших до нас учебных текстов, она строго скомпонована и ясно написана. Аристотель развивает в ней одну тему, не отвлекаясь на иные вопросы.

В отличие от нее An. Pr. II не представляет собой единого целого; она состоит из различных маленьких статей, которые первоначально не предполагалось делать продолжением An. Pr. I. Соединив их впоследствии вместе, Аристотель предпослал им краткое введение. В тексте An. Pr. II можно различить 3 части: 1) некоторые особенности обращения силлогизмов (гл. 1–15); 2) обсуждение ошибок в построении силлогизмов и средства к избежанию их (гл. 16–21); 3) пять используемых в диалектике форм доказательства, которые могут быть сведены к одной из 3-х фигур (гл. 23–27).

«Вторая Аналитика» (*Ἀναλυτικὰ ὕστερα*, *Analytica posteriora*). Аристотель противопоставляет *диалектике* в качестве более строгого научного метода аналитику – теорию аподиктического (доказывающего) силлогизма, исходящего из необходимых и достоверных посылок и приводящего к точному знанию.

An. Post. I содержит теорию доказательства и, шире, теорию аксиоматических наук. Содержание ее тесно связано с теорией силлогизма. Аристотелевская теория доказательства отчасти ведет свое происхождение от геометрического доказательства и заимствует также из геометрии некоторые термины: «доказательство», «аксиома», «начала», «элементы». Почти все примеры в тексте математико-геометрические.

An. Post. II формально посвящена теории дефиниции, в действительности представляет собой исследование по основным вопросам научной работы: «Что именно мы исследуем, когда мы занимаемся наукой?» Приводимые примеры показывают, что наряду с написанием этой книги Аристотель начал заниматься натурфилософскими исследованиями. Основной вопрос An. Post. II: познавательное-теоретическое объяснение отношений между всеобщим (универсальным, *καθόλου*) и частным (единичным, *καθ' ἑκάστων*), а также психологического процесса: каким образом можно достичь познания всеобщего. Эпистемологическая проблема познания начал представляет собой альтернативу к теории припоминания Платона (см. *Анамнесис*): начала научно-филосо-

софского знания недоказуемы и познаются либо непосредственно разумом, т. е. интеллектуальной интуицией, либо, но лишь отчасти, путем индукции. Единичное, как более близкое к чувственной реальности, является «первым для нас», т. е. легче постижимым, но «вторым по природе», т. е. более удаленным от ее начал. Всеобщее, наоборот, как более далекое от чувственного мира, является «вторичным для нас», труднее постижимым, но первичным по природе. Знать в аристотелевском смысле – это знать первые причины или начала явления, т. е. всеобщее. Собственно научное знание о единичном невозможно. Знание о всеобщем не врожденное, оно достигается постепенно через ощущение, память, опыт, интуицию и науку. Т. обр., наиболее научный характер имеет познание, опирающееся на знание универсалий.

Античные комментарии на «А.». Известны следующие авторы, комментировавшие «А.»: *Александр Афродисийский* (CAG II, 1; для его комментария характерно толкование стоической пропозициональной логики в качестве своеобразной метасистемы по отношению к аристотелевской силлогистике), *Фемистий* (CAG V, 1; составил парафраз «Второй Аналитики»), *Аммоний, сын Гермия* (CAG IV, 6; в своем комментарии Аммоний подразделяет силлогизмы на категорические, гипотетические и получающиеся посредством присоединения к посылке дополнительного предложения), *Иоанн Филопон* (CAG XII, 2; в его комментарии, вероятно впервые, для иллюстрации силлогистических закономерностей применяются идеографические средства (незамкнутые дуги); характерна тенденция преодолевать логико-гносеологические трудности за счет семиотико-грамматических дистинкций), *Элий* (сохранился небольшой отрывок-сокращение из его комментария на *An. Pr. I*), *Проб* (его комментарий принадлежит важная роль в процессе проникновения и распространения «А.» на Востоке). В Западной Европе «А.» стали известны лишь в 12 в., когда был опубликован их перевод на латинский язык.

Рус. пер.: Н. Н. Ланге (1891–1894), Б. А. Фохта (1952).

Текст и переводы: *Aristotelis Organon*. Ed. Th. Waitz. Vol. 1–2. Lpz., 1844–1846. Haalen, 1965²; *Aristotelis Analytica priora et posteriora*. Rec. W. D. Ross. praef. L. Minio-Paluello. Oxf., 1964; *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A revised text with Introd. and Comm. by W. D. Ross. Oxf., 1965; *Aristotele. Gli Analitici Primi*. A cura di M. Mignucci. Nap., 1969; *Analitici Secondi*. A cura di M. Mignucci. Bologna, 1971; *Aristotle's Prior Analytics*. Tr. and comm. by R. Smith. Indnp., 1989; *Detel W.* (übers., komm.). *Aristoteles Analytica Posteriora*. Bd. 1–2. B., 1993. Первая Аналитика. Вторая Аналитика. Пер. Б. А. Фохта, – Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978, с. 117–254; 255–346.

Лит.: *Becker A.* Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse. B., 1933; *Ebbinghaus K.* Ein formales Modell der Syllogistik des Aristoteles. Gött., 1964; *Patzig G.* Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philosophische Untersuchungen über die Buch A der «Ersten Analytiken». Gött., 1969; *Barnes J.* Aristotle's Theory of Demonstration, – *Phronesis* 14, 1969, p. 123–152; *Ancient Logic and Its Modern Interpretation*. Ed. J. Corcoran. Dordr., 1974; *Aristotle on Science. The Posterior Analytics*. Proceedings of the VIII Symposium Aristotelicum. Ed. E. Berti. Padua, 1981; *McKirahan R.* Principles and Proofs: Aristotle's Theory of Demonstrative Science. Princ., 1995; *Patterson R.* Aristotle's Modal Logic: Essence and Entailment in the Organon. Camb., 1995; *Charles D.* Aristotle on Meaning and Essence. Oxf., 2000; *Лукасевиц Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959; *Попов И. С., Стяжкин Н. И.* Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974; *Луканин Р. К.* Органон Аристотеля. М., 1984; *Бочаров В. А.* Аристотель и традиционная логика. М., 1984.

Е. Г. ПАРФЕНОВА

АНАМНЕСИС (греч. ἀνάμνησις), термин платоновской философии, обозначающий припоминание человеческой душой вечных *идей*, которые она созерцала до своего рождения в смертном теле.

Концепция знания как припоминания развита Платоном в диалогах «Менон» (81b–86b), «Федон» (72e–76e) и «Федр» (249c–250d). С формальной стороны А. может быть определен как возобновление некогда имевшегося, но потом забытого знания. Когда, увидев или услышав нечто, человек примысливает к воспринимаемому то, что он видел или слышал в прошлом, то такое состояние и называется припоминанием. Согласно Платону, анамнесис может вызываться как сходством, так и несходством между воспринятым и припоминаемым предметами: напр., можно вспомнить о человеке, увидев его портрет, а можно – увидев принадлежащий ему плащ или лиру (Phaed. 73c–74a). Наше познание окружающего мира, по мнению Платона, имеет такой же механизм. Несмотря на то что чувственный опыт не дает нам примеров идеального равенства или тождества, мы тем не менее определяем некоторые чувственно воспринимаемые вещи как равные или тождественные. Это означает, что знание о самих по себе равенстве или тождестве не выводится из восприятия равных или тождественных вещей, но возникает в нас по ассоциации с ними наподобие извлекаемого из памяти воспоминания (74b–c). То же самое можно сказать и о других идеях – самом по себе прекрасном, благом, справедливом и т. д. Опираясь на орфико-пифагорейское учение о бессмертии души, Платон приходит к выводу, что знанием идей душа должна обладать еще до своего рождения в теле, так что любое ее познание в здешнем мире есть всего лишь восстановление этого прежде имевшегося, но потом утраченного знания, т. е. анамнесис (75e).

В «Федре» наличие у человеческой души знания идей объясняется ее связью с богами и подлинным бытием, а эпистемологическая функция идей усматривается в том, что они позволяют душе сводить воедино разрозненные данные многих чувственных восприятий (Phaedr. 249c). Еще одним аргументом в пользу концепции знания как припоминания Платон считает способность человека самостоятельно найти ответ на поставленный вопрос, при условии, что этот вопрос будет задан правильно (73b). В диалоге «Менон» (82d–85b) показано, как ряд вопросов позволяют несведущему в геометрии мальчику-рабу самостоятельно отыскать сторону удвоенного квадрата. По мнению Платона, это доказывает, что знание геометрических соотношений усваивается человеком не извне, но извлекается им из самого себя, как если бы он восстанавливал забытое. Поэтому подлинное обучение есть не передача информации от учителя к ученику, но побуждение ученика к самостоятельному исследованию, в ходе которого он сможет отыскать то, что некогда знал, а потом забыл. В «Меноне» Платон формулирует следующую апорию: если исследование есть поиск чего-то неизвестного, то как можно искать вещь, о которой ничего не знаешь? И, даже натолкнувшись на нее, откуда можно узнать, что она есть именно то, что ты ищешь (80d)? В рамках теории анамнесиса эта апория легко решается, поскольку предмет исследования объявляется отчасти известным ищущему, а усилия по его поиску сравниваются с усилиями человека, пытающегося восстановить забытое.

Аристотель, сначала разделявший платоновскую теорию анамнесиса и даже рассматривавший в своих ранних диалогах анамнесис как одно

из доказательств бессмертия души, впоследствии, создав собственную психологическую теорию, отказался от прежней точки зрения. Свое учение об анамнесисе он изложил в трактате «О памяти и припоминании» (*De memoria et reminiscencia*), входящем в состав его малых естественнонаучных произведений (см. «*О душе*»). Анамнесис трактуется здесь как психосоматическое состояние, находясь в котором человек возвращает себе частично исчезнувшее у него из памяти знание или ощущение (*De mem.* 451b6). Согласно этому определению, припоминающим считается не тот, кто, изучив какой-либо предмет, сохраняет память о нем, не прерываемую забвением, но тот, кто, обладая сначала всей полнотой памяти, потом что-то теряет, а что-то сохраняет и на основе сохраненного возвращает остальное ([Themist.] *Sophoniae In Parva nat.* 7, 9–18). Механизм действия анамнесиса описывается Аристотелем как чисто физиологический: наши воспоминания представляют собой отпечатки воздействий, приходящих в орган общего чувства от частных ощущений. Сохраняя эти отпечатки, орган общего чувства сохраняет и возможность воспроизведения тех движений, которыми эти отпечатки были некогда вызваны. А поскольку возможность всегда приводится к осуществлению чем-то действительным, то любое возникшее по тем или иным причинам в органе общего чувства движение может естественным образом актуализировать какое-то из содержащихся в нем движений-воспоминаний и таким образом заставить нас припомнить то, о чем мы, казалось, прочно забыли (*De mem.* 451b10–15). При этом процесс анамнесиса может быть как произвольным, так и вполне осознанным. В первом случае орган общего чувства начинает совершать одно из прежних движений под воздействием какого-то случайно увиденного или услышанного предмета. Во втором мы целенаправленно вызываем в своем воображении представления о предметах, так или иначе связанных с искомым воспоминанием, в надежде, что актуализированные ими в органе общего чувства движения приведут нас к тому, о чем мы хотели бы вспомнить. В последнем случае анамнесис подобен некоему исследованию (*ζήτησις*) и умозаключению (*συλλογισμός*), и Аристотель делает вывод, что в отличие от памяти припоминание свойственно только разумным существам (453a10).

В платонизме аристотелевское и платоновское учения об анамнесисе рассматривались не как противостоящие друг другу, но как относящиеся к разным частям философии. Первое прочно закрепилось за сферой физики, а второе – за теорией познания и метафизикой. Например, *Плутарх Херонейский* ставит платоновскую концепцию знания как припоминания в один ряд с такими эпистемологическими теориями, как учение Аристотеля о пассивном и активном уме, стоическое учение о врожденных общих представлениях и эпикурейское – о «предвосхищениях». Плутарх убежден, что все перечисленные теории уступают платоновской, т. к. в пользу последней говорит сама этимология слова «истина» (*ἀ-λήθεια*), образованного при помощи привативной приставки *α-* от корня *ληθ*, означающего забвение. Истина, согласно этимологии Плутарха, есть «извлечение из забвения» (*λήθης ἐκβολή*), а это как раз и есть припоминание (*Plutarchi Moralia VII, Fr.* 215a–g Sandbach).

Плотин толкует платоновское учение об анамнесисе в метафизическом смысле, исходя из своей философской системы. В его понимании анамне-

сис имеет место всякий раз, когда человеческая душа, не теряющая связь с высшими реальностями и в этом смысле всегда «помнящая» о них, осознает в себе действие божественного Ума и Единого и сама начинает действовать соответствующим образом (Enn. IV 3, 25.27–34). При этом Плотин признает, что подобное состояние может быть названо анамнесисом только в переносном смысле, поскольку сами по себе память и припоминание неизбежно связаны со временем и, значит, никак не могут быть свойственны бестелесным и вечным сущностям, к числу которых принадлежит и душа.

Лит.: *Mutter Er.* Die Anamnesis. Ein Beitrag zum Platonismus, – *AGPh* 25, 1912, S. 196–225; *Allen R. E.* Anamnesis in Plato's «Meno» and «Phaedo», – *RMet* 13, 1959, p. 165–174; *Huber C. E.* Anamnesis bei Plato. Münch., 1964; *Moravcsik J.* Learning as Recollection, – *Vlastos G.* (ed.). Plato I, Metaphysics and Epistemology. Garden City, 1971, p. 53–69; *Ackrill J. L.* Anamnesis in the Phaedo, – *Exegesis and Argument*. Ed. by E. N. Lee, A. Mourelatos, R. Rorty. Assen, 1973, p. 177–195; *Ebert Th.* Plato's Theory of Recollection Reconsidered: An Interpretation of Meno 80a–86c, – *Man and World*, 1973, p. 163–181; *Scott D.* Platonic Anamnesis Revisited, – *CQ* 37, 1987, p. 346–366; *Idem.* Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors. Camb., 1995; *Месяц С. В.* Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании», – *Космос и Душа*, 2005, с. 391–419.

С. В. МЕСЯЦ

АНАТОЛИЙ (Ἀνατόλιος) (3 в. н. э.), философ-платоник пифагорейской ориентации, «считавшийся вторым после Порфирия» (Eunap. V. Soph. V, 1, 2), учитель *Ямвлиха*. Начиная с Целлера принято отождествлять этого А. с автором сочинения «О декаде и числах внутри нее», а также с товарищем и соучеником Порфирия, которому тот во время пребывания в Афинах (ок. 250) посвятил свои «Гомеровские вопросы» (Zeller III. 2, S. 678).

По предположению ряда исследователей (Grant 1971, p. 141–142; Dillon 1987, p. 867), Анатолий, учитель Ямвлиха и автор трактата «О декаде», может быть тем же лицом, что и упоминаемый Евсевием alexсандрийский философ Анатолий, впоследствии ставший епископом Лаодикии (Eus. Hist. Eccl. VII 32, 6–10). Последний не только был знатоком аристотелевской философии, риторики и естественных наук, но и отличался особым интересом к астрономии и математике. По сообщению Евсевия, ему принадлежит соч. «Об определении дат Пасхи» (сохранилось в виде отрывков у Евсевия (Hist. Eccl. VII 32, 14–19) и в лат. пер.: *Liber Anatolii de ratione Paschali*, – PG 10, 207) и «Введение в арифметику» в 10 кн., среди которых, возможно, был и трактат «О декаде» (Hultsch 1894, S. 2074; Heiberg 1901, p. 27–41; Grant 1971, p. 141). О жизни этого А. (ум. ок. 282) известно следующее: он родился в Александрии, занимал там должность сенатора и был одним из известнейших преподавателей философии Аристотеля. В 262–263, после захвата Александрии римлянами, он перебирается в Кесарию Палестинскую, где епископ тамошней церкви Феотекн рукополагает его во епископы и назначает своим преемником. Некоторое время они совместно управляют Кесарийской церковью, пока в 274 (по уточненной датировке Дж. Диллона) А. не уезжает в Лаодикию, чтобы по желанию местной паствы стать там преемником умершего епископа Евсевия.

Вероятно, во время своего пребывания в Кесарии А. возобновляет преподавание философии (Dillon 1987, p. 867) и, возможно, открывает в городе собственную философскую школу, где в начале 70-х у него учится молодой

Ямвлих. Впоследствии А. мог посоветовать своему ученику отправиться в Рим к Порфирию, с которым был знаком по годам совместного обучения в Афинах у ритора Лонгина. И хотя вопрос об идентификации двух Анатолиев – философа-пифагорейца и христианского епископа – до сих пор остается открытым, все большее число ученых склоняется к их отождествлению (Grant 1971, p. 141; Larsen 1972, p. 37–38; Hadot 1984, p. 258).

Единственное известное философское произведение А. – трактат «О декаде и числах внутри нее» (*Περὶ δεκάδος καὶ τῶν ἐντὸς αὐτῆς ἀριθμῶν*), фрагменты которого сохранились также в составе «Теологуменов арифметики», долгое время приписывавшихся Ямвлиху, – представляет собой не столько изложение оригинального учения, сколько суммирующий обзор традиционной для того времени пифагорейской литературы. Издатели (Hultsch, 1864; Heiberg, 1900) отмечают множество почти дословных параллелей между трактатом А. и сочинениями пифагорейцев 1–2 вв. н. э. *Теона Смирнского, Никомаха из Герасы и Модерата*. Например, А. подобно Никомаху объясняет научный характер (*ἐπιστημονικόν*) пифагорейской арифметики тем, что объекты, которые она исследует, являются вечными, нематериальными и неизменными; и так же как Теон сравнивает единицу с «единым, умопостигаемым богом, не имеющим возникновения, прекрасным и благом самим по себе» (29, 19–21 Heiberg). В целом содержание трактата «О декаде» сводится к рассмотрению математических свойств чисел первой десятки и разъяснению тех многочисленных эпитетов, которыми их наделяли пифагорейцы. Так единица, по словам А., именуется «родительницей», «умом», «бытием» и «причиной»; двойца – «дерзанием», «мнением», «движением», «равенством»; тройца – «благоразумием», «соразмерностью», «совершенством» и т. д. А. поясняет, что подобные эпитеты присваивались пифагорейцами на основании сходства, которое они усматривали между числами и определенного рода вещами. Так, называя единицу «родительницей» и «причиной», они имели в виду, что та подобно первопричине всего сущего выступает началом всякого числа. Точно так же двойца именовалась у них «равенством» из-за того, что подобно среднему термину (*μεταίχμιον*), сочетающему в себе свойства двух противоположных вещей, могла рассматриваться как промежуточная ступень между множеством, представимым в виде 3, и единством, представимым в виде 1. Действительно, если единица при сложении с единицей становится больше чем при умножении на единицу ($1 + 1 > 1 \times 1$), а остальные числа, начиная с тройки, при умножении на самих себя становятся больше, чем при сложении с самими собой ($3 + 3 < 3 \times 3$), то двойка и при сложении, и при умножении увеличивается одинаково ($2 + 2 = 2 \times 2$). Поэтому 2 есть как бы «мать» всех чисел, трансформирующая единство в числовое множество (Theol. arithm. 10, 10–11, 11). Приводя все эти примеры, А. не объясняет, чем может быть вызвано подобное сходство чисел с вещами: случайностью или тем, что числа являются прообразами и производящими причинами всего сущего. В результате перечисляемые им соответствия оставляют впечатление надуманности и произвола, что дает повод некоторым исследователям расценивать трактат «О декаде» как шаг назад по сравнению с более ранними сочинениями Никомаха или Модерата (O’Meara 1989, p. 25).

Соч.: *Anatolius*. Excerpta. Ed. F. Hultsch, – Heronis Alexandrini geometricorum et stereometricorum reliquae. B., 1864, p. 276–280; *Anatolius*. Sur les dix premiers nombres. Ed.

J. L. Heiberg, trad. par P. Tannery, – *Annales internationales d'histoire, Congrès de Paris 1900*. P., 1901, p. 27–57. Изд. «Теологуменов арифметики» см. в лит. к ст. «Ямвлих».

Словари и энциклопедии: *Hultsch F. Anatolius*, – RE, Bd. 1, 1894, col. 2073–2074; *Goulet R. Anatolius*, – DPhA I, 1989, p. 179–183; *Bautz F. W. Anatolius*, – *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*. Bd. I, 1990, Sp. 160.

Лит.: ZELLER, III, 2, 1881, S. 678–679; *Grant R. M. Early Alexandrian Christianity*, – *ChurchHist* 40, 2, 1971, p. 133–144; *Hadot I. Pappus et Anatolius*, – *Arts liberaux et philosophie dans la pensée antique*. P., 1984, p. 257–258; *Dillon J. M. Iamblichus of Chalcis*, – ANRW II, 36, 2, 1987, p. 866–867; *O'Meara D. J. Pythagoras Revived*. Oxf., 1989, p. 23–25 (ch. «Anatolius»).

С. В. МЕСЯЦ

АНАХАРСИС (*Ἀνάχαρσις*) (нач. 6 в. до н. э.), легендарный странствующий мудрец, родом из Скифии, изображавшийся собеседником Солона. Некоторые неканонические списки *Семи мудрецов* включали в число семи и А. (D. L. I 41; ср. Stob. III 1, 200. 11). Наиболее ранний источник сведений об А. – историк Геродот (Hdt. IV 76–77).

Согласно Диогену Лаэртию (D. L. I 101–105), который в своем изложении опирается на Сосикрата (FHistGr IV 502) и *Гермиппа* (FHistGr III 40), А. был по матери грек, по отцу скиф, поэтому владел двумя языками; отцом А. был Гнур, брат скифского царя Кадовида. В Афины А. прибыл в 47 ол. (ок. 590) при архонте Эвкрате, познакомился и подружился с Солоном (D. L. I 102). Был известен рядом изречений, составленных по традиционной схеме вопрос – ответ: «Что благо и что зло для человека?» – «Язык»; «Агора – место, где друг друга обманывают и обижают»; «Кого больше, живых или мертвых?» – «А кем считать по морю плывущих?». Секст Эмпирик всерьез упоминает А. в числе «догматических философов», отрицавших критерий истины (после Ксенофана и Ксениада), *Sext. Adv. math.* VII 48.

А. – показательный для греческой историко-культурной теории «заимствования мудрости» пример восточного (варварского) мудреца. Основанием для почетельного отношения к скифам было мнение о древности скифской цивилизации, современной Гомеру. У истоков идеализации скифов стоял историк Эфор, согласно которому Скифия была окраиной Европы, а некоторые населявшие ее народы греки могли бы брать за образец справедливости, в частности, «Анахарсис и Абарис и некоторые другие пользовались у греков большим уважением, так как обнаруживали присущие своему народу скромность, простоту и справедливость» (Strab. VII 3, 8). Эфор приписывал А. изобретение таких полезных вещей, как двустороннего якоря, кузнечных мехов и гончарного круга (известного, однако, и Гомеру, II. XXIV, 600), обозначая переход А. в разряд «культурных героев»; ср. Платон, *Resp.* X, 600a: «рассказывают ли о каких-либо замысловатых изобретениях (в искусствах или других видах деятельности)... как передают о милетце Фалесе и о скифе Анахарсисе?».

Известны фиктивные «Письма Анахарсиса» (к Солону, афинянам, царю Крезу и др.), возникшие в близких к киникам кругах и датируемые 3 в. до н. э., подробнее см.: *Reuters F. H. De Anacharsidis epistulis*. Bonn, 1957. Представленная в них от имени А. критика обычаев афинян и их пренебрежения к варварам находилась в русле кинической «переоценки ценностей» как варианта самокритики культуры. Обработку инициированного киниками культурологического мифа о варварской мудрости А. можно проследить,

в частности, на образцах позднеэллинистической философской прозы, см. диалог Лукиана «Анахарсис, или Об упражнении тела», биографию Солона у Плутарха Херонейского (Plut. Solon 5), фиктивных «Письмах Аполлония Тианского» (см.: Apollon. Epist. 61 Kayser: «Скиф Анахарсис был мудрецом, – и если он скиф, и потому что скиф»).

Лит.: Mac. Armstrong A. Anacharsis the Scythian, – *Gr&Ro* 17, n. 49, 1948, p. 18–23; Kindstrand J. F. Anacharsis: The Legend and the Apophthegmata. Uppsala, 1981; Martin R. P. The Skythian Accent: Anacharsis and the Cynics, – The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. Ed. R. Bracht Branham, M.-O. Goulet-Caze. Berk.; L. Ang.; L., 1996, p. 136–155; Тахтаджян С. А. Идеализация скифов: Эфор и предшествующая ему традиция, – Проблемы античного антиковедения. Под. ред. Э. Д. Фролова. М.; Л., 1986, с. 63–68.

Псевдо-Анахарсис: Rueters F. H. Briefe des Anacharsis. В., 1963, рус. пер.: [Анахарсис]. Письма, – Антология кинизма. Изд. подг. И. М. Нахов. М., 1978.

М. А. СОЛОПОВА

АНДРОНИК РОДОССКИЙ (Ἀνδρόνικος ὁ Ῥόδιος) (сер. 1 в. до н. э.), философ-перипатетик, издатель аристотелевских сочинений, основоположник школьной экзегетической традиции в аристотелизме (см. *Аристотеля комментаторы*). Поздние авторы (неоплатоники Аммоний, Элий) называют А. 11-м схолархом *Перипатетической школы* (Amm. In De int. 5, 28–29), а его учеником – *Бозта Сидонского* (Jo. Philop. In Cat. 5, 16). Несмотря на сомнения в надежности данных свидетельств, – 11-м схолархом тем же Аммонием назван и Бозт; не ясно, что значит «11-й схоларх» Перипата, если А. работал в александрийском Мусейоне, а Ликей в Афинах был разрушен в 86 до н. э., – следует признать А. безусловным главой перипатетической «школы мысли».

На основании текстов Страбона (Strab. XIII 1, 54, 608) и Плутарха из Херонеи (Sulla, 26, 1–2) проясняется судьба аристотелевской библиотеки и собственно издательской работы А. После захвата Афин римскими войсками под командованием Суллы в 86 до н. э. библиотека Аристотеля была в числе прочих трофеев переправлена в Рим, где книги Аристотеля и Теофраста были разобраны и скопированы Тираннионом из Амиса, далее эти тексты попали в александрийский Мусейон к А., который (вероятно, не ранее 45 г.) предпринял новое издание спасенных книг, иной раз неопределенной атрибуции. (Время издания А. – предмет дискусионный: сер. 40-х признает Barnes 1997; еще позднее, 30-е годы, называет I. Düring. Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. Göteb., 1957; Gottshalk 1988 полагает 60-е, Moraux 1973–70-е. Основной аргумент для более поздней даты – свидетельство «от молчания» Цицерона, которому не известен А., но как самый авторитетный перипатетик известен *Кратинн*). Вероятно, А. мог использовать при подготовке своего издания не только манускрипты из собрания, перешедшего в свое время к *Нелею из Скеписса*, но и другие, имевшиеся в библиотеке. Издание А. послужило основой всех последующих изданий Аристотеля вплоть до наших дней.

Многие решения А.-издателя были зависимы от его представления о порядке изучения сочинений Аристотеля. А. полагал правильным начинать с логики (ср. Jo. Philop. In Cat. 5, 18; Elias. In Cat. 117, 24), поэтому открывает издание «Органон». Далее следуют сочинения по физике, после них –

по этике. Лекции по первой философии и примыкающие к ним трактаты А. поместил после работ по физике, таким образом впервые появилось название «Метафизика» (*τὰ μετὰ τὰ φυσικὰ* [βιβλία] – «книги, идущие после книг по физике»). Значение издания А. трудно переоценить: после него в школе возобновляется полноценная научная работа, начинает развиваться перипатетическая комментаторская традиция, к текстам Аристотеля обращаются представители других философских школ (гл. обр. платоники и стоики). Издание А. повлияло, в частности, на Порфирия как издателя «Энеад»: он также принял за основу метод А. «группировать тематически однородный материал» (Porph. V. Plot. 24), при этом из двух или трех трактатов мог получиться один, и наоборот. Так, по-видимому, появились известные ныне тексты «Метафизики», «Физики» и ряд других, входящих в *Corpus Aristotelicum*.

Свое издание сочинений и писем Аристотеля и Теофраста А. предварил полным каталогом-указателем (*πίναξ*) их произведений в 5-ти книгах и поместил в его начале биографии Аристотеля и Теофраста. Каталог А. в сокращенной версии *Птолемея аль-Гариба* сохранился в арабском переводе, выполненном, в свою очередь, с более раннего сирийского (полный текст содержится в единственном манускрипте 18 в., открытом в сер. 20 в.); части этого текста доступны в составе позднеантичных биографий Аристотеля (т. н. *Vita Marciana*, *Vita Vulgata* и *Vita Latina*).

А. написал также комментарии к «Категориям» и «Физике». По свидетельству Симпликия, комментарий к «Категориям» представлял собой простой пересказ (In Cat. 26, 17–18, ср. 30, 3–4). В комментариях либо в отдельном произведении А. обсуждал аутентичность некоторых текстов Аристотеля. Так, он сомневался в подлинности «Об истолковании» (Amm. In De int. 5, 28–6, 4), а также заключительной части «Категорий», т. н. *postpraedicamenta* (Simpl. In Cat. 379, 8–10).

А. был также автором трактата «О разделении» (*Περὶ διαρέσεως*), известного Плотину и Порфирию (Boethius. De divis. 875d–877a) и посвященного логической процедуре деления на роды и виды. Кроме того, у А. было сочинение (возможно, тоже комментарий, ср. Moraux I, 1973, S. 132), в котором обсуждались некоторые вопросы учения о душе, а именно: в нем он 1) определял сущность души как «телесное смешение или телесную силу» (*κρᾶσιν ἢ δύναμιν ... τοῦ σώματος*) (Galen. Quod an. mor., t. 4, 782, 17–18). 2) рассматривал определение души у Ксенократа и критику его Аристотелем (Themist. De an. 31, 1–3 – мнение «Андроника и Порфирия», что указывает на цитирование Порфирия); 3) определял «страсть» (*πάθος*) как независимую способность души: «страсть» возникает в душе благодаря восприимчивости блага или зла, причем некоторые претерпевания возникают «только из представления» (*φαντασία*), помимо согласия и постижения», т. е. помимо рациональных способностей (Asp. In E. N. 44, 33–45, 2). Данное рассуждение находится в русле идей, характерных для Средней Стои, терминология которой здесь А. использована.

Лит.: Plezia M. De Andronici Rhodii Studiis Aristotelicis. Cracow, 1946; Moraux, Aristotelismus I, 1973, S. 97–141; Gottschalk H. B. Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD., – ANRW II, 36, 2, 1988, p. 1079–1174; Idem. The Earliest Aristotelian Commentators, – Sorabji R. (ed.). Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence. L., 1990, p. 55–81; Barnes J. Roman Aristotle, – Barnes J., Griffin M. (edd.). Philosophia Togata: Essays on Philosophy and

Roman Society. Oxf., 1997, p. 1–66; *Taran L.* Aristotelianism in the 1st century BC, – *Taran L.* Collected Papers. Leiden; Köln; Bost., 2001, p. 479–524.

Псевдо-Андроник. Вплоть до 19 в. А. неверно приписывали следующие сочинения: 1) «О страстях», см.: *Andronici qui fertur libelli ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ*. Ed. X. Kreuttner. Hdlb., 1884, p. 11–21, совр. изд.: *Glibert-Thirry A.* (ed.). *Pseudo-Andronicus de Rhodes ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ*. Leiden, 1977 (CLCAG Suppl. 2); 2) комм. к «Никомаховой этике»: *Andronici Rhodii Ethicorum Nicomacheorum Paraphrasis*, – *MULLACH*, *FrPhilosGr* III, 1881, совр. изд.: *In Ethica Nicomachea Paraphrasis pseudepigraphum olim a Constantino Paleocappa confectum et olim sub auctore Heliodoro Prusensi vel Andronico Rhodio vel Olympiodoro*. Ed. G. Heylbut, – *CAG* XIX. 2, 1889, p. 1–233; 3) «Каталог поэтов» (*Περὶ τᾶξέως ποιητῶν*), см.: *Koster W. J. W.* *Pseudo-Andronicus de variis poetarum generibus*, – *Mnemosyne* 9, 1956, p. 319.

М. А. СОЛОПОВА

АННИКЕРИД (*Ἀννίκερις*) из **Кирены** (кон. 4 – нач. 3 в. до н. э.), философ-киренаик, основавший свою т. н. Анникеридовскую школу. Согласно Диогену Лаэртию, его последователи «анникеридовцы» (*οἱ Ἀννικέριοι*) хотя в целом были согласны с учением киренаика *Гегесия*, однако «допускали в жизни и дружбу, и благодарность, и почтение к родителям, и служение отечеству» (D. L. II 97). Кроме того, А. не был таким пессимистом и максималистом в вопросе о счастье, как Гегесий: последний полагал, что счастье невозможно, ибо невозможно душе не страдать вместе с телом, и надеждам человеческим не дает осуществиться случай; А. же полагал, что мудрец будет доволен и счастлив, даже если на его долю выпадет совсем немного приятных минут (*Ibid.*). А., по-видимому, развивал идею о бескорыстии в дружбе: приятно, если счастлив твой друг, и польза от дружеских связей не есть самоцель, а только сопровождающее дружбу обстоятельство; более того, ради друга можно даже отказаться от стремления к удовольствию, которое А. вместе с прочими уиренаиками полагал конечной целью.

Диоген Лаэртий ошибочно отождествляет А.-киренаика с Анникеридом, уплатившим выкуп за Платона, проданного в рабство на о. Эгина (III 20; II 86).

Свид.: *GIANNANTONI*, *SSR*, I, p. 299–300 (cap. III G); III, p. 157–170; *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*. Ed. E. Mannebach. Leiden; Köln, 1961, p. 31–56.

Лит.: *Gaiser K.* *Der Ruhm des Annikeris*, – *Festschrift R. Muth*. Innsbr., 1983, S. 111–128; *Laks A.* *Annicéris et les plaisirs psychiques. Quelques préalables doxographiques*, – *Brunschwig J., Nussbaum M.* (edd.). *Passions and Perceptions*. Camb., 1993, p. 18–49.

М. А. СОЛОПОВА

АНОНИМНЫЙ КОММЕНТАРИЙ К «ТЕЭТЕТУ» – уникальный памятник комментирования Платона в эпоху *Среднего платонизма*. Дошел на папирусном свитке 1-й пол. 2 в. н. э., который египтолог Л. Борхардт приобрел в Каире в 1901 и передал в Королевский музей Берлинской академии наук (pap. 9782). Текст Анонимного комментария сохранился только к части диалога (*Plat. Theaet.* 142a–158a).

Автор комментария – платоник, усвоивший ряд стоических и перипатетических положений, позиция которого в основном совпадает с позицией *Алкиноя* в его «Учебнике платоновской философии». Комментарий представляет собой школьное толкование текста Платона при помощи парафраз, грамматических и реальных толкований. Предмет «Теэтета», соглас-

но Анонимному комментарию, – простое несоставное знание и, в связи с этим, – проблема критерия (Anon. In Theaet. 2, 11–23). По поводу Theaet. 143d излагается (5, 18–8, 6) учение о первичной склонности, приязни (*οἰκείωσις*): приязнь к самому себе – естественна и неосознанна, а приязнь к ближнему – хотя и естественна, но сознательна; комментатор спорит с эпикурейцами и стоиками, согласно которым из чувства приязни возникает справедливость, подчеркивая, что справедливость возникает из уподобления божеству (7, 17–19). Об интересе Анонимного комментатора к математическим пассажам Платона свидетельствует подробный анализ 147d–148b (25, 37–44, 40). Комментатор признает природные понятия (*φυσικὰ ἔννοιαι*), «которые нуждаются в разъяснении, а до этого хотя и соотносятся с предметами, поскольку имеют их следы, но – неотчетливо» (46, 43–49); и считает, что способный человек полон общими понятиями (*κοινὰ ἔννοιαι* – 47, 19–21); «майевтический» метод обучения Сократа исходит из необходимости раскрыть эти природные понятия, опираясь на учение о знании-припоминании (47, 27–48, 7; ср. ниже 56, 14–31 со ссылкой на Men. 87b и 57, 15–22 со ссылкой на Symp. 206c). В связи с платоновской критикой софиста Протагора 151e слл. А.К. (61, 1–45, ср. ниже 63, 1–40) отвергает пирроновский релятивизм (*πάντα πρὸς τι*), не признающий никакого критерия истины – ни разума (*λόγος* – Платон, Аристотель), ни истинного представления (*ἀληθῆς φαντασία* – Эпикур), ни убедительного (*πιθανή* – Карнеад), ни постигающего (*καταληπτική* – стоики).

Комментарий к «Геэтету» входил в курс философского обучения наряду с другими диалогами; в частности, подробное разъяснение учения о знании-припоминании обещано в последующем – при толковании «Федона» (48, 7–11); ряд математических пассажей уже были разъяснены в «Тимее» (35, 10–12); а учение о том, что сущность не допускает увеличения, человеком оно допускается – разъяснено при толковании «Пира» (70, 10–13).

Текст: *Anonymer* Kommentar zu Platons Theaetet (pap. 9782). Bearb. v. H. Diels, W. Schubart. B., 1905; *Bastanini G., Sedley D.* Commentarium in Platonis «Theaetetum», – CPF III, 1995, p. 227–562.

Лит.: *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, p. 270–271, 279, 289–290, 299, 329; *Tarrant H.* The Date of Anon. In Theaetetum, – CQ 33, 1, 1983, p. 161–187.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АНТИГОН ИЗ КАРИСТА (*Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος*) (3 в. до н. э.), греч. писатель, автор работ о произведениях искусства и о животных, а также парадоксографического трактата (в настоящее время его атрибуция поставлена под сомнение). Составил «Жизнеописания» философов разных направлений, послужившие источником для *Диогена Лаэрттия* и эпикурейца *Филодема*. Параллельные пассажи имеются также у Афиней. Диоген воспользовался «Жизнеописаниями» А. при изложении учений Пиррона и Тимона из Флиунта, Полемона, Кратета, Крантора, Аркесилая, Ликона, Менедема Эретрийского, Зенона из Кития и Дионисия Гераклейского.

Соч.: *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*. Ed. A. Giannini. Mil., 1967, p. 31–109; *Antigonus Carystius*. Rerum mirabilium collectio. Ed. O. Musso. Nap., 1986.

Лит.: *Wilamowitz-Möllendorff U. von.* Antigonos von Karystos. B., 1881 (1965²); *Dorandi T.* Antigone de Caryste, – DPhA I, 1989, p. 209–211.

А. В. ПАХОМОВА

АНТИОХ АСКАЛОНСКИЙ (*Ἀντίοχος*) (130/120, Аскалон в Палестине – вскоре после 69 до н. э.), философ-платоник, организовавший в Афинах свою школу, называвшуюся «древней Академией», как сообщает в «Бруте» (315) Цицерон, слушавший А. в 79 до н. э. (*sex menses cum Antiocho veteris Academiae... philosopho fui*).

Учителя А. – стоики Мнесарх (Numen. Fr. 28, 13 Des Places) и Дардан (Cic. Acad. II 69), – хотя мы не можем сказать, принадлежал ли когда-нибудь А. формально к стоической школе; глава Академии Филон из Ларисы, открытый разрыв с которым произошел ок. 87–86: Филон отрицал «неортодоксальность» академического скепсиса и стремился показать единство Академии, тогда как А., полемизируя с ним в сочинении «*Σῶσος*» (вероятно, по имени одного из собеседников – стоика Соса Аскалонского), подчеркивал необходимость вернуться к искаженному скептиками начиная с Аркесилая учению Древней Академии, к которой помимо Платона, Спевсиппа, Ксенократа и Полемона А. относил Аристотеля и Теофраста. Ок. 87–84 – А. в Александрии, где знакомится с Лукуллом. В Афинах вел занятия в Птолемейоне (Cic. De fin. V 1 sq.). Среди его знаменитых учеников – помимо Цицерона и Лукулла – Варрон. Написал «Канонику» (Sext. Adv. math. VII 201); Плутарх упоминает его сочинение «О богах» (Plut. Luc. 28, 8); Цицерон (Nat. D. I 16) говорит о некоем сочинении А., где утверждалось, что стоики и перипатетики едины на деле и расходятся только на словах. О других сочинениях А. сведений нет. Его учение – при практически полном отсутствии греческих источников восстанавливаемое по Цицерону – обнаруживает явные стоические и перипатетические черты.

Физика. Как и у стоиков, по А. есть два начала – активное и пассивное, сила и материя, из которых образуется тело и качество (Acad. I 24); одни качества начальные и простые, другие – вторичные и составные; начальные качества, или первопричины, суть огонь и воздух (активные) и вода и земля (пассивные): из них составляют все виды одушевленных существ и неодушевленных предметов; из «пятого элемента» (аристотелевского эфира) образуются разумные души и звезды (Ibid., 26); сила, активное начало, есть душа мира (платоновская), ум, мудрость, бог и промысл, который проявляется как необходимость и случай (Ibid., 28–29).

Учение о критерии и диалектика. Критерий истины имеет начало в ощущениях, но все же это не само ощущение, а то из постигнутого им, чего не может поколебать разум; но сам разум есть «источник чувств» и чувство, от природы имеющее способность обращаться к тому, что приводит его в движение (Plut. Luc. 30); в конечном счете, по уточнению Зенона, критерием является «постигающее представление» (Cic. Acad. I 30, 41–42); понятия, этимологии, суждения, определения, доказательства и правильные умозаключения составляют диалектику, подобием которой является риторика, используемая для убеждения (Ibid., 32).

Этика. Хотя стоики создали искусственную терминологию (De fin. V 89), по существу их этическое учение то же, что и у всех «древних»: высшим благом для людей является жизнь в согласии с природой (точка зрения стоиков, восходящая к Спевсиппу и Полемону, чьим учеником был Зенон), под каковой разумеется человеческая природа (De fin. V 26; cf. SVF I 555) – точка зрения Хрисиппа); природа вложила в нас стремление к самосохранению, дала нам непосредственную приспособленность к своей собствен-

ной природе (De fin. V 24; ср. стоическое учение об *οικείωσις*); но природа дает только указания для нравственной жизни, некие «семена» знания: человек должен совершенствовать себя сам (IV 17 sq.; V 18); при этом нельзя забывать, что человек есть некое единство духовной и телесной природы, и хотя в нем есть безусловно лучшее – его добродетель, это лучшее нельзя мыслить без чувственности и плотской жизни (IV 37; V 38, 40); поэтому А. наряду с душевными благами (или добродетелями: умом, памятью, понятливостью и др. независимыми от свободной воли человека; мудростью, воздержностью, мужеством и справедливостью, которые развиваются только при сознательном участии человека) признает и внешние, или телесные блага (здоровье, красота, друзья, богатство): первых довольно для счастливой жизни, но вместе со вторыми они ведут к жизни счастливейшей (De fin. V 36, 38, 71, 81; Acad. I 20, 22).

При всем своем эклектизме А. сумел дать принципиально новую ориентацию самого типа философствования: оно теперь немислимо без оглядки на «древних», на авторитеты, между которыми и с которыми необходимо установить согласие. Эта ориентация постепенно стала главной в платонизме, все более ориентированном на толкование текстов основателя школы.

Фрагм.: Luck G. Der Akademiker Antiochos. Bern; Stuttg., 1953; Mette H. J. Philon von Larissa und Antiochos von Askalon, – *Lustrum* 28–29, 1986–87, p. 25–63.

Лит.: Lüder A. Die philosophische Persönlichkeit des Antiochos von Askalon. Gött., 1940; Dillon J. The Middle Platonists. L., 1977, 1996², p. 52–113; Gucker J. Antiochos and the Late Academy. Gött., 1978; Barnes J. Antiochos of Ascalon, – Griffin M., Barnes J. (edd.). *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*. Oxf., 1989, p. 51–96; Görler W. Antiochos aus Askalon, – GGPh, Antike 4, 1994, S. 938–967.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АНТИПАТР ИЗ ТАРСА (*Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεύς*) (2 в. до н. э.), философ-стоик, ученик и преемник *Диогена Вавилонского* на посту главы Стои, учитель *Панеттия*. Современник и соотечественник *Архедема* (Strab. XIV 5, 14). Возглавил школу ок. 150 до н. э. (ISHerc. col. 53); покончил с собой незадолго до смерти *Карнеада* – предположительно, ок. 129 до н. э. (D. L. IV 64).

Из многочисленных сочинений А. (сохранились незначительные фрагменты) известны: 1) логические – «О речевом выражении и выражаемом [смысле]» (*Περὶ λέξεως καὶ τῶν λεγομένων*), «Об определениях» (*Περὶ ὄρων*), «О возможном» (*Περὶ δυνατῶν*) и «О повелевающем рассуждении» (*Περὶ τοῦ κυριέοντος*); 2) физические – «О богах», «О мантике» в 2-х кн.; 3) этические – «О том, что согласно Платону только нравственно-прекрасное – благо» (*Ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν*) в 3-х кн., «О совместной жизни с женщиной» (*Περὶ γυναικὸς συμβίωσης*), «О браке» (*Περὶ γάμου*), «О суеверии» (*Περὶ δεισιδαιμονίας*); 4) прочие – «О различии между Клеанфом и Хрисиппом» (*Περὶ τῆς Κλεάνθου καὶ Χρυσίππου διαφορᾶς*), «О школах» (*Κατὰ τῶν αἰρέσεων*). Трактат «О мире» (D. L. VII 148) может с равной вероятностью принадлежать А. и Антипатру из Тира, а трактаты «О гневе» (Athen. XIV 643f), «О сущности» (D. L. VII 150) и «О душе» (Ibid., 157), как принято считать, с большей вероятностью принадлежали последнему. Особую задачу А. видел в том, чтобы защищать школьное учение от критики *Карнеада*, развернувшего в то время кампанию против стоической догматики (Plut. De garrul. 23, 514d; Eus. Pr. Ev. XIV 8, 10).

Учение. В школе и за ее пределами А. пользовался репутацией «умнейшего человека» (*homo acutissimus* – Cic. *De off.* III 51), «мастера диалектики» (*princeps dialecticorum* – Cic. *Acad.* II 143) и был одним из крупнейших логиков последнего периода Ранней Стои. В рамках логической области А. занимался грамматикой и к пяти частям речи добавлял наречие (*μεσότης* – D. L. VII 57), дал четкую формулировку определения (VII 60) и критерия истины – «постигающего представления» (VII 54). В сфере собственно логики он был, видимо, единственным после Хрисиппа, кто вводил новшества, – в частности, понятие «неканоничных» силлогизмов с одной посылкой (*μονολημμάτοι* – Alex. *In Top.* 8, 16; *Sext. Adv. math.* VIII 443). Занимался модальными высказываниями («О возможном») и анализом Диодорова текста, где примыкал к Клеанфу, как и Архедем («О повелевающем рассуждении» – *Epict. Diss.* II 19, 2; 9).

Физика А. вполне канонична. Он традиционно определял космос как единый, конечный и шарообразный (D. L. VII 140), бога называл «блаженным, бессмертным и благодетельным к людям живым существом» (*Plut. St. ger.* 38, 1051f) и судьбой (*Aët.* I 27, 6). Интересовался природой гадания (и собирал о нем материалы), всеобщей связью причин и полагал, что в их основе лежит мыслящая божественная сила, разлитая по всеу миру (Cic. *Divin.* II 35 ср. I 39; II 144 и др.). Предпочитал аллегорезу физического типа (*Macr. Sat.* I 17, 36; 57).

В основных положениях этики А. придерживался ортодоксальных школьных позиций. Таковы, например, его суждения о природе блага, зла и безразличного, самодостаточности добродетели и т. д. (*Sen. Ep.* 87, 38; *Clem. Strom.* V 14). Вместе с тем, как Диоген Вавилонский и Архедем, А. стремился преодолеть двусмысленность понятия «природа» и в связи с этим уточнил понятие «ценность», а также модифицировал формулировку конечной цели. А., вероятно, полагал, что «предпочитаемые» вещи обретают «ценность» тогда, когда благодаря разумному выбору извлекаются из сферы «безразличного» и получают статус «соответствующего природе (разумной)»; это, в терминологии А., «ценность, приданная в акте выбора» (*ἀξία ἐκλεκτικῆ* – *Stob.* II 7, 7f. 5). Момент разумного выбора подчеркнут в двух определениях конечной цели: «Жить, избирая то, что отвечает природе, и отбрасывая то, что ей не отвечает» и «совершать все от нас зависящее, неуклонно и постоянно, для обретения того, что выделяется как соответствующее природе» (*Stob.* II 7, ба. 14–16). Внимание к практической этике отражено в соч. «О браке» и «О совместной жизни с женщиной», где речь и идет о нормах отношения между супругами, близкими и родственниками: уважении, заботливости, правильной организации совместной жизни и т. д. О внимании А. к практическим ситуациям (как применять этические принципы на деле, соизмеряя личную выгоду и нравственную позицию, – жертвуя при необходимости первой ради второй) свидетельствует обширный текст (Cic. *De off.* III 50 сл.): А. требует меньше считаться с личной пользой, чем Диоген Вавилонский.

О набиравших в то время тенденциях школы красноречиво свидетельствуют соч. А. «О различии между Клеанфом и Хрисиппом» и «О том, что согласно Платону только нравственно-прекрасное – благо»: первое говорит о начале внутришкольной рефлексии над традиционными догмами, второе – о готовности обращаться к внешкольным авторитетам, и прежде всего к Платону.

Ученики и влияние. Вокруг А. (как и вокруг Диогена Вавилонского и Архедема) сложился кружок учеников, – «антипатровцы» (Athen. V 186 a). В разное время в него, помимо Панетия Родосского, входили: Гераклит из Тарса, утверждавший, что прегрешения не равны между собой (D. L. VII 121), Гай Блоссий из Кум, Сосиген, испытывавший, возможно, влияние перипатетической физики (Alex. De mixt. 216 Bruns), вероятно, Хрисерм Александрийский и Дионисий Киренский.

Наряду с Диогеном Вавилонским и Архедемом А. – наиболее универсальный представитель последнего периода Ранней Стои, хранивший традиции учения, но вместе с тем намечавший его модификацию в этической области. Пользовался большим авторитетом, упоминался и цитировался наряду с основателями учения вплоть до 2 в. н. э. (Cic. De fin. I 6; Tusc. V 107; Sen. Ep. 92, 5; Epict. Diss. II 17, 40; III 2, 13; 21, 7).

Фрагм.: SVF III, p. 244–258 (fr. 1–67).

Лит.: Cohn L. Antipater von Tarsos. B., 1905; Hense O. Zu Antipatros von Tarsos, – *RhM* 73, 1930, S. 290–306; Long A. A. Carneades and the Stoic Telos, – *Phronesis* 12, 1967, p. 59–90; Soreth M. Die zweite Telosformel des Antipater von Tarsos, – *AGPh* 50, 1968, S. 48–72; Backhouse T. Antipater of Tarsus on False «phantasiai»: (PBerol inv. 16545), – *Papiri Filosofici: Miscellanea di Studi*. 3. Fir., 2000, p. 7–31.

А. А. СТОЛЯРОВ

АНТИПАТР ИЗ ТИРА (Ἀντίπατρος ὁ Τύριος) (1 в. до н. э.), представитель Средней Стои. Учился у Стратокла Родосского, ученика Панетия (ISNerg. col. 69), известен как друг и наставник Катона Утического (Strab. XVI 2, 24; Plut. Cato 4); умер в Афинах вскоре после 44 до н. э. (Cic. De off. II 86).

Сочинения не сохранились. Написал, возможно, соч. «О надлежащем» (Ibid.). Нельзя исключать, что именно А. из Тира (а не А. из Тарса) принадлежали трактаты «О космосе» (D. L. VII 139–140), «О сущности» (VII 150), «О душе» (VII 157), «О совместной жизни с женщиной» (Stob. IV 22d, 103), «О браке» (IV, 22a, 25) и «О гневе» (Athen. XIV, 643f).

См. общ. лит. к статье Стоицизм.

А. А. СТОЛЯРОВ

АНТИСФЕН (Ἀντισθένης) **Афинский** (ок. 455 – ок. 360 до н. э.), др.-греч. философ, учился у Горгия из Леонтин, был близок Продику и Гиппию, затем увлекся учением Сократа и, несмотря на возраст (старше Ксенофонта, Платона и Исократ), стал преданнейшим из его учеников (Xen. Symp. 8, 4–6; Mem. III 11, 17). После смерти Сократа А. открыл свою школу в Киносарге («Быстрый / зоркий? Пес») – гимнасии для несовершеннолетних граждан (по преданию, сам А. – сын рабыни, D. L. VI 1, 1). К названию гимнасия возводят название основанной А. школы *киников* (VI 1, 13).

А. – плодовитый писатель. Известны названия более 70 философских и риторических сочинений Антисфена (в основном это сократические диалоги, трактаты и речи), из которых сохранились две декламации – «Аякс» и «Одиссей». В ситуации спора за оружие мифических героев противопоставлены не «сильная» и «слабая» речь, как у софистов, но верная позиция мудреца и ложная позиция глупца. Судя по некоторым фрагментам, А. аллегорически комментировал Гомера и был первым комментатором Софокла.

Философия А. не только включает элементы различных учений, сложившихся к его времени, но и предвосхищает многие мотивы позднейших философских систем, вследствие чего уже античная традиция об А. крайне разноречива: гипертрофируя отдельные стороны его учения, она изображает А. предшественником кинизма, стоицизма, скептицизма и др. направлений. У сократика Ксенофонта А. выглядит верным учеником Сократа, у Платона, считавшего сократиком себя и враждовавшего с А., – софистом, опровергаемым и высмеиваемым Сократом; у Афиняя, знакомого с кинизмом, А. – «пес» (V, 216b), у Аристотеля, интересовавшегося не этикой, а диалектическими парадоксами, последователи А. – не киники, но «антисфеники» (Met. 1043b23); поэтому и стоик Зенон мог возводить себя к А. (ср.: D. L. VI 1, 15; VI 9, 1), а скептики – видеть в воздерживающемся от суждений А. своего предшественника.

При всей скудости и недостоверности источников, можно попытаться представить все части философии А. – а) диалектику и логику, б) этику, с) теологию, d) политику, е) педагогику – как подчиненные единому принципу радикального аскетизма, выдвигающего в качестве нормы природу (естественное). У Афиняя под влиянием традиции представлять киников лающими и кусающимися «псами» воинственность и полемичность – основная характеристика А.: ни одного государственного мужа А. не считал добродетельным, стратега – разумным, софиста – заслуживающим внимания, поэта – полезным, народ – толковым; и многих он оговорил: афинских народных лидеров («демагогов») – в «Политическом диалоге», Алкивиада – в «Кире», своего учителя Горгия – в «Архелае», сыновей Перикла – в «Аспасии» (Athen. V, 220bc). Высмеивал учение Платона об идеях, назвал свой диалог «Сатон» (*Σάτων*), издевательски переименовав имя оппонента (Athen. XI, 115, 29 Kaibel). Агрессивный негативизм А. позволил Цицерону заметить: «Он более остер, нежели образован» (Ad Att. XII 38b, 2).

а) В логике и диалектике А. перенес на традиционную область софистов сократовский принцип самоограничения. Если софисты учили говорить с любыми другими людьми, то по А. философия дает умение говорить с самим собой (D. L. VI 6); если парадоксы софистов были построены на подмене понятий, то парадоксы А. строятся на логическом ригоризме. А. считал, что каждый предмет может быть назван только своим собственным логосом, которое не содержит в себе обобщения: «об одном может быть высказано только одно, а именно единственно лишь его собственное наименование» (Arist. Met. 1024b32 sq.). Согласно Диогену Лаэртию, А. первым дал определение логосу: «логос есть то, что поясняет, чем нечто бывает или есть» (*ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν*, D. L. V 3). Не нарушая закона тождества, по А., нельзя ни приписать субъекту отличный от него предикат, ни определить одно через другое, а следовательно, невозможно ни противоречие, ни ложное высказывание; высказывание может быть только тавтологичным. Это положение покоится на отрицании содержательности родовых и видовых понятий, через которые что-либо определяется, и направлено против учения об идеях. В «Сатоне» А. отрицал онтологическую содержательность общих понятий, говоря, что видит только человека, лошадь или стол, но не видит «лошадности», «человечности», «стольности». Критику этих взглядов А. и «антисфеников» см. у Платона, Euthyd. 285e, Theaet. 175cd, Soph. 251b, и Аристотеля, Met. 1043b23, 1024b32. В частности, в «Софисте»

Платон, видимо, имеет в виду А. под «недоучившимся стариком», которому «доставляет удовольствие не допускать, чтобы человек назывался добрым, но говорить, что добро – добро, а человек – лишь человек» (Soph. 252bc, ср. 259de).

б) Основа этики А. – самодостаточность (*автаркия*), понятая не как обеспеченность всеми благами, а как самоограничение: ни в чем не нуждаться и не иметь ничего лишнего. Унаследовав этический интеллектуализм Сократа, А. считал, что добродетели можно научить и что счастье возможно только от добродетели, что конечная цель – жизнь по добродетели, что благородство состоит не в знатности, а в добродетели, богатство не в имуществе, а в добродетели, которой можно делиться не беднея. Славе и престижу А. противопоставлял свободу частного человека распоряжаться собою; он называл труд благом, наслаждению предпочитал помешательство, роскоши желал врагам. Благодаря самоограничению человек, по А., достигает той же самодостаточности, какой божество обладает благодаря переизбытку в благе. Идеал киника – бездомного, нищего, героически переносящего труды и тяготы мудреца, равного богу в своей независимости, А. описал в «Геракле»: Бог-покровитель Киносарга и герой простонародья, царь-бедняк и человек, ставший богом, Геракл сделался мифологическим образцом для последующих киников. Созданный А. образ мудреца перешел к стоикам (D. L. VI 10), а внешний облик и «костюм» – короткий двойной плащ на голое тело (трибон), длинная борода, посох странника, сума нищего – к киникам (VI 13, по другим источникам, автор этого облика – Диоген). Этическое учение А. в виде речей самого А. представлено у Ксенофонта (особенно в пространной речи в *Сymp.* 4, 34–44), в виде отдельных изречений и афоризмов – у Диогена Лаэртия.

с) Применительно к религии принцип «всего как можно меньше» приводит к отрицанию традиционного многобожия: «народных богов много, а природный один» (Cic. Nat. D. I 32); монизм А. носил, вероятно, пантеистический характер: по Дюммлеру, пантеизм и благоговейный трепет перед целесообразностью божественно разумной природы, приписанный Ксенофонтом Сократу (Mem. I 4 сл.; IV 3 сл.), в действительности характеризует религиозные воззрения А. Во всяком случае религиозные взгляды А. были ближе Сократу, чем киникам.

д) В сфере политики А. отрицал государство, законы, политическую деятельность и социальные условности (к числу последних он относил равенство людей, противоречащее, по его мнению, природе). Образцы достойной человека жизни А. предлагал заимствовать у животных («О природе животных»), ср. критику «государства свиней» у Платона (Resp. 372d, ср. также Theat. 161c: свиньи и кинокефалы («собакоголовые») как мера всех вещей).

е) Ограничение образования самым необходимым – основа педагогических воззрений А. Главное – учиться добродетели, достигшему воздержности (*σώφρων*) не нужна грамотность (D. L. VI 103–104), которая только развращает и сбивает с пути. Вместе с тем выученик софистов, А. не отличался аскетизмом слога и «был искусный оратор и сладостью своей речи мог приворожить кого угодно» (Ibid. 14), его сочинения включались в канон аттических писателей (Phot. Cod. 158, p. 101b917 Bekker).

Литературное наследие А. имело долгую жизнь: А. читал Цицерон, Дион Хрисостом использовал диалог «Архелай» в «Царской речи», «Геракла» чи-

тали неоплатоники Фемистий, имп. Юлиан и Прокл. А. был создателем популярного впоследствии жанра «протрептика» (поощрения к занятиям философией).

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR, II, p. 137–225 (cap. V A. Antisthenes Atheniensis); IV, p. 195–411; *Antisthenis fragmenta*. Coll. F. D. Caizzi. Mil., 1966; *Goulet-Cazé M.-O.* (éd.). L'Ajax et l'Ulysse d'Antisthène, éd., trad. et comm., – Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin. P., 1992, p. 5–36; *Brancacci A.* Antisthène: le discours propre. Préf. de l'auteur à la trad. française. P., 2005; Антология кинизма. Изд. подг. И. М. Нахов. М., 1996², с. 83–114.

Лит.: *Fritz K. von.* Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik, – *Hermes* 62, 1927, S. 453–484; *Döring K.* Antisthenes: Sophist oder Socratiker? – *SicGymn* 38, 1985, p. 229–242; *Rankin H.* Antisthenes Socratikos. Amst., 1986; *Brancacci A.* Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene, 1990; *Danek Z.* De somnio Socratis: Plato, Theaetet, 201d8–202c5, – *Eos* 80, 1992, p. 221–232; *Giannantoni G.* Antistene fondatore della scuola cinica? – *Goulet-Cazé M.-O.*, *Goulet R.* (edd.). Le cynisme ancien et ses prolongements: Actes du colloque international du CNRS (Paris, 22–25 juillet 1991). P., 1993, p. 15–34; *Brancacci A.* Érotique et théorie du plaisir chez Antisthène, – *Ibid.*, p. 35–55; *Billot M.-F.* Antisthène et le Cynosarges dans l'Athènes des V^e et IV^e siècles, – *Ibid.*, p. 69–116; *Prince S. H.* Antisthenes on language, thought and culture. [s. n.], 1997; *Eucken Ch.* Der schwache und der starke Logos des Antisthenes, – *Hyperboreus* 1997, 3. 2, p. 251–273; *Kalouche F.* Antisthenes' ethics and theory of language, – *RPhA* 17 (1), 1999, p. 11–41; *Navia L. E.* Antisthenes of Athens: setting the world aright. Westport (Conn.), 2001; *Cordero N.-L.* L'interprétation antisthénienne de la notion platonicienne de forme («eidos, idea»), – *La philosophie de Platon*. 1, sous la dir. de M. Fattal. P., 2001, p. 323–344; *Campos Daroca J.* Antístenes de Atenas: primer «comentarista» de Sófocles? – *Sófocles el hombre, Sófocles el poeta: actas del congreso intern.* Ed. A. P. Jiménez et al. Málaga, 2004, p. 233–243; *Нахов И. М.* Киническая литература. М., 1981 (библ.). См. также лит. к ст. *Киники*.

Н. В. БРАГИНСКАЯ

АНТИСФЕН (*Ἀντισθένης*) **Родосский** (кон. 3 – нач. 2 в. до н. э.), греческий историк и доксограф. Считается, что А. 1) написал «Историю Родоса», где описывались события вплоть до начала 2 в. до н. э.; 2) описал серию знамений, произошедших в 191, и 3) был автором «Преемств философов» (*Φιλοσόφων διαδοχαί*), в которых история философии излагалась в форме биографий философов, организованных согласно их принадлежности той или иной школе. А. находился у истоков становления жанра преемств, расцвет которого пришелся на 2–1 вв. до н. э. Согласно другой точке зрения, автором «Преемств» был не историк с Родоса, но более поздний перипатетик 1 в. до н. э.

Фрагм.: FGh III B, n° 508, p. 485–487; *Giannatasio Andria R.* I frammenti delle ΔΙΑΔΟΧΑΙ di Antistene di Rodi, – Gallo I. (ed.). *Miscellanea filologica*. Salerno, 1986, p. 111–155 (отд. изд. Nap., 1989).

Лит.: *Janda J.* D'Antisthène, auteur des Successions des philosophes, – *Listy Filologicke* 89, 4, 1966, p. 241–364.

М. А. СОЛОПОВА

АНТИФОНТ (*Ἀντιφῶν*) **из Афин** (2-я пол. 5 в. до н. э.), др.-греч. философ-софист старшего поколения, упоминаемый Ксенофонтом (*Xen. Mem.* I 6, 1 sq., 1 sq.) как оппонент Сократа. Ритор Гермоген из Тарса (2–3 в. н. э.), которому следует большинство современных исследователей, отделял (колеблясь) А.-софиста от А.-оратора. Вопрос об идентичности двух А., однако, продолжает дискутироваться (Avery 1982, Declava Caizzi 1984). Сочинения

А.-софиста: «Истина», «О согласии», «Речь о государстве», «Толкование сновидений» – утрачены.

Основное философское сочинение А. «Истина» (*Ἀλήθεια*) состояло из двух книг (кн. 1: общие принципы и теория познания; кн. 2: физика, антропология, этика). Важный эпистемологический фрагмент (B1 DK, текст испорчен), по-видимому, декларирует сенсуализм (невозможно «знать разумом длину» прежде, чем «видеть зрением длинные предметы»), тем самым устраняя всякую возможность врожденных, т. е. «природных», естественных идей в сфере морали и права и подготавливая почву для имморализма (фр. В 44). Антитеза истины – мнения соотносится с антитезой природы – закона, в результате все социально-правовые «установления», законы, равно как и «общепринятые нормы» (*νόμιμα*) морали, оказываются конвенциональной фикцией (докса), «враждебной» природе человека. Получающая таким образом статус онтологической «истины» природа понимается как естественные склонности, биологические инстинкты и заявляет себя в известном гедонистическом постулате: максимум удовольствия, минимум страдания. «Справедливость» – лицемерное и вынужденное соблюдение законов; поэтому «для человека наиболее выгодный способ употребления справедливости таков: при свидетелях уважать законы, а без свидетелей – требования природы (В 44, fr. А, col. 16–23). Стесненная запретами и условиями природа при каждом удобном случае разрывает «оковы»: если бы закопанная в землю деревянная кровать проросла, то выросло бы дерево, а не кровать (В 15). Примат «природы над «законом» приводит А. к идее равенства всех людей и неистинности сословных и расовых привилегий (В 44, fr. В, col. 2). Фрагментарностью текста объясняется то, что одни исследователи видят в А. адепта радикального индивидуалистического аморализма, другие – космополита-анархиста, третьи – бесстрастного социолога, анализирующего современное ему общество (действительно, текст «Истины» содержит скорее описания, чем предписания).

Фрагм. и свидетельства: DK II, 334–370; *Untersteiner M.* Sofisti. Vol. 1–2. Mil., 1967; *Declava Caizzi F., Bastianini G.* Antipho, – CPF I, 1*, 1989, p. 173–236; *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 2. Баку, 1941, с. 33–55.

Лит. *Moulton D. C.* The Argument of Antiphon's Truth and its late fifth-century analogues. Yale, 1971 (Diss.); *Martano D. G.* Il rapporto physis-logos in Antifonte, – *Contrarieta e dialettica nel pensiero*. Т. 1. Nap., 1972, p. 313–368; *Saunders T. J.* Antiphon the Sophist on Natural Laws (B 44DK), – *PAS* 78, 1978, p. 215–236; *Avery H. C.* One Antiphon or two? – *Hermes* 110, 2, 1982, S. 145–158; *Declava Caizzi F.* Le fragment 44 DK d'Antiphon et le problème de son auteur, – *Η ΑΡΧΑΙΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ / The Sophistic Movement*. Ath., 1984, p. 96–107; *Reesor M. E.* The «Truth» of Antiphon the Sophist, – *Apeiron* 20, 1987, p. 203–218; *Wiesner J.* Antiphon, der Sophist und Antiphon, der Redner, ein oder zwei Autoren? – *WienStud* 107/108, 1, 1997/98, S. 225–244; *Лурье С. Я.* Антифон – творец древнейшей анархической системы. М., 1925. См. также лит. к ст. *Софисты*.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

АПАТИЯ (греч. ἀπάθεια [ἀ priv. + πάθος, аффект], лат. tranquillitas animi), термин античной этики: «бесстрастие» как отсутствие аффекта или невосприимчивость к нему (функциональный аналог – «безмятежность», *атараксия*, ἀταραξία). Начальное значение апатии – неаффицируемость в широком смысле (Arist. De an. 429a29; Phys. 217b26, cf. Plat. Phileb. 33de; Phaedr. 250c). Этическое понятие апатии, восходящее к Платону (Phileb. 21e; 33b),

начало оформляться в Кинической (*Антисфен* – D. L. VI 2; 15) и Мегарской (*Стильпон* – Sen. Ep. 9,1) школах; упоминается Аристотелем (E. N. 1104b24; E. E. 1222a3, cf. An. Post. 97b23).

Особое значение апатия приобрела в стоической этике и понималась как существенное свойство добродетельного состояния (мудрости), изоморфного конечной цели. Но если мегарики (и, вероятно, скептики – D. L. IX 108) трактовали апатию как почти полное «бесчувствие» (ср. Крантор у Cic. Tusc. III 12; [Plat.] Def. 413a), то стоики – как позитивную способность преодолевать аффекты (прежде всего, 4 главные «страсти»: печаль, страх, вожделение и наслаждение), возникающие в результате ошибочной оценки «внешних» вещей. У *Хрисиппа* понятие апатии приобрело особый интеллектуалистический оттенок: «несогласие» на аффект есть проявление общей «невосприимчивости» разумного начала к ошибочным суждениям, верного понимания «природы» и мировой необходимости, т. е. устойчивого интеллектуально-нравственного состояния, позволяющего быть выше превратностей (Epict. Diss. I 4, 27; D. L. VII 110 sq.; SVF III 378 sq.); вместе с тем, апатия имеет эмоциональный эквивалент в т. н. «благих (т. е. разумных) душевных состояниях» (*εὐπάθεια* – D. L. VII 116). В Средней Стое значение апатии временно сблизилось с перипатетической метриопатией (Panaet. fr. 111). У поздних стоиков апатия выступает (иногда наряду с «безмятежностью») преимущественно в традиционном значении – как умение властвовать над собой (с некоторой акцентацией волевого момента), см. Сенека, трактат *De tranquillitate animi*, Эпиктет (Diss. I 4, 3; III 15, 12; 26, 13), Марк Аврелий (XI 18, cf. I 9).

Через Филона Александрийского (LA II 101; III 129; De plant. 98) термин апатия усваивается раннехристианской этикой и используется для характеристики святости (Clem. Strom. IV 7, 55.4; VI 9, 74.1; VII 2, 10.7). У неоплатоника *Плотина* апатия вновь приобретает не-этическое значение: неаффицируемое умопостигаемого, см.: Enn. V 8, 3; V 9, 4; VI 5, 3, и III 6, трактат «О неаффицируемости бестелесного» (*Περὶ τῆς τῶν ἀσωμάτων ἀπαθείας*).

Лит.: Rieth O. Grundbegriffe der Stoischen Ethik. В., 1933; Rist J. M. The Stoic concept of detachment, – Idem. The Stoics. Berk.; L. Ang., 1978, p. 259–272; Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

А. А. СТОЛЯРОВ

АПЕЙРОН (греч. *ἄπειρον*, от *ἀ* – отрицательная частица и *πέρας* – конец, предел), термин древнегреческой философии, означающий «бесконечное»; в пифагорейско-платоновском словоупотреблении означает также «неопределенное, неоформленное» (отсутствие внутренних границ).

Как космогонический принцип бесконечное занимает существенное место в древнейших мифологических картинах мира. Уже в «Огдоаде» (Восьмерице) – др.-египетской Гермopolitanской теогонии (2-е тыс. до н. э.) – в качестве одной из четырех космогонических прапотенций выступает олицетворение бесконечного (Хух и Хаухет). Др.-индийская ведическая традиция учит об Адити (персонифицированная бесконечность) как о матери богов Адитьев – охранителей космического закона «рта». В древнегреческой орфической теогонии мировое яйцо зарождается в «бесконечном хаосе» (пространстве). Проблема апейрона, в частности бесконечности Вселенной и праматерии, обсуждалась в научно-философской традиции

начиная с *Милетской школы* и, по свидетельству Аристотеля (*De Caelo* I 5, 271b2–8), оказалась едва ли не основным источником всех противоречий между теориями Вселенной, выдвигавшимися его предшественниками. Предметом последовательного осмысления апейрона впервые стал в элейской школе, прежде всего в апориях *Зенона Элейского*, причем негативное отношение к апейрону у Парменида и Зенона (регресс в бесконечность, как впоследствии и у Аристотеля, здесь принимается за доказательство абсурдности и, следовательно, нереальности соответствующего объекта) сменяется признанием апейрона атрибутом «бытия» у Мелисса.

Классический античный анализ понятия апейрон дан Аристотелем в «Физике» (III, 4–8): апейрон возможно лишь акцидентально и потенциально, но не субстанциально и актуально. Разбирая воззрения своих философских предшественников, Аристотель замечает, что «все они полагают апейрон неким онтологическим принципом (*Phys.* 203a3, b4), но при этом одни (большинство досократических натурфилософов) рассматривают его лишь как «атрибут другой субстанции», тогда как Платон и пифагорейцы гипостазиируют апейрон и рассматривают его само по себе. Это наблюдение Аристотеля подтверждается текстами милетских философов (Анаксимандр, Анаксимен), Диогена Аполлонийского и Анаксагора. Апейрон выступает как атрибут (на грамматическом уровне – прилагательное) космогонической праматерии, объемлющей извне оформленный космос и поглощающей его после гибели: отсюда утверждение Аристотеля, согласно которому большинство натурфилософов, включая Анаксимандра, принимали апейрон за первоначало (*архе*).

Существенно иным было понимание апейрона в пифагорейско-платоновской традиции: здесь апейрон (беспредельное) рассматривается только как член оппозиции предел – беспредельное, но и в то же время гипостазирован и потому грамматически выражается субстантивированным прилагательным среднего рода (*τὸ ἄπειρον*, ср. нем. *Das Unendliche*). В пифагорейской таблице основных онтологических противоположностей у Аристотеля (*Met.* I 5, 986a23 сл.) оппозиция предел – беспредельное (апейрон) занимает первое место, причем апейрон оказывается в одном понятийном ряду с четным, множеством, левым, женским, движущимся, кривым, тьмой, злом и неправильным прямоугольником – см. «предпологающие» (активные) и «беспредельные» (пассивные) элементы в подлинных фрагментах Филолая. Платон включил эту оппозицию в систему четырех онтологических принципов «Филеба» (23c) наряду с «причиной» и результатом их «смещения»; позднее, в «неписаном учении», она развилась в оппозицию одно – неопределенная двойца. Пифагорейско-платоновская оппозиция предел–апейрон (параллельная оппозиция эйдос – пространство «Тимея») – прямая предшественница формы-и-материи Аристотеля; показательно, что Аристотель сам осознавал понятийную близость платоновского апейрона – бесконечности, неопределенности и текучести – тому онтологическому принципу, которому он впервые дал имя «материала, материи» (*Phys.* 207b35). *Плотин* (Епн. II 4, 15) принимает отождествление апейрона и «материи», но последовательный монизм заставляет его подчинить апейрон единому в качестве момента его эманации.

Лит.: *Edel A.* Aristotle's theory of the infinite. N. Y., 1934; *Mondolfo R.* L'infinito nel pensiero dell' antichita classica. Fir., 1956; *Sinnige Th.* G. Matter and infinity in the presocra-

tic schools and Plato. Assen, 1968; Sweeney L. Infinity in the Presocratics. The Hague, 1972; Лебедев А. В. *ΤΟ ΑΠΕΙΡΟΝ*: не Анаксимандр, а Платон и Аристотель, – *ВДИ*, 1978, 1, с. 39–54; 2, с. 43–58.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

АПОЛЛОДОР АФИНСКИЙ (*Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος*) (2 в. до н. э.), адепт стоической школы, ученый разнообразных интересов, поэт. Учился у *Диогена Вавилонского* (ISHerc. col. 51), а затем у *Панетия* (или, по крайней мере, был лично с ним знаком) и грамматика Аристарха Александрийского (Suda, s. v. *Ἀπολλόδωρος Ἀσκληπιάδου*). Умер, предположительно, в Афинах после 110 до н. э. Автор различных сочинений (иногда отождествляется с автором «Мифологической библиотеки»), среди которых выделяются сохранившееся в ряде фрагментов соч. «О богах» в 24-х кн. (Phot. Cod. 161, р. 103a22 Bekker и др.) и «Хронология» (*Χρονικά*) в 4-х кн., – написанный ямбами исторический обзор начиная с падения Трои и почти до конца 2 в. до н. э., содержащий в т. ч. подробные сведения об истории философских школ и биографические данные (многочисленные ссылки, напр., у Диогена Лаэртия почти в каждой книге).

Лит.: Diels H. Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronik, – *RhM* 31, 1876, S. 1–54; Jacoby F. Apollodors Chronik. В., 1902; Pfeiffer P. History of classical scholarship from the beginnings to the end of Hellenistic Age. Oxf., 1968, p. 252–266; Dorandi T. La «Cronologia» di Apollodoro nel PHerc. 1021. Nap., 1982.

А. А. СТОЛЯРОВ

АПОЛЛОДОР АФИНСКИЙ (*Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος*) (2 в. до н. э.), эпикуреец, схолярх Сада между 150 и 110 до н. э., получивший прозвище *Κηποτύραννος*, «Садовый тиранн» (D. L. X 25). Согласно т. н. Геркуланейскому списку академиков, был учителем *Метродора Стратоникейского* (IANerc. col. 24, 13–14, р. 87 Mehl.). Автор более 400 сочинений (D. L. X 25), из которых известны: «Жизнь Эпикура» (ссылка у Диогена при изложении истории о том, как Эпикур обратился к философии «из презрения к учителям словесности», не объяснившими ему значение слова «хаос» у Гесиода, D. L. X 2), или «Об Эпикуре» (ISHerc. col. 1, 10–12); «Собрание учений» (в котором А., в частности, доказывает, что Эпикур, в отличие от Хрисиппа, писал все сам, не злоупотреблял огромными цитатами и не имел обыкновения переиначивать собственные книги, создавая таким образом новые; между тем написанные самостоятельно книги Эпикура ничуть не меньше Хрисипповых – D. L. VII 181); «О философских школах» и «О законодателях».

М. А. СОЛОПОВА

АПОЛЛОДОР СЕЛЕВКИЙСКИЙ (*Ἀπολλόδωρος ὁ Σελευκεύς*) (2 в. до н. э.), философ-стоик, ученик *Диогена Вавилонского* (ISHerc. col. 51); возможно, упоминается Цицероном в соч. «О природе богов» (Cic. Nat. D. I 34, 93, где назван современником *Зенона из Тарса*). Традиционно отождествляется с автором «Этики» и «Физики», которые часто цитирует Диоген Лаэртий как пример нормативного изложения важнейших стоических догм: деление философии, определение космоса, блага, безразличного, добродетели, мудрости и т. д. (D. L. VII 41; 84; 102; 118; 125; 129; 142 и др.). Весьма вероятно, что А. написал учебник и по логике (ср. VII 54; 64 – ссылка на определение

«предиката», *κατηγόρημα*). Диоген упоминает также о соч. «Введение в догмы» (*Εἰς τὰ δόγματα εἰσαγωγαί* – VII 39). А., т. обр., был авторитетным хранителем школьной ортодоксии в последний период Ранней Стои, вероятно, имел собственных учеников (ср.: VII 64, 2: *οἱ περὶ Ἀπολλόδωρον*).

Фрагм.: SVF III 259–261 (fr. 1–18).

Лит.: *Goulet-Caze M.-O.* Un syllogisme stoïcien dans la doxographie de Diogène le Cynique. A propos D. L. VI 72, – *RhM* 125, 1982, S. 214–240.

А. А. СТОЛЯРОВ

АПОЛЛОНИЙ ТИАНСКИЙ (*Ἀπολλώνιος ὁ Τυανεύς*) (1 в. н. э.), легендарный философ-неопифагореец, живший во времена имп. Нерона и Домициана. Сохранилось 97 подложных писем, авторство которых приписывается А.

Благодаря усилиям и литературному таланту Флавия Филострата (ок. 170–244/49 н. э.), который по поручению императрицы Юлии Домны сочинил пространное жизнеописание А. в 8-ми кн., странствующий любомудр из Тианы обрел вторую – литературную – жизнь, был обожествлен и даже помещен среди императорских кумиров. Среди своих источников Филострат называет прежде всего записки некоего Дамида из Ниневии, личного секретаря Аполлония и верного спутника на протяжении всех его странствий, однако большинство современных авторов согласны с тем, что Дамид, равно как и восточные путешественники А., – это литературная фикция (подробнее см. Bowie 1978, p. 1663 сл.; Jones 2005, p. 21 сл.). Из более достоверных источников упоминаются труд Максима Эгийского (вероятно, использованный в Philostr. V. Apoll. I, 7–16) и сочинение Мойрагена в 4-х кн., которому Филострат доверять не советует (V. Apoll. I 3), однако, судя по сохранившимся цитатам из Мойрагена (напр., Ориген, «Против Цельса», VI 41), именно этот текст был для Филострата одним из основных источников. Не исключено также, что письма А. или некоторая часть из них были сфабрикованы с целью иллюстрировать полемику с Евфратом и на основе трактата Мойрагена. Мы располагаем лишь двумя дополнительными свидетельствами, уточняющим время жизни А.: согласно Лукиану, Александр из Абонотиха (Luc. Alex., 5) в молодости учился у А., что указывает примерно на 120 г., а Дион Кассий (Dio Cass. 67, 18) сообщает, что А. было по крайней мере 95 лет, когда у него было видение убийства имп. Домициана в Эфесе.

Сочинение Филострата было использовано впоследствии неоплатоником Гиероклом в целях полемики с христианством и заслужило ответный трактат Евсевия Кесарийского «Против сочинения Филострата об Аполлонии Тианском и по поводу проведенного Гиероклом сравнения между ним и Христом», где справедливо отмечаются многие несообразности этого жизнеописания и его неисторичность.

Из достаточно заурядного философа пифагорейца и мага, каковым он, вероятнее всего, был при жизни, А. превращается в реформатора учения Пифагора, вершителя судеб Римской империи, неустанного борца с тиранией, противостоящего Нерону, вдохновляющего Веспасиана, победившего в открытом судебном прении несправедливого Домициана и спасшего тем самым будущего имп. Нерву от неминуемой гибели. Легендарное происхождение А. от бога Протея дополняется не менее удивительной историей о его загадочном исчезновении и посмертных деяниях (V. Apoll. VIII 29–30).

Филострат сообщает, что А. с молодости следовал пифагорейскому обычаю, выдержал пятилетний обет молчания, полностью воздерживался от сексуального общения и животной пищи, не носил никакой кожаной одежды, не стриг волос, полностью пренебрегал любыми материальными благами. Набравшись мудрости в родном крае, он предпринял длительное путешествие на Восток, жил при дворе персидского владыки, а затем в Индии среди брахманов. Божественное происхождение А. подтверждается у Филострата его многочисленными пророчествами и исцелениями. Мир, согласно его учению, – это временное пристанище, в котором душа проходит испытание; высший Бог не нуждается ни в каких жертвоприношениях, путь к нему лежит через совершенную праведность, так что к нему и служащим ему низшим богам подобает обращаться только с одной молитвой: «Боги, воздайте каждому по заслугам» (V. Apoll. I 10; VI 40; V 28). Праведность заключается при этом не в воздержании от злодеяний, но в добровольном следовании совершенным правилам (VI 21; VII 14), и подлинный праведник отличается от просто добродетельного человека, говоря словами Филострата, «не отчасти, но вполне».

Текст и пер.: *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana.* Ed. Ch. P. Jones. Camb. (Mass.), 2005; *Conybeare F. C.* (ed.). *Philostratus. Life of Apollonius of Tyana.* Vol. 1: Books I–V; Vol. 2: Books VI–VIII. *Epistles of Apollonius. Treatise of Eusebius.* Camb. (Mass), 1950⁴; *Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского* (вкл. Письма Аполлония). Изд. подг. Е. Г. Рабинович. М., 1985.

Лит.: *Wundt M.* Apollonios von Tyana. Prophetie und Mythenbildung, – *ZWTh* 49, 1906, S. 309–366; *Campbell F. W. G.* Apollonios of Tyana. A study of his life and times. L., 1908; *Bowie E. L.* Apollonius of Tyana: Tradition and Reality, – *ANRW* II, 16, 2, 1978, p. 1652–1699; *Грабарь-Пассек М. Е.* Философский роман. Филострат. «Жизнь Аполлония Тианского», – *Античный роман.* М., 1969, с. 230–255; *Кнабе Г. С.* «Жизнеописание Аполлония Тианского», *βασιλεὺς χρηστός* и Корнелий Тацит, – *ВДИ*, 1972, 3, с. 30–56; *Струкова А. С.* Концепция философа-чудотворца в произведении Флавия Филострата «Жизнь Аполлония Тианского», – *Академия.* Вып. 5, 2003, с. 265–284.

Е. В. АФОНАСИН

АПОЛЛОНИЙ ТИРСКИЙ (Ἀπολλώνιος ὁ Τύριος) (1 в. до н. э.), представитель позднего периода *Στοι*, специально занимался историей стоической школы. По сообщению Страбона, старшим современником которого он, видимо, был, составил «список философов Зеноновой школы и их сочинений» (πίναξ τῶν ἀπὸ Ζήνωνος φιλοσόφων καὶ τῶν βιβλίων) (Strab. XVI 2, 24, невозможно установить, являются ли эти слова точным названием). Сочинение А. содержало также тексты писем Зенона – их цитирует Диоген Лаэртий, для которого А. послужил важным источником сведений о биографии основателя Стоя (VII 1; 2; 6 сл.; 24; 28). Однако Диоген упоминает название «О Зеноне» (VII 2), – возможно, это название части т. н. «Списка», возможно, самостоятельное произведение.

Лит.: *Krönert W.* Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte. Amst., 1965², 133 сл.; *Mejer J.* Diogenes Laertius and his Hellenistic Background. Wiesb., 1978, p. 75 сл.

А. А. СТОЛЯРОВ

АПОЛЛОФАН (Ἀπολλοφάνης) (3 в. до н. э.), философ-стоик, ученик *Аристона Хиосского* (Athen. VII 281d = SVF I 408). Родом из Антиохии

Месопотамской (Steph. Byz. s. v. Ἀντιόχεια). Сочинения утрачены, по названиям известны: «Физика» (D. L. VII 140 = SVF I 404) и «Аристон» (SVF I 408). Занимался, по-видимому, всеми разделами учения. Специально интересовался проблемой пустоты (I 404), единственный из стоиков насчитывал в душе не восемь, а девять частей (Tertull. De an. 14 = I 405; в чем смысл его нововведений, установить невозможно), добродетель сводил к разумности (*φρόνησις* – I 406), следуя канонам стоического учения. Имя А. фигурирует в связи с теорией памяти в приписываемом *Филодему из Гадары* трактате «О чувственном восприятии» (PHerc. 19/698, col. XV = I 407). Вероятно, был одним из источников доксографии Аэтия (напр., Stob. I 49,7a).

Фрагм.: SVF I 404–408; рус. пер.: Столяров, Фрагменты, I. М., 1998.

Лит.: *Longo Auricchio F.* Lo stoico Apollifane nei papiri ercolanesi, – *RAAN* 41, 1967, p. 266–270.

А. А. СТОЛЯРОВ

АПУЛЕЙ ЛУЦИЙ (Lucius Apuleius) (ок. 125, Мадавра в Сев. Африке – до 170 н. э.), римский ритор, писатель, философ-платоник, писавший на латинском языке. Учился в Карфагене, затем (ок. 150) в Афинах (у Кальвена Тавра и Секста Херонейского) и Риме; путешествуя, посетил Самос и Фригию, был посвящен в мистерии Исиды и другие таинства; впоследствии навлек на себя подозрения в колдовстве и был вынужден переселиться в Карфаген.

Традиция приписывает А. две группы сочинений, которые были впервые объединены в 14 в.: 1-я – «О магии» («Апология»), «Флориды», «Метаморфозы, или Золотой осел»; 2-я – «Асклепий» (лат. перевод недошедшего на греческом языке герметического трактата, не принадлежащий А., см. Gersch 1986), «Об истолковании» (*Περὶ ἐρμηνείας* – руководство по риторике 3–4 вв., содержащее ссылку на А.), речь «О божестве Сократа» (*De deo Socratis*), аутентичность которой теперь не оспаривается (риторическая разработка темы демонологии), «О мире» (*De mundo*, свободный лат. перевод псевдоаристотелевского трактата «О мире» (*Περὶ κόσμου*)) и «Платон и его учение». Аргументы в пользу аутентичности двух последних сочинений сведены в изд. Божо (Beaujeu 1973, p. IX–XXIX).

«Платон и его учение» (*De Platone et eius dogmate*) – один из вариантов среднеплатонического учебника платоновской философии, принадлежащего к традиции, близкой *Альбину*, но не совпадающей с ней. Учебник открывает биография Платона (180–189). Отмечая, что Платон первый объединил три части философии (189), А. не дает изложения логики, 1-й частью философии считая физику, которая делится на теологию и космологию (190–207) и антропологию (207–218). Теология включает учение о началах (боге, материи, идеях) и двух сущностях (*οὐσίαι*, *substantiae vel essentiae*): умопостигаемой и чувственной. В изложении космологии (строение мира из 4-х элементов, учение о душе мира, времени, небесных телах) А. в основном следует «Тимею». В отличие от учения Альбина о роке = *είμαρμένη* А. различает провидение, или божественную мысль (*sententia* = *λόγος*?), правящую всем тем, что происходит естественно и потому правильно; рок (*fatum*), или божественный закон, в силу которого исполняется замысел божий; и случай (*fortuna*); наряду с этим он оставляет место свободной воле (*aliquid in nobis* = *τὸ ἐν ἡμῖν* – 205–206). Подчеркивая трансценденность

первого бога (*ultramundanus, exsuperantissimus*), А. говорит также о «вторичном провидении» младших богов и служебной роли демонов. Трехчастное строение тела и души излагается в основном по «Тимею», но с учетом перипатетического представления о трех «сущностях» тела. Этика, определяемая как знание средств достижения счастливой жизни (ср. Arist. E. N. I, 1097a34слл.), включает в себя классификацию благ, добродетелей, пороков, учение об обычном человеке и совершенном мудреце, о подражании богу и о государстве. В этике А. есть стоические (учение о первичной склонности = *οἰκείωσις* – 222, о совершенном мудреце – 247–252) и перипатетические (идеальное государство – результат смешения монархии, олигархии и демократии – 260) моменты, отсутствующие у Альбина. О популярности философских сочинений А. в лат. традиции свидетельствуют ссылки на него у Августина и Сервия.

Соч.: *Apulei Opera quae supersunt*. Rec. R. Helm. Т. 1–3. Lpz., 1907 (1972⁵) (BT); *Apulei Platonici Madaurensis de philosophia libri*. Rec. P. Thomas. Lpz., 1908, 1970³; *Apulée*. Opuscules philosophiques et fragments. Ed. J. Beaujeu. P., 1973; *Apuleius*. De Philosophia libri tres. Ed. A. Moreschini. Lpz., 1992; *Apuleius of Madauros*. The Isis-Book [=Metam. XI]. Ed. with an introd., transl. and comm. by J. Gwyn Griffiths. Leiden, 1975; *Londey D., Johanson C.* The logic of Apuleius (including a complete Latin text and Engl. transl. of the Peri hermeneias). Leiden, 1987; *Apuleius*. Rhetorical Works. Tr. by S. Harrison, J. Hilton, V. Hunink. Oxf., 2001; рус. пер.: *Апулей*. Платон и его учение, в кн.: Учебники платоновской философии. Сост. Ю. А. Шичалин. М.; Томск, 1995; *Апулей*. Апология. Метаморфозы. Флориды. О божестве Сократа. М., 1988.

Лит.: *Index Apuleianus*. Ed. by W. A. Oldfather, H. V. Canter, B. E. Perry. Middletown, 1934 (repr. 1979); *Swahn J.-O.* The Tale of Cupid and Psyche. Lund, 1955; *Moreschini Cl.* Studi sul «De dogmate Platonis» di Apuleio. Fir., 1966; *Sullivan M. W.* Apuleian Logic. The Nature, Sources and Influence of Apuleius' Peri hermeneias. North Holland, 1967; *Thibaut R.* Les Métamorphoses d'Apulée et la théorie platonicienne de l'Éros, – *StudPhilosGand* 3, 1965, p. 89–144; *Regen F.* Apuleius Philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo. B.; N. Y., 1971; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, 1996², p. 306–340; Apuleio e il platonismo. Fir., 1978; Aspects of Apuleius' Golden Ass: A collection of original papers. Ed. by B. L. Hijmans, R. T. van der Paardt. Groningen, 1978; Symposium Apuleianum Groninganum, 23–24 oct. 1980. Ed. by B. L. Hijmans, V. Schmidt. Groningen, 1982; *Brenk F. E.* In the Light of the Moon. Demonology in the Early Imperial Period, – ANRW II, 16, 1, 1986, p. 2068–2145 (об А.: S. 2131–2135); *Gersch St.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. T. I. Notre Dame (Ind.), 1986, p. 329–387; *Hijmans B. L.* Apuleius, Philosophus Platonicus, – ANRW II, 36, 1, 1987, p. 395–475; *Flamand J.-M.* Apulée de Madaure, – DPhA I, 1989, p. 298–317. См. также лит. к ст. *Средний платонизм*.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АРАТ (*Ἄρατος*) из Сол (ок. 310 – ок. 245 до н. э.), греческий поэт и приверженец учения стоической школы. Изучал философию в Афинах, вероятно, у *Зенона Китийского*; с 276 вместе со стойком *Персеем* находился при дворе царя Македонии Антигона Гоната, по заказу которого написал свое самое известное произведение – дидактическую поэму «Явления» (*Φαινόμενα*). Согласно «Введению» грамматика Ахилла (3 в. н. э.), А. был также автором «Канона», в котором изложил учение Пифагора о гармоническом движении светил (Achill. Introd. in Arat., 15 Maass).

Поэма А., ставшая одним из самых популярных школьных сочинений раннего периода Стои, представляет собой гекзаметрическое переложение «Зеркала» и «Явлений» *Евдокса Книдского*. Предприняв попытку изложить

астрономические сведения, известные из трудов Евдокса, возвышенным стилем, А. архаизировал свой язык, подражая Гомеру и Гесиоду. Поэма традиционно, согласно каноническому изданию Теона Александрийского, делится на две части: астрономическую и метеорологическую. После краткого вступления, гимна к Зевсу, следует описание звездного неба: созвездий, планет и небесных кругов (согласно теории Евдокса–Каллиппа, которую разделял и Аристотель); разъяснение календаря, часов, месяцев и времен года; признаки хорошей и плохой погоды по Луне, Солнцу, созвездию Яслей и наземным явлениям. Начальные стихи «Явлений» по своему религиозному пафосу сопоставимы с гимном Зевсу стоика *Клеанфа*: космос наполнен присутствием Бога, опекающего людей и руководящего ими посредством знамений (это учение о промыслительных знамениях божества излагается также в заключительной части поэмы). А. пишет, что Зевс – начало всего, «он всюду» и потому не имеет среди людей особенного имени, принимая их все (*οὐδέποτε ἄρρητον*), для человечества он «отец» (*πατήρ*), «великое чудо» (*μέγα θαῦμα*), «благо» (*ἔναιαρ*), «мы – порода» (*γένος*) его», он заботится о нас, посылая «знаменья верные» для жизни: когда следует сеять, когда собирать урожай и т. п., и «пределы времен» указывают звезды.

Еще в Античности дискутировался вопрос, в какой мере сам А. был знатоком астрономии, которую взялся излагать. Критиком воззрений, сообщаемых в поэме, стал великий античный астроном Гиппарх Никейский (190–125 до н. э.), его комментарий – наиболее ранний из сохранившихся текстов, посвященных А. и его поэме (см.: *Hipparchi in Arati et Eudoxi phaenomena commentariorum libri III*, ed. C. Manitius. Lpz., 1894); «Явления» комментировал также старший современник Гиппарха математик и астроном Аттал Родосский, от 4-х книг его комментариев сохранились фрагменты, известные по репликам у Гиппарха. Стоик *Посидоний* написал «Сравнение мнений Гомера и Арата об астрономии» не в пользу А. Благодаря своим литературным достоинствам поэма стала предметом подражания и изучения. Близко к тексту ее пересказывают Плиний Старший в «Естественной истории» и Вергилий в «Георгиках»; поэму не раз переводили на латынь стихами и прозой (Цицерон, Цезарь Германик, Авиен, Аноним 7 в.). О популярности Аратова сочинения говорит цитата стиха «мы порода его» в проповеди ап. Павла в Афинах (Деян. 17:28), которую слушали в т. ч. «некоторые из эпикурейских и стоических философов» (Там же, 17:18).

Текст: *Arati Phaenomena*. Ed. E. Maass B., 1893; *Commentariorum in Aratum Reliquiae*. Ed. E. Maass. B., 1898 (repr. 1958); *Arati Phaenomena*. Ed. J. Martin. Fir., 1953; *Scholia in Aratum vetera*. Ed. J. Martin. Stuttg., 1974. Рус. пер.: *Арат. Явления*, – в кн.: Небо, наука, поэзия: античные авторы о небесных светилах. Пер. и комм. А. А. Россиуса, вступ. ст. Г. М. Дашевского. М., 1992, с. 25–61 (пер.); 119–189 (комм.).

Лит.: *Martin J. Histoire du texte des Phénomènes d'Aratos*. P., 1956; *Ludwig W. Aratos*, – RE, Suppl. X, 1965, col. 27–30; *Erren M. Aratos Phaenomena*. Münch., 1971; *Россиус А. А.* Композиция «Явлений» Арата, – *ВДИ*, 2004, 4, с. 21–38.

М. А. СОЛОПОВА

АРЕТЕ (греч. ἀρετή), добродетель; однако перевод *арете* русской «добродетелью» не отражает исходного значения арете: собранность, слаженность, пригодность (тот же корень в слове гармония; ср. у D. L. VIII 33 высказывание Пифагора о том, что арете – как и здоровье, всякое благо и бог – есть гармония); отсюда одно из основных значений арете – добротность, хоро-

шее качество: еще у Платона наряду с развитой философской концепцией арете-добродетели встречаем это употребление слова в выражениях арете глаз, ушей, тела в целом, арете собак, лошадей, земли, воды и т. п. (ср. Resp. 601d: арете... любой утвари, живого существа или действия).

Через значение доблесть (преимущественно воинскую) – качество, от природы присущее герою, а также благородному и достойному человеку, – арете переходит к более отвлеченному значению высокого нравственного качества вообще, для приобретения которого нужны специальные усилия. «Порок достигается легко, а овладеть арете трудно», говорил еще Гесиод (Opp. 287); но к ним следует стремиться, поскольку «наслаждения смертны, арете – бессмертны» (изречение, которое приписывал Периандру Деметрий Фалерский ap. Stob. III 1, 172. 96–97). «Ни к чему не следует стремиться чрезмерно, середина лучше всего, – так, Кирн, ты обретишь арете, которую добыть тяжело», поучает Феогид (Theogn. 335–336). Как понятие практической этики арете изначально тесно связана с умеренностью, скромностью, сдержанностью, воздержностью (ср. изначальный смысл заповеди *γυνῶθι σαυτόν* – блюди себя). Именно воздержность (*σωφροσύνη*) Гераклит называет величайшей арете (DK22 B 112).

Однако при всей необходимости трудов для достижения арете, культивируемой мудрецом, она всегда есть некое природное свойство благородного человека: если деньги бог дает и самому подлому (*πανκάκῳ*) человеку, то арете – удел немногих (Theogn. 149–150). Ситуация решительно меняется у софистов: арете ставится под контроль рассудка и объявляется дисциплиной, которой за скромную мзду можно обучить всякого так же, как грамоте, музыке и т. п. (ср. Dialex. 6, 1: о возможности научиться арете – *αἰ διδακτόν*). Протагор прямо объявляет себя «учителем арете» (DK80 A 5), и хотя Горгий отказывается от этого имени (DK82 A 21), существа дела это не меняет: понятие арете становится все более демократичным и политизируется; вместе с этим создаются предпосылки для его интеллектуализации, что делает арете центральной проблемой воспитания гражданина, а впоследствии – воспитания философа. Ученик софистов Демокрит считал (DK68 B 179), что арете более всего достигается благодаря стыду (*αἰδώς*), которому следует учиться наряду с грамотой, музыкой и борьбой; к арете можно направить убедительной речью (B 181), и чтить ее означает прежде всего чтить истину (B 302). В своих взглядах на арете к софистическим подходам примыкают Сократ и сократики. Возможность научить арете, которой одной довольно для счастья, признавал Антисфен (D. L. VI 10–11), считавший, однако, что арете – не в речах или знаниях, а в поступках. Ксенофонт считал, что упражнение в арете (*ἄσκησις ἀρετῆς*) благодаря общению с достойными людьми так же необходимо для души, как для тела – физические упражнения (Mem. I 2, 20).

Софистическая постановка вопроса об арете была исходной для Платона. Однако (как и у Исократе, едко высмеивавшего софистические обещания научить арете без учета природных данных обучаемого) подход Платона к вопросу об арете принципиально отличается от софистического. Начиная диалог «Менон» с вопроса «можно ли научиться арете?» (*ἄρα διδακτόν ἀρετῆς*), Платон показывает невозможность решить его на путях традиционных подходов (99e: «нет арете ни от природы, ни от учения, и если она кому достается, то по божественному уделу, помимо разума»). В «Государстве»

Платон показывает (кн. IV), что хорошие природные задатки в сочетании с правильным обучением дают результат (= позволяют воспитать добродетельного человека) только в правильно устроенном государстве, структура которого аналогична строению человеческой души. Поэтому мудрость, мужество и воздержность суть арете разумного, пылкого и вожделеющего начал человеческой души, а также трех соответствующих классов в государстве: философов-правителей, воинов и производителей. Главная арете – справедливость – должным образом сочетает и уравнивает три начала как в человеке, так и в государстве, три класса которого получают воспитание и выполняют обязанности в строгом соответствии со складом их души. И в «Законах» Платон подчеркивает (963a), что арете – цель законодательства. Однако, выделяя социальный аспект воспитания, Платон не оставляет без внимания метафизическую и нравственную сторону вопроса: при любом состоянии общества благородная душа будет стремиться к справедливости и, упражняясь в арете-добродетели, насколько это возможно для человека, постарается уподобиться богу (Resp. 613a).

При рассмотрении природы арете Аристотель также исходит из строения человеческой души. Поскольку в душе есть разумная и неразумная части (*ἄλογον καὶ λογικόν*), добродетели-*ἀρεταί* делятся (E. N. I, 1102a23–1103a10) на этические и дианоэтические, или добродетели нрава и добродетели ума (*ἠθους καὶ διανοίας*). Помимо этого Аристотель различает добродетели природные (*φυσικαί*) и добродетели в собственном смысле слова (*κύριαι*), причем вторые – в отличие от первых – невозможны без разума (M. M. II, 1206b18–29). Возвращаясь к традиционному пониманию арете как середины (E. N. II, 1107a: *μεσότης*), Аристотель трактует отдельные этические *ἀρεταί* как среднее состояние между избытком и недостатком некоего качества в страстях и поступках (мужество – среднее между трусостью и безрассудной храбростью, воздержность – среднее между бесчувствием к удовольствию и распушенностью, и т. п.); вместе с тем Аристотель подчеркивает сознательный характер арете: добродетели суть некий результат выбора (*προαιρέσεις*), или – не без выбора (II, 1106a3). Дианоэтические добродетели делятся исходя из противопоставления в сфере ума знания (*τὸ ἐπιστημονικόν*) и рассуждения (*τὸ λογικόν*): цель первого – истина как таковая, достижимая благодаря науке (*ἐπιστήμη*) и уму (*νοῦς*); второго – истина, достижимая в поведении и творчестве благодаря искусству (*τέχνη*) и практической сметке (*φρόνησις* – VI, 1139a6 sq.).

Стоики, усвоившие платоновское учение о четырех основных добродетелях, учили – в отличие от Платона и Аристотеля – о самодовлеющем значении арете для счастья и о взаимообусловленности (*ἀντακολουθία*) добродетелей (SVF III 72 etc.). Согласно Эпикуру (D. L. X 132), добродетели естественны и неразрывно связаны с приятной жизнью (*συμπεφύκασιν τῷ ζῆν ἡδέως*). Средний платонизм синтезировал платоновские, перипатетические и стоические представления об арете (ср. Alc. Didasc. XXIX–XXXI).

Неоплатонизм последовательно развивает учение об иерархии добродетелей: Плотин выделяет политические, катартические и теоретические добродетели, подчеркивая при этом, что у бога – в сфере ума – не добродетели, а их образцы-парадигмы (Enn. I 2, 7. 1–3); но уже Порфирий и Ямвлих специальное рассматривают парадигматические добродетели как ту ступень восхождения души, на которой она объединяется с богами умопостигаемо-

го мира. В школе Прокла (Marin. V. Pr. 3) в связи с этим говорил о теургических добродетелях, увенчивая ими физические, этические, политические, катартические и теоретические добродетели-ἀρεταί.

Лит.: Krämer H.-J. Arete bei Platon und Aristoteles. Hdlb., 1957 (Amst., 1967²).

Ю. А. ШИЧАЛИН

АРИЙ ДИДИМ (*Ἀρειὸς Δίδυμος*) (ок. 70 – после 9 до н. э.), греческий доксограф и политический деятель времен имп. Августа; на основании характера его творчества А. условно относят к приверженцам стоицизма.

Почти все, что касается биографии и сочинений А., – предмет предположений и реконструкций. Полное имя «Арий Дидим» встречается у Евсевия Кесарийского (Pr. Ev. XV 15, 1. 1; 15, 9. 1) как имя автора доксографического сочинения *Ἐπιτομή* («Эпитома», «Сводка [учений]»), цитируемый Евсевием фрагмент посвящен учению стоиков о боге и устройении космоса. Принимая во внимание ссылки на авторов, известных по имени «Арий» либо «Дидим», составителя «Эпитомы» отождествляют: 1) с философом Арием Александрийским, приближенным имп. Августа, 2) «Дидимом», автором соч. «О взглядах Платона», которое также цитирует Евсевий Кесарийский (Pr. Ev. XI 23. 2), и 3) «Дидимом», которого цитирует Иоанн Стобей (см. Stob. II 1, 17; II 7, 1; IV 39, 28). Сохранились разнообразные биографические сведения об А. как друге и советнике имп. Августа (Dio Cass. LI 16, 3–4; Plut. Ant. 80; Praes. ger. reip. 18, 814d; Julian. Ep. 51, 433d), назначенном прокуратором Сицилии (Plut. Reg. et imp. apophth., 207ab); Светоний приводит имена сыновей А. – Никанор и Дионисий – и отмечает их образованность, представлявшую интерес для Августа (Aug. 89). Против принятого после «Греческих доксографов» Г. Дильса отождествления Ария-философа и Дидима-доксографа аргументирует Göransson 1995, p. 203–218, в энциклопедии *Der Neue Pauly* Арию и Дидиму-доксографу посвящены отдельные статьи, однако это мнение пока не стало общепринятым.

Основное сочинение А. – историко-философский компендий, известный как *Ἐπιτομή* – было составлено, вероятно, по школьному, а не тематическому принципу, в связи с чем на него имеются ссылки также по названию *Περὶ αἱρέσεων* («О школах»). Основное внимание А. в своем сочинении уделяет изложению учению Платона, Аристотеля и стоиков. В источниках встречается название *Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι* («О мнениях Платона», Pr. Ev. XI 23, 2) – по-видимому, один из разделов «Эпитомы». Будучи приближенным к семье имп. Августа, А. написал «Утешение к Ливии на смерть Друза» – философическое послание к жене Августа, потерявшей сына. Дата этого события (9 до н. э.) важна для уточнения датировки жизни самого А. Впоследствии «Утешение к Ливии» А. стало образцом для *Сенеки*, который, возможно, приводит пересказ некоторых его частей в своем «Утешении к Марции» (*Consolatio ad Marciam*, 4). Климент Александрийский упоминает о сочинении некоего Дидима «О пифагорейской философии» (Strom. I 16, 80. 4), что, возможно, также имеет отношение к Арию Дидиму и его компендию.

К стоикам А. относят по следующим основаниям: 1) хорошее знание стоической философии, особенно этики, представленное в «Эпитоме»; 2) характер цитирования стоиков и наличие полемических замечаний по ад-

ресу перипатетиков в том же произведении; 3) маргиналии в рукописях Р и F седьмой (посвященной стоикам) книги Диогена Лаэртия, согласно которым конец этой книги содержал утраченное «жизнеописание Ария».

«Эпитома» А., составленная в большей мере на основе предшествующих учебников и компиляций, чем на оригинальных источниках, реконструируется на основании цитат в «Приготовлении к Евангелию» Евсевия Кесарийского и «Антологии» Стобея (реконструкция учитывает также некоторые анонимные фрагменты доксографического сочинения, цитируемого ими). До сих пор не было попытки объединить тексты, приведенные у Г. Дильса, и тексты у Стобея в одном издании. Тематически фрагменты относятся к физике и этике; возможно, в компендий А. были включена и логика (т. н. «скептический» фрагмент, Stob. III 17, 17, предположительно служил введением к логическому разделу, в нем приведены наиболее общие определения философии). Т. обр., в сочинении мог быть выдержан традиционный принцип разделения философии на три «вида» – логику, физику и этику – для каждого из разделов, посвященного отдельной школе (ср. реконструкцию Дильса: *Dox. Gr.*, 72–73). Как доксограф А. демонстрирует обширную эрудицию и педантичное внимание к деталям; представляют интерес его принципы подбора и организации материала. Он не всегда сохраняет нейтральную позицию по отношению к излагаемому материалу, допуская полемические замечания (чаще всего, против учения перипатетиков). Трудно решить, характеризуют ли имеющиеся в тексте А. дословные повторы его авторский стиль или стиль работы позднейших доксографов.

Т. н. «физические» фрагменты, собранные у Дильса, относятся к Платону и его учению об идеях (fr. 1, известен по двум источникам: *Pr. Ev.* XI 23, 2–6 = Stob. I 12, 2a), Аристотелю и различным аспектам его учения о природе: понятию *φύσις*, форме и материи, элементах, времени, небесных телах, метеорологических явлениях, чувственном восприятии (fr. 2–17) и основоположениям философии стоиков: понятиям «причина», «тело», «сущность», учению о космосе, пнеуме, превращениях элементов и пр. (fr. 18–40), при этом стоические материалы тщательно атрибутированы конкретным авторам (Зенону, Хрисиппу, Аполлодору Селевкийскому, Посидонию и др.), а не представлены как мнения «школы вообще».

Этические фрагменты представляют тот же школьный спектр и в том же пропорциональном соотношении: учение Платона и академиков (Stob. II 7, 1–4), перипатетиков (IV 39, 28 = II 7, 17; II 7, 13–26) и стоиков (Stob. II 7, 5–12). К числу представляющих особую ценность сведений, выписанных Стобеем из компендия А., относятся академические разделения этической философии согласно *Филону из Ларисы* на 6 частей (А. цитирует его соч. «Основные разделы философии») и согласно *Евдору Александрийскому* на 3 части (II 7, 2. 1–54; 64–137). В этическом разделе компендия А. детально обсуждает особенности трактовки в каждой школе основных этических понятий: «нрав» (*ἦθος*), «страсть» (*πάθος*) (II 7, 1), «конечная цель» (*τέλος*), «счастье» (II 7, 3), а также учение о благе, зле, добродетели и ее видах (II 7, 4–5). В перипатетическом разделе особое внимание уделено понятию дружбы, в стоическом – идеалу мудреца.

Стоический раздел соч. Ария Дидима, по-видимому, лег в основу стоической доксографии у Диогена Лаэртия (*D. L.* VII), – полагают, что последняя представляет собой сокращение доксографии А., поскольку структурно и со-

держательно следует фрагментам сочинения А., сохраненным у Стобея (см. сводную таблицу всех разделов этического учения, излагаемых во 2-й кн. Стобея и 7-й кн. Диогена, в статье: *A. A. Long. Arius Didymus and the Exposition of Stoic Ethics*, in: Fortenbaugh 1983, p. 57–62). Кроме того, стоический раздел компендия А. содержательно близок стоической доксографии из 3-й кн. трактата Цицерона «О пределах добра и зла» (датируется 45 до н. э.).

Фрагм.: *Diels H.* (ed.). *Doxographi Graeci*. В., 1879 (repr. 1965): 447–472 (fr. 1–40); Arius Didymus. *Liber de philosophorum sectis* (epitome ap. Stobaeum), – MULLACH, *FrPhilosGr II*, 1867 (repr. Aalen, 1968): 53–101; *Ioannis Stobaei Anthologium*. Ed. C. Wachsmuth, O. Hense. Bd. I–V, В., 1884–1912 (repr. 1958). Vol. II, p. 37–152; пер.: *Arius Didymus. Epitome of Stoic Ethics*. Ed. A. J. Pomeroy. Atlanta, 1999; *Арий Дидим. Этический компендий* (академики, стоики, перипатетики). Пер. В. Б. Черниговского, – *Человек*, 2005, 5, с. 70–80; 6, с. 96–110; 2006, 1–4.

Лит.: *Arnim H. von.* Arius Didymus' Abriss der peripatetischen Ethik. W.; Lpz., 1926; MORAU, *Aristotelismus I*, 1973, S. 259–553; *Fortenbaugh W. W.* (ed.). *On Stoic and Peripatetic Ethics: The Work of Arius Didymus*. N. Bruns.; L., 1983; *Giusta M.* Ario Didimo e la diairesis dell' etica di Eudoro di Alessandria, – *AAT* 120, 1986, p. 97–132; *Hahn D. E.* The ethical doxography of Arius Didymus, – *ANRW II*, 36, 4, 1990, p. 2935–3055; *Göransson T.* Albinus, Alcinous, Arius Didymus. Goteb., 1995; *Runia D. T.* Additional Fragments of Arius Didymus on Physics, – *Polyhistor: Studies on the History and Historiography of Greek Philosophy*. Ed. by K. A. Algra, R. W. van der Horst, D. T. Runia. Leiden, 1996, p. 363–381; *Heil C.* Arius Didymus and Luke-Acts, – *NovTest* 42, 4, 2000, p. 358–393.

М. А. СОЛОПОВА

АРИСТИПП (*Ἀριστίππος*) **Киренский** (ок. 435 – ок. 355 до н. э.), др.-греч. философ, ученик *Сократа*, считается основателем *Киренской школы*. Основные источники о жизни и учении: Диоген Лаэртий (II 65–85; 86–93 – о киренаиках) и Ксенофонт (Mem. II 1; III 8); восходящий к А. агностический сенсуализм киренаиков излагается у Секста Эмпирика (*Adv. math.* VII 190–200). Считается (Наторп, Целлер и др.), что критика Протагоровой теории познания у Платона (*Theaet.* 152c, 155d сл.) и некоторых аспектов гедонизма (*Phileb.* 42e, 53c–54d) имеет в виду учение А., Джаннантони оспаривает эту точку зрения, относя все сказанное у Платона к последователям Протагора, а Манн вообще отрицает, что за образом жизни А. стоит какое-либо теоретическое построение. У А. находят общие черты с софистами (у Аристотеля А. даже назван «софистом» – *Met.* 996a32) как в жизненной практике (взимание платы с учеников, постоянные путешествия и жизнь при дворе), особенно долго – при дворе сиракузского тирана Дионисия I), так и в теории (близость к сенсуализму и релятивизму). Но как сократик А., подобно киникам, сосредоточен на демонстрируемой в поступках практической этике, хотя в отличие от них ориентируется не на ригористическое противостояние условиям, а на гибкую к ним адаптацию – легкую перемену ролей, легкое отношение к превратностям судьбы, дающее в конечном счете подчинение себе обстоятельств. Современники говорили об А., что лишь ему дано одинаково носить и мантию и лохмотья (*D. L.* II 67, ср. *Hor. Epist.* I, 17, 23). Подобно кинической, этика А. индивидуалистична и асоциальна («я везде чужеземец»: *Xen. Mem.* II 1, 13), но если киники избирали роль нищего космополита, то А. – космополита придворного. Этика А. гедонистична, однако стремление к удовольствию не должно порабощать; знание в этом меры и есть искомая добродетель. Достигается она своеобразной аскезой не в воздержании от удовольствий, а в пользовании ими:

по сравнению А., кораблем владеет не тот, кто на нем не плавает, а тот, кто умеет вести его в нужную сторону, и воздержен не тот, кто просто избегает удовольствий (Stob. III, 17, 17). В описанной Клеанфом аллегорической картине, на которой Добродетели прислуживают Наслаждению (Cic. De fin. II 69, ср. 21), можно видеть полемику с А. Осуждая невежество (D. L. II 69–70; 72), А. вместе с тем не признавал наук, безразличных к определению хорошего и дурного (Arist. Met. 996a37сл.).

Единственной теоретической основой этики А. служило психологизированное учение о знании, в котором критерий истины совпадал с критерием блага: человек знает как истину только свои индивидуальные ощущения, если ощущение протекает как плавное, мягкое движение, это приятно; такое ощущение и есть «конечное», или «целевое», благо (*τέλος*) (D. L. II 85); при таком взгляде изнутри все блага существуют ради этой цели, т. е. удовольствия, а на удовольствии в возможности основано и счастье (Eus. Pr. Ev. XIV 18, 31); стремиться следует лишь к актуальному переживанию удовольствия. Вслед за А. удовольствие как движение (*κίνησις*) рассматривали Платон и Спевсипп, отказываясь, однако, видеть в нем благо: удовольствие – это становление (*γένεσις*), но становление всегда «для чего-то», а благо безотносительно); Аристотель признавал удовольствие благом, но отрицал, что это процесс (как движение, так и становление, E. N. 1173a30, 1152b25).

Школа А. процветала еще в 3 в. до н. э., слава его была сравнима с Платоновой (D. L. II 62), но сочинения не сохранились, надежных фрагментов мало (в основном собранные поздними авторами изречения). В древности существовало даже мнение, что А. ничего не писал (II 84), а приписываемые ему сочинения принадлежат его внуку – *Аристиппу Младшему*. Кроме «Истории Ливии» (откуда А. был родом), ему приписывается еще около 30 произведений – диалоги, диатрибы и протрептики (II 83–85). Заведомо ложно приписано ему сочинение «О древней роскоши» и несколько сохранившихся писем. «Аристипповой» называлась манера изложения, противоположенная и сократическому диалогу, и наставления и состоящая в (осуждающей) констатации (Dem. Eloc. 296). С А. полемизировали Ксенофонт, Платон, Аристотель; Спевсипп и Стильпон писали об А. и против А. (D. L. IV 4–5; II 120), его порицал и киренаик Феодор (II 65). В истории культуры А. остался образцом изнеженности, находчивости и беспринципности.

Фрагм.: Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta. Ed. E. Mannebach. 1961; GIANNANTONI, SSR, II, 1990, p. 3–103 (cap. IV A).

Лит.: *Classen C. J.* Aristippos, – *Hermes* 86, 1958, p. 182–192; *Fritz K. von.* Das Erste Kapitel des zweiten Buches Xenophons Memorabilien und die Philosophie des Aristipp von Kyrene, – *Ibid.* 93, 1965, S. 257–279; *Schmidt E. G.* Vorstufen des Humanismus-Begriffs in Griechenland, – *WZJena* 21, 1972, S. 827–837 (о том, что А. придумал слово anthropismos, «человечность»); *Erbse H.* Aristipp und Sokrates bei Xenophon (Bemerkungen zu Mem. 2, 1), – *WJA* 1980 VI, N.F. b, S. 7–19; *Döring K.* Der Sokratesschueler Aristipp und die Kyrenaiker. Stuttg., 1988; *Angeli A.* Aristippo nella Retorica di Filodemo: (PHerc. 1004, col. XLI), – *Papiri letterari greci e latini.* A cura di M. Capasso. Galatina, 1992, p. 203–210; *Gigante M.* Quel che Aristippo non aveva detto, – *La tradizione socratica: seminario di studi.* Ed. G. Giannantoni. Nap., 1995, p. 39–55; *Narcy M.* Le choix d'Aristippe: Xénophon, Mémoires II, 1, – *Ibid.*, p. 71–87; *Mann W.* The life of Aristippus, – *AGPh* 78, 1996, S. 97–119; *Giannantoni G.* Il concetto di ΑΙΣΘΗΣΙΣ nella filosofia cirenaica, – *Lezioni socratiche.* Ed. G. Giannantoni, M. Narcy. Nap., 1997, p. 179–203; *Göbel C.* Griechische Selbsterkenntnis: Platon–Parmenides–Stoa–Aristipp. Stuttg., 2002.

АРИСТИПП МЛАДШИЙ (кон. 4 в. до н. э.), представитель *Киренской школы*, внук сократика *Аристиппа*, ее основателя. Имел прозвище «Метродидакт» (*Μητροδίδακτος*), «обученный своей матерью» Аретой, которая возглавила школу после своего отца Аристиппа Старшего и дала философское образование сыну. По сообщениям ряда источников, именно А. Младший впервые систематизировал школьное учение, развивая основы, заложенные Аристиппом Старшим (Eus. Pr. Ev. XIV 18, 31–32). Полагая в качестве цели (*τέλος*) приятную жизнь (*τὸ ἡδέως ζῆν*), А. трактовал удовольствие как род движения (а не покоя, как эпикурейцы). По А., мы можем испытывать три состояния: состояние страдания (резкое движение), состояние наслаждения (плавное движение), а третье состояние промежуточное, близкое к покою, когда мы ни страдаем, ни наслаждаемся.

Возможно, часть книг Аристиппа Старшего из каталога Диогена Лаэртия на самом деле была написана его внуком А.; во всяком случае, некоторые античные доксографы полагали, что старший Аристипп ничего не писал, а другие, среди них *Сотион*, признавали как его произведения только небольшую часть списка Диогена (D. L. II 84).

Лит.: *Giannantoni G.* I Cirenaici. Fir., 1958, p. 432–435; *Idem.* SSR, I, p. 287 (IV. B: Arete et Aristippus Metrodidactus); *Döring K.* Aristipp aus Kyrene und sein gleichnamiger Enkel, – *GGPh, Antike* 2. 1, 1998, S. 246–256.

М. А. СОЛОПОВА

АРИСТОБУЛ (*Ἀριστόβουλος*) (сер. 2 в. до н. э.), александрийский писатель, иудей, автор аллегорического комментария к Септуагинте, адресованного Птолемею VI Филометору (180–145 до н. э.). Согласно Евсевию Кесарийскому, А. упомянут во 2-м Послании Маккавеев (2 Мак. 1:10) как «учитель царя Птолемея, происходящий из рода помазанных священников», впрочем, это соотнесение спорно. Фрагменты сочинения А. сохранились благодаря цитатам у христианских авторов – Климента Александрийского (Strom. VI 32, 3–33, 1; I 150, 1–3), Анатолия (apud Eus. Hist. Eccl. VII 32, 16–18), Евсевия Кесарийского (Pr. Ev. VII 14; VIII 9, 38–10, 18; XIII 12, 11–16), об А. свидетельствует также Ориген (C. Cels. IV 51).

Сочинение А., по-видимому, представляло собой диалог между автором и Птолемеем, в котором А. отвечал на предполагаемые вопросы монарха о значении отдельных мест «Бытия», «Исхода», «Второзакония» и, возможно, других книг Септуагинты. Ответы носят характер философской апологии, разъясняющей пункты, неприемлемые с точки зрения греческой богословской традиции академического происхождения. А. разъясняет, как надо понимать библейский антропоморфизм: упоминания о «руке», «стоянии», «схождении» Бога – лишь метафоры, указывающие на проявления божественной силы (fr. 2 Walter = Eus. Pr. Ev. VIII 9, 38–10, 18), «упокоение» Бога в субботу не означает его последующего бездействия, но лишь то, что порядок сотворенных вещей с того дня пребывает неизменным на веки (fr. 5 = Pr. Ev. XIII 12, 11), особый статус субботы обосновывается ссылкой на значение седмицы в пифагорейской числовой символике (Ibid.).

А. призывает понимать Писание «физически» (fr. 2 = Pr. Ev. VIII 10, 2), а не буквально. Моисей, как автор Пятикнижия, с помощью разных образов и выражений обозначает (*σημαίνει, ἐπισημαίνεται*) великие тайны природы, которые пронизательный ум должен усмотреть в его сочинениях. Под

«физическим» смыслом А. понимает теологию, что ставит его особняком по отношению к стоической аллегорезе (Гераклит, Корнут). Прямое влияние стоиков он вряд ли мог испытать и в силу исторических причин: аллегорический комментарий к Гомеру становится у стоиков популярен не ранее времени А. (к тому же в грамматической школе Пергама, которая полемизировала в этот период с александрийской школой).

Теологические трактовки А. близки философии, представленной в трактате «О мире», приписываемом Аристотелю. С этим трактатом экзегезу А. сближает представление о Боге, как имеющем имманентную миру силу (*δύναμις*), которая, будучи все проникающей связью сущего, может в своих проявлениях (*ἐνέργεια*) созерцаться (*θεωρέω*) человеком. К ней, по мысли А., относятся такие выражения Писания как «рука Господня», «нисхождение Бога» (на Синай), «божественный глас» (fr. 2 = Eus. Pr. Ev. VIII 10, 7; 12–17; fr. 4 = Eus. Pr. Ev. XIII 3). Сам же Бог – творец, находящийся «над всем» и «повсюду», и вне «проявления» «силы» не видим.

Другая линия связи с Аристотелем проходит через неопифагорейские псевдоэпиграфы. Так, рассуждения А. о мудрости как источнике света, в котором все созерцается (fr. 5 = Eus. Pr. Ev. XIII 12, 10), находят соответствие в трактате Периктионы «О мудрости» (apud Stob. III 1, 120), опирающемся на 11-ю кн. «Метафизики».

В целом, мысль А. близка тем течениям эллинистической философии, которые претендовали на авторитет Аристотеля, что объясняет, почему источники называют его «перипатетиком», а его философию «перипатетической» (Т 2 Walter = Clem. Strom. I 15, 72. 4; Т 4 = Clem. Strom. V 14, 97. 7; Т 14 = Pr. Ev. XIII 12; Т 12 = Pr. Ev. VIII 9, 38).

В то же время связь А. с неопифагорейскими эпиграфами не сводится к их общей ориентации на Аристотеля, но проявляется и в обращении к собственно пифагорейскому материалу. Так, «физически» трактуя субботу (седьмой день) как «первое рождение света» (fr. 5 Walter = Eus. Pr. Ev. XIII 12, 10), – свет же на самом деле был сотворен Богом в первый день, – А. опирается на пифагорейскую числовую философию, в которой единица рассматривалась как тождественная семерке (ср. Philo. Deus imm. 5–11; Procl. Th. Plat. 5, 14, 10–12). Зачин «Бытия» «и сказал Господь...» перетолковывается им в смысле пифагорейского учения о гласе (*φωνή*), пронизывающем Вселенную (fr. 3 = Eus. Pr. Ev. XIII 12, 3–4). А. выстраивает определенную доксографическую перспективу, в которой преемниками Моисея выступают Пифагор, Сократ, Платон, а также Орфей и перипатетики. Это преемство также находится в согласии с неопифагорейской доксографией.

В своем сочинении А. обильно цитировал греческих поэтов. В его фрагментах сохранилась пифагорейская поэтическая антология, посвященная значению числа 7, а также ранняя редакция орфической поэмы, известной из других источников под названием «Завещание Орфея». Это стихотворение обнаруживает знакомство с Ветхим Заветом, и приведено А. в подтверждение мысли о том, что орфики зависят от иудейского Завета, равно как и о том, что ветхозаветная и орфическая доктрины схожи.

Фрагм.: Fragments from Hellenistic Jewish Authors. Vol. III. Aristobulos. Ed. by C. R. Holladay. Atlanta (Georgia), 1995; Kraus Reggiani C. I frammenti di Aristoboulo, esegeta biblico, – *BollClass* 3, 1982, p. 87–134; Angelino C., Valesini D., Salvaneschi E. (edd.).

I frammenti di Aristobulo, – *Σύγκρισις*. Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso. T. II. Genova, 1982, p. 41–82; *Walter N.* Fragmenta jüdisch-hellenistischen Exegeten – Aristobulos, Demetrios, Aristeas. 1975; *Denis A.* Fragmenta Pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum Judaeorum hellenistarum fragmentis. Leiden, 1970, p. 217–228.

Лит.: *Walter N.* Der Thoraausleger Aristobulos: Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur. B., 1964; *Radice R.* La Filosofia di Aristobulo e I suoi nessi con il «De Mundo». Pref. di A. A. Bos. Mil., 1994; *Матусова Е. Д.* Философская экзегеза Ветхого Завета у Филона Александрийского: истоки и традиция. (Дисс.) М., 2000; *Она же.* Филон Александрийский и греческая доксография, – *ВДИ*, 2001, 1, с. 40–52.

Е. Д. МАТУСОВА

АРИСТОКЛ ИЗ МЕССЕНЫ (Ἀριστοκλῆς ὁ Μεσσηνίος) (2 в. н. э.), представитель поздней *Перипатетической школы*; род. в Мессене на Сицилии. Согласно Суде (Suda, A 3916), был автором сочинений: историко-философское компендия «О философии» в 10 кн. (*Περὶ φιλοσοφίας*), «Кто важнее – Гомер или Платон?» (*Πότερος σπουδαιότερος Ὁμηρος ἢ Πλάτων*), «Руководство по риторике» (*Τέχνη ῥητορικῆ*), «О Сарapisе», «Этика» в 9 кн., – ныне известных только по фрагментам.

Обширные выдержки из главного труда А. «О философии», в котором он написал, по словам лексикографа, «обо всех философах и их учениях» (Suda, A 3916. 3), приводит Евсевий Кесарийский в «Приготовлении к Евангелию». Фрагменты у Евсевия посвящены философии Платона (Pr. Ev. XI 3, 1–9), Аристотеля (XV 2, 1–15), киренаиков (XIV 19, 1–7), эпикурейцев (XIV 21, 1–7), стоиков (XV 14) и, особенно ценные, об учении Пиррона и скептиков (XIV 18, 1–4 = Ruyth., test. 53 Declava Caizzi; XIV 18, 5–30). Кроме Евсевия, некоторые сведения об этом сочинении А. представляют поздние неоплатоники *Иоанн Филопон* и *Асклепий из Тралл*, издавшие каждый под своим именем записи комментария своего учителя неоплатоника *Аммония* к «Введению в арифметику» *Никомаха из Герасы*. Они упоминают о толкованиях понятий «философия» и «софия» из трактата А. «О философии». Так, слово *σοφία* (мудрость) А. полагал производным от *σαφές* (ясный) и *φῶς* (свет) и выделял пять значений слова «мудрость», соответствующих этапам последовательного развития человеческой цивилизации: мудрость это и искусство (техне) добывания необходимой пищи для выживания (после природных катастроф); и искусство строить и вести хозяйство; устраивать государственную жизнь согласно законам – мудрость это и познание природы и ее причин, и, наконец, восхождение к божественному и вечному. София в последнем, пятом значении, это и есть истинная (*κυρίως*) философия, которая «философствует о вечно тождественном бытии» (Ascl. In Introd. arithm. I, 1. 14–43 Tarán; Jo. Philop. In Introd. arithm. I α Noche), см. подробнее: *MORAUX II*, S. 92–123.

Творчество А. отмечено характерным для поздних перипатетиков интересом к Платону и скептикам (ср. *Александр из Дамаска*), а также синтезом риторики и философии в духе «второй софистики». А. традиционно считался одним из учителей *Александра Афродисийского*, но сейчас это мнение пересмотрено (см. подробнее: *Аристотель из Митилены*).

Фрагм.: *Aristoclis Messenii Reliquiae*. Ed. H. Heiland. Diss., Giessen, 1925; *Aristocles of Messene*. Testimonia and Fragments. Ed. by M. L. Chiesara. Oxf., 2002.

Лит.: *Trabucco F.* Il problema di «De philosophia» di Aristocle di Messene et la sua dottrina, – *Acme* 11, 1958, p. 97–150; *Eadem.* La polemica di Aristocle di Messene contro Protagora e Epicuro, – *AAT* 93, 1958–1959, p. 473–515; *Eadem.* La polemica di Aristocle di Messene contro lo scetticismo di Aristippo e i Cirenaici, – *RSF* 15, 1960, p. 115–140; *MORAUX,* *Aristotelismus II*, 1984, S. 83–207.

М. А. СОЛОПОВА

АРИСТОКСЕН (*Ἀριστοξένος*) из Тарента (ок. 370/60 – после 300 до н. э.), философ-перипатетик и ученый, основатель биографического жанра, один из главных в античности авторитетов в теории музыки. Его отец и учитель, музыкант Спинтар, был близок к пифагорейцу *Архиту* из Тарента, учителями А. были также пифагорейцы Ксенофил, Эхекрат и др., ученики *Филолая* и *Эврита*. После пребывания на Пелопоннесе (в Мантинее и Коринфе), уже сложившимся человеком, А. присоединился к аристотелевскому Ликею (основан в 335). После смерти Аристотеля А., вероятно, остался в Ликее, читая здесь лекции по музыке (fr. 62 Wehrli; *Harm.* II, 30–31).

Из огромного числа трудов А. (453), косвенно указывающего на его долгую жизнь, около 30 сохранились во фрагментах и свидетельствах и лишь два почти полностью: «Начала гармоник» (*Ἀρμονικὰ στοιχεῖα*) и «Начала ритмики» (*Ῥυθμικὰ στοιχεῖα*). За исключением теоретических трактатов по музыке, подавляющее большинство дошедших до нас фрагментов принадлежит к сочинением, предназначенным для широкой публики. К центральным для Аристотеля теоретическим предметам – логике, физике, метафизике – А. проявлял еще меньше интереса, чем его товарищ по Ликее *Дикеарх*. Его стремление сохранять дистанцию от любых авторитетов сказалось, например, в том, что в учении о душе он отвергал взгляды Аристотеля, разделяя пифагорейскую теорию, согласно которой душа есть «гармония» телесных элементов и потому смертна (fr. 118–121).

В основанном им вместе с Дикеархом жанре биографии, соединившем в себе черты исторического и литературного жанра, проявились скорее его личные, чем философские пристрастия. Биографии Пифагора и Архита рисуют идеализированный образ философов, ученых и политиков, живших в согласии со своими этическими принципами. Биографии Сократа и Платона, напротив, носят резко критический характер и полны скандальных подробностей, включая обвинения Платона в прихлебательстве и плагиате (fr. 62, 67). При этом «Пифагорейские изречения» А. содержат множество этических принципов и идей, заимствованных им у Платона, например, о педагогическом значении законов и государственных установлений, призванных обуздывать человеческие влечения (fr. 33–41). Здесь сказалась идущая от Академии и развитая Аристотелем тенденция видеть в пифагорейцах философских предшественников Платона. В трудах «О Пифагоре и его учениках» и «О пифагорейской жизни» А. стремился представить эту школу в максимально благоприятном свете, иногда вопреки традиции (так, он утверждал, что Пифагор ел и мясо, и бобы) и почти всегда – вопреки Аристотелю, который игнорировал Пифагора-философа, а в своей книге «О пифагорейцах» (fr. 191–196 Rose) рисовал их суеверными ритуалистами. Рационалистическая трактовка А. пифагорейской традиции опиралась на его знакомство с учениками Филолая и Архита и в целом верно отражала реалии пифагорейства рубежа 5–4 вв. В его трудах, посвященных законодательству и воспитанию («Воспитательные законы», «Политические зако-

нь», («О нравах мантинейцев» и др.), также ощущается влияние пифагорейства и платонизма.

Несмотря на апологетический характер трудов о пифагорейской школе, в главной для А. области, музыковедении, он решительно рвет с математической гармоникой пифагорейцев, обвиняя их в том, что, противореча явлениям (*φαινόμενα*), они отклоняют чувственные восприятия как неточные и вводят в гармонику соотношения чисел и скоростей. А. основывает свой анализ музыки на субъективном восприятии тонов человеческим слухом и его способности ощущать разницу в высоте звука. Опираясь на качественный подход Аристотеля к явлениям природы и используя его эмпирико-описательный метод, А. разрабатывает новую теорию музыки. Она включала в себя гармонику, ритмику, метрику и учение о музыкальных инструментах (каждому из этих разделов он посвятил ряд специальных работ) и охватывала, в отличие от пифагорейской, все значимые музыкальные явления. Оставаясь непревзойденной до конца античности, она породила своих последователей, «аристоксеновцев», споривших с приверженцами пифагорейской теории, и легла в основу большинства музыкально-теоретических трактатов древности.

А. в целом принимал идущее от пифагорейцев учение о педагогическом и терапевтическом воздействии музыки и, по свидетельству Теофраста, сам лечил музыкой душевные болезни (fr. 6). Подобно Платону и Аристотелю, он предпочитал простоту старой музыки разнообразию нового стиля, зародившегося в сер. 5 в. до н. э., однако его консерватизм более умерен, чем у Платона, и носит профессионально-эстетический, а не только этико-педагогический характер.

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule II. Aristoxenos. Basel, 1967²; *Aristoxeni Elementa harmonica*. Ed. R. Da Rios. R., 1954; *Aristoxenus. Elementa rhythmica*. Ed. L. Pearson. Oxf., 1990; *Barker A. Greek musical writings*. Vol. 2. Camb., 1989 (англ. пер. музыкальных трудов).

Лит.: *Laloy L. Aristoxène de Tarente, disciple d'Aristote*. P., 1904; *Mewaldt J. De Aristoxeni Pythagoricis sententiis et Vita Pythagorica*. B., 1904; *Wehrli F. Aristoxenos*, – RE Suppl. 11, 1968, S. 336–343; *Barker A. Music and perception: a study in Aristoxenos*, – JHS 98, 1978, p. 9–16; *Bélis A. Aristoxène de Tarente et Aristote: le traité d'harmonique*. P., 1986; *Visconti A. Aristossenno di Taranto. Biografia e formazione spirituale*. Nap., 1999; *Герцман Е. В. Античное музыкальное мышление*. Л., 1986.

Л. Я. ЖМУДЬ

АРИСТОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (*Ἀρίστων ὁ Ἀλεξανδρεὺς*) (1-я пол. 1 в. до н. э.), философ-перипатетик, автор одного из первых комментариев на «Категории» Аристотеля (см. *Аристотеля комментаторы*).

А. сначала был слушателем Антиоха и Ариста Аскалонских (ок. 87/6), затем, как и его соотечественник Дион Александрийский, «стал перипатетиком, отступивши от Академии» (IАНерс. col. 35, p. 110.2–112.16 Mekler). Из Академии в Перипат перешел также *Кратипп* из Пергама, с которым А. был дружен (Ibid.). Согласно Элиану, А. был учителем Цезаря, а Кратипп – Помпея, которым они преподавали искусство «править наилучшим образом» (*καλῶς ἄρχειν*, Aelian. Var. hist. VII 21).

Симпликий в своем комментарии на «Категории» упоминает А. вместе с Бозотом, Андроником, Евдором и Афинодором в числе «самых древних комментаторов» (In Cat. 159, 32 Kalbfleisch), цитирует его мнение по поводу

истолкования категории *πρός τι* (отношение) у Аристотеля и несколько раз упоминает о нем в других местах. Единственная пространная цитата, приводимая Симпликием, касается трудности применения категории «отношение» к такой сущности, как космос. А. указывает (In Cat. 188, 31–36), что если об отношении говорится всякий раз как об отношении к другому, существующему самостоятельно, напр., отношение отца и сына, то трудность в том, что в космосе нет ничего к нему безотносительного (ибо вне космоса ничего другого нет). По этому рассуждению у А. выходило, что к космосу нельзя применять категорию «отношение». Между тем категория отношение к космосу применима, «ибо как перо это перо пернатого, так и сущее в космосе есть сущее космичное, а на земле – земное, в воздухе – воздушное». Симпликий приводит мнение А. как пример неверного рассуждения, указывая, что А. ошибочно принял первую посылку о том, что категория *πρός τι* всегда должна в речи «обособлять и отрывать» от другого; и пример с космосом на самом деле описывает случай отношения целого и части, которая не может рассматриваться в отрыве от целого, хотя безусловно соотносена с ним. На основании свидетельства Симпликия невозможно установить, комментировал ли А. весь текст «Категорий» или отдельные фрагменты.

В тексте латинского трактата «Об истолковании», дошедшего до нас под именем *Апулея* из Мадавры (Apulei Opera III, De Philosophia libri, rec. P. Thomas, 1908, 176–194), А. представлен как разработчик теории силлогизма: А. и некоторые «младшие перипатетики» вывели пять новых модусов силлогизма, три по первой фигуре и два по второй, обращая общеутвердительные (отрицательные) посылки в частноутвердительные (отрицательные), подробнее см.: MORAUX I, S. 186–191, – по-видимому, используя логические сочинения Теофраста.

Грилли высказал предположение (Grilli 1971), что цитата из соч. Порфирия «О способностях души», посвященная двум способностям души воспринимать (*ἀντιληπτικῆν δυνάμιν*) – с помощью органов чувств и без них, содержит фрагмент рассуждения перипатетика А. (см. текст Порфирия у Stob. I 49, 24, p. 347, 19–349, 17 Wachsm.).

Лит.: Mariotti I. (ed.). Aristone d' Alessandria, Edizione e interpretazione. Bologna, 1966; Grilli A. Un frammento d' Aristone Alessandrino in Porfirio, – GIF 23, 1971, p. 292–307; MORAUX, Aristotelismus I, 1973, S. 181–193.

М. А. СОЛОПОВА

АРИСТОН КЕОССКИЙ (*Ἀρίστων ὁ Κεῖος*) (2-я пол. 3 в. до н. э.), философ-перипатетик, глава Ликея после *Ликона* из *Троады* (ум. в 38 ол. = 227/6–225/4 до н. э.). Был родом из г. Юлида на о. Кеос. Поскольку сведения об А. Кеосском эллинистические авторы часто относили к стоику *Аристону Хиосскому*, и наоборот, представляет затруднение как установление биографических деталей, так и атрибуция его сочинений. Из 24 фрагментов А. (по изданию Wehrli, Die Schule VI, S. 32–44), две трети содержат упоминание об «Аристоне», без дальнейших пояснений. Географ Страбон (Strab. X 5, 6 = fr. 11 Wehrli) сообщает, что А. был последователем *Биона Борисфенита*, что на самом деле следует отнести к стоику А. Хиосскому.

Философское наследие А., ставшего схолархом уже угасающего Перипата, составили историко-философские сочинения в жанре биографии

и научно-популярные труды по этике. По-видимому, в некоторых из своих текстов А. уделил внимание полемике со стоиками. Цицерон (*De fin.* V, 5, 13 = fr. 10) отзываясь об А. как «писателе изящном и изысканном», в котором, однако, не доставало «весомости» (*gravitas*) большого философа. Он также упоминает о «множестве» сочинений А., не приводя их названий (по Цицерону, авторитетом они не пользовались).

Диоген Лаэртий, приводя список из 14 сочинений стоика А. Хиосского, отмечает, что их автором *Панетий* и Сосикрат Родосский считали перипатетика А., за исключением писем (*D. L.* VII, 163). Некоторые упомянутые в списке А. Хиосского сочинения («Протрептик», «Беседы о любви»), возможно, действительно были сочинениями перипатетика А. (*Tsekourakis* 1980). Из других источников известно о его соч. «О старости» (*Cic. Cato* 1, 3 – впрочем, атрибуция дискуссионна, см. *Ranocchia* 2003), «О лестии», «Записки о тщеславии», написанных в русле традиции «Характеров» *Теофраста*, а также о составленных им биографиях Гераклита, Сократа, Эпикура, схолархов Ликия: Ликона, Стратона из Лампсака, а также, вероятно, Теофраста и Аристотеля; в биографиях перипатетиков А. воспроизвел содержание их завещаний.

О том, что А. был автором и других произведений, свидетельствуют находки папирусных текстов эпикурейца Филодема из Гадары (соч. «О пороках», *RNerc.* 1008). Филодем цитирует и пересказывает содержание трактата А. «Об избавлении от высокомерия» (*Περὶ τοῦ κουφίσειν ὑπερηφανίας*). У А. речь идет о высокомерии тех, кому благоволила судьба (*τύχη*); он подразделяет порок высокомерия на несколько подвидов (самонадеянность, суровость, всезнайство, чванство, ирония, презрительность), и в качестве иллюстрации приводит образы известных философов, – иронией, в частности, отличалось поведение Сократа.

Фрагм.: WEHRLI, *Die Schule VI. Lykon und Ariston von Keos*, 1969², S. 27–44; *Fortenbaugh W. W., White S.* (edd.). *Aristo of Ceus. Text, Translation and Discussion* (RUSCH, XIII). N. Bruns.; L., 2006 (text and tr.: p. 1–178).

Лит.: *Mayer A.* Aristonstudien. [Philologus Supplbd. XI]. B., 1910, S. 483–610; *Jensen C.* Ariston von Keos bei Philodem, – *Hermes* 46, 1911, p. 393–406; *Gallavotti C.* Teofrasto e Aristone. Per la genesi dei caratteri teofrastei, – *RFIC* 5, 1927, 468–479; *Knögel W.* Der Peripatetiker Ariston von Keos bei Philodem. Lpz., 1933; *Düring I.* Ariston or Hermippus? – *ClassMed* 17, 1956, p. 11–21; *Lancia M.* Aristone di Ceo e Bione di Boristene, – *Elenchos* 1, 1980, p. 276–291; *Tsekourakis D.* Zwei Probleme der Aristonfrage, – *RhM* 123, 1980, S. 238–257; *Ranocchia G.* Aristo Ceus o Aristo Chius? Postilla al problema testuale di Cic. Cato Maior 3, – *Elenchos* 24. 1, 2003, p. 115–122; *Hahn D.* In Search of Aristo of Ceos; *Dorandi T.* I frammenti papiracei di Aristone di Ceo; *Ranocchia G.* L'Autore del *Περὶ τοῦ κουφίσειν ὑπερηφανίας*; *Vogt S.* Characters in Aristo; *Voula Tsouna.* Aristo on Blends of Arrogance, et al., – *Fortenbaugh W. W., White S.* (edd.). *Aristo of Ceus. Text, Translation and Discussion* (RUSCH, XIII). N. Bruns.; L., 2006, p. 179–359.

М. А. СОЛОПОВА

АРИСТОН ХИОССКИЙ (*Ἀρίστων ὁ Χῖος*) (1-я пол. 3 в. до н. э.), ученик *Зенона Китийского*, один из самых оригинальных представителей Древней Стои.

А. учился у Зенона вместе с *Клеанфом*, впоследствии некоторое время слушал платоника *Полемона*, а затем, вероятно, попытался открыть собственную школу и читал лекции в Киносарге (SVF I 333 = *D. L.* VII 160 сл.;

ср. 171); при А. сложился кружок последователей («аристоновцы» – VII 161; Athen. VII 281cd): Мильгиад, Дифил, астроном и географ Эратосфен Киренский и Аполлофан.

Среди по меньшей мере 16 известных сочинений А. (см. фр. 333; сравнительно немногочисленные фрагменты по большей части не соотносятся с конкретными трактатами) концептуально важными были, по-видимому, «Об учении Зенона» (*Περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων*), «Рассуждения» (*Διάλογοι*), «Беседы о мудрости» (*Περὶ σοφίας διατριβαί*) в 7-ми кн., «Чтения» (*Σχολαί*) в 6-ти кн., «Против диалектиков» (*Πρὸς τοὺς διαλεκτικούς*) в 3-х кн. Однако чаще всего цитируются «Уподобления» (*Ὀμοιώματα*), – сборник суждений и изречений разнообразного содержания (ок. 20 фрагментов, в основном у Стобея). Панетий считал (ошибочно), что А. принадлежат только «Письма» (или «Письма к Клеанфу») в 4-х кн.

Новизна позиции А. по сравнению с общешкольной состояла в стремлении ограничить философию только сферой морали. Физику и логику А. объявил ненужными (вероятно, под влиянием сократической – в частности, кинической – традиции и Полемона): логика нас «не касается», ибо не способствует исправлению жизни, физика – «выше нас», ее предмет непознаваем и не приносит нам никакой пользы (fr. 351–353). Однако, несомненно, что А. интересовался теорией познания и логикой (ср. D. L. VII 162; Eus. Pr. Ev. XV 62, 7), известны сочинения А. неэтического характера («Против возражений Алексины», «Записки об ошибках суждения» и др.). Кроме того, он разработал отличавшуюся от учения Зенона психологию: душа состоит из двух частей (вместо восьми), – разумной (ведущее начало) и чувственно-воспринимающей, которая объединяет все неразумные способности (fr. 377 = Porph. ap. Stob. I 49, 24).

Ограничив свою доктрину этикой, А. утверждал, что все лежащее «между» добродетелью и пороком безразлично во всех отношениях и не может быть поделено на предпочитаемое и непредпочитаемое по природе (D. L. VII 160; Cic. De fin. II 43; IV 79; V 73; Acad. II 130 и др.), поскольку предпочтение (*πρόκρισις*) основывается не на естественных свойствах вещей, а на ситуативных обстоятельствах: «здоровье не всегда предпочтительно, а болезнь не всегда не предпочтительна» (Sext. Adv. math. XI 67; Cic. De fin. II 43); и родины «по природе» не бывает (см. Plut. De exil. 5, 600 e), – этим последним тезисом А., вероятно, обосновывал типичный для учения Стои космополитизм. Объявив конечной целью безразличное отношение к вещам, безразличным для добродетели, А. ввел собственный термин *ἀδιαφορία*, «безразличие» (fr. 360, 362 = Cic. Acad. II 130).

Добродетель (знание блага и зла) А. считал единственным благом, единой по сути и получающей различные названия в зависимости от областей своего применения (Galen. PNP VII 2). Различие между А. и Зеноном в понимании добродетели вряд ли было принципиальным, но А. заметно акцентировал ситуативный момент проявления видов добродетели, утверждая, что они являются лишь различными состояниями (*σχέσεις*) одной единственной добродетели (Plut. St. rep. 8, 1034d). Т. обр., А. гипертрофировал одну тенденцию школьной этики (только благо может служить объектом нравственного целеполагания), но совершенно пренебрег другой и не менее важной – желанием выводить само стремление к благу из естественных природных задатков.

Строго формальный подход делал паренетическую часть этики ненужной (в лучшем случае А. признавал за ней педагогическое значение – Sen. Ep. 89, 13; Sext. Adv. math. VII 12), – при этом А. все же считал необходимым «упражнение», *ἄσκησις*, ср. fr. 370 = Clem. Strom. II 20, 108: для преодоления «четвероструния» (*τετράχορδοι*), образуемого наслаждением, скорбью, страхом и вожделением, «нужно много упражняться в добродетели и много бороться».

Позиция А. немедленно подверглась внутришкольной критике: *Персей* выступил против концепции «безразличия» (D. L. VII 162), а Хрисипп написал полемическое сочинение против понимания добродетели у А. (Galen. PNH VII 2). Хотя отрицание практической этики резко отличает позицию А. от моралистической платформы Поздней Стои, абсолютизация этики в его учении стала первым концептуальным выражением основной тенденции развития стоической доктрины.

Фрагм.: SVF I 333–403; рус. пер.: Столяров, Фрагменты, I, с. 116–139.

Лит.: Festa N. Studi critici sullo stoicismo: Aristone, – *Archivio di Filosofia* 3, 1933, p. 72–94; Gottschalk H. B. Varro and Ariston of Chios, – *Mnemosyne* 33, 1980, p. 359–362; Moreau J. Ariston et le Stoïcisme, – *REA* 50, 1948: 27–48; Tsekourakis D. Zwei Probleme der Aristonfrage, – *RhM* 123, 1980: 238–257; Ioppolo A. M. Aristone di Chio e lo stoicismo antico. Nap., 1981; Schofield M. Ariston of Chios and the unity of virtue, – *AncPhil* 4, 1984, p. 83–95; Porter J. I. The Philosophy of Aristo of Chios, – *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*. Ed. B. Branham, M.-O. Goulet-Caze. Berk., 1997, p. 156–189.

А. А. СТОЛЯРОВ

АРИСТОТЕЛИЗМ 1) в узком смысле – учение последователей Аристотеля (не совпадает с понятием *Перипатетической школы*, т. к. древние перипатетики после *Теофраста* до 1 в. до н. э. по существу никак не связаны с аристотелизмом); 2) в более широком смысле об аристотелизме говорят применительно к истории истолкования, распространения, переводов и влияния сочинений Аристотеля, а также в связи с усвоением учения Аристотеля в различных средневековых теологических традициях. Термин «аристотелизм» – новоевропейского происхождения, однако греческий глагол *ἀριστοτελίζειν* («аристотелизировать») впервые встречается у Страбона (Strab. XIII 1, 54) применительно к возрождению аристотелизма в 1 в. до н. э. Об истории античного греческого аристотелизма см. *Перипатетическая школа и Аристотеля комментаторы*.

Ранняя восточная патристика отталкивается от неоплатонизма и свободна от влияния Аристотеля за исключением Немесия Эмесского и Иоанна Филопона. Осуждая ересь Евномия, Василий Великий, Григорий Нисский и Феодорит усматривают ее корни в аристотелевской силлогистике. Проникновение понятийного аппарата и терминологии Аристотеля в христианскую теологию происходит в соч. Леонтия Византийского (ок. 475 – ок. 543), от которого в этом отношении зависит Максим Исповедник. Сочинения о животных используются в традиции «Шестодневов» (начиная с «Шестоднева» Василия Великого). Официальное признание (в качестве «служанки теологии») логика Аристотеля получает в «Диалектике» Иоанна Дамаскина. Оживление комментаторской традиции в 11 в. связано с деятельностью платоника Михаила Пселла и его учеников Михаила Эфесского и Иоанна Итала. Дальнейшая традиция комментирования представлена

Феодором Продромом и Иоанном Цецисом (12 в.), Никифором Влеммидом (13 в., его аристотелевские учебники логики и физики получили в Византии широкое распространение), Георгием Пахимером («Сокращенный очерк аристотелевской философии»), Мануилом Холоболом (преподавал в Константинопольской школе с 1267), Феодором Метохитом (ум. 1332) и др. Полемика между Плифоном («О различиях платоновской и аристотелевской философии», ок. 1439), отвергавшим не только аввероистический и томистский аристотелизм, но и аристотелизм как таковой, и Георгием Схоларием (Геннадием, «Против Плифоновых апорий, касающихся Аристотеля»), защитником томистского аристотелизма, предвосхищает борьбу «платоников и аристотеликов» в Италии в 15 в. Самый значительный памятник византийского аристотелизма – сотни рукописей сочинений Аристотеля (древнейшие – 9–10 вв.), сохранившие для нас *Corpus Aristotelicum*.

Сирийский аристотелизм послужил связующим звеном между греческим и арабским аристотелизмом. Логические сочинения Аристотеля (гл. обр. «Категории», «Герменевтика» и «Первая Аналитика») и «Введение» Порфирия были усвоены сирийскими несторианами для целей теологии, гомилетики и апологетики. Традицию открывает Ива, епископ Эдесский с 435, его современники Куми и Проб, преподаватели Эдесской теологической школы, впервые перевели на сирийский язык части «Органона» и «Исагога» Порфирия. После закрытия Эдесской школы имп. Зеноном (489) несториане переселились в Персию, логические сочинения Аристотеля продолжали изучаться в теологической школе в Нисибине. Сиро-монофизитская традиция перевода и комментирования Аристотеля на сирийский язык связана с именами Иоанна бар Афтони (ум. 558), Севера Себохта (ум. 667), Иакова Эдесского (ок. 633–708), епископа Георгия (ум. 724) и католикоса Хейнан-ишо I. Крупнейший представитель сирийской учености того времени – Сергей, архиятр («главный врач») г. Решайн в Месопотамии (ученик Иоанна Филопона), переводчик Галена и Аристотеля и автор оригинальных логических трактатов (ум. 536).

Первые переводы Аристотеля на арабский язык (с сирийского) были сделаны сирийскими врачами из Гундишапура, приглашенными Аббасидами в Багдад в кон. 8 в. в качестве лейб-медиков. Переводческое дело упрочилось с утверждением халифом аль-Мамуном в 832 в Багдаде «Дома мудрости». Самыми выдающимися переводчиками Аристотеля в 9–10 вв. были несторианин Хунайн ибн Исхак (ум. 877) и его сын Исхак ибн Хунайн (ум. 910 или 911). Крупнейшими представителями аристотелизма в арабском мире были Кинди, Рази, Фараби, Ибн Сина, Ибн Баджа, Ибн Туфайль, Ибн Рушд. Противником аристотелизм был Газали, который написал «Ниспровержение философов», но предпослал ему другое соч. – «Стремление философов», где излагалась аристотелевская система (логика, метафизика и физика); однако именно это сочинение, переведенное в сер. 12 в. Домиником Гундисальви в Толедо на латинский язык, стало на латинском Западе одним из самых популярных учебников аристотелизма. Арабы восприняли А. из позднеантичной (неоплатонической) традиции, что наложило печать на арабский образ Аристотеля; ср. особенно неоплатонизированный аристотелизм у Кинди и идеи эманации и провидения у Ибн Сины. Подлинной признавалась «*Теология Аристотеля*» – извлечение из «*Эннеад*» Плотина. В то же время арабский А. оказался более тесно связанным с конкретными науками – медициной, астрономией, математикой, и его

в меньшей степени стремились приноровить к букве Корана, чем на Западе – к Библии: Фараби и Ибн Сина, не говоря уже об Ибн Рушде, прямо учили о вечности мира.

В средневековой европейской философии об аристотелизме можно говорить с сер. 12 в. – начиная с «Возвышенной веры» (1161, на араб. яз.) Авраама бен Давида из Толедо, сочинения, направленного против неоплатонического направления Ибн Гебироля. Наиболее значительная попытка создания «еврейской схоластики» – синтеза иудаизма и аристотелизма – принадлежит Маймониду, «Путеводитель блуждающих» которого был переведен на латинский язык по заказу Фридриха II и использовался уже Вильгельмом Овернским. Учение Аристотеля о вечности мира уступает в еврейской философии место библейскому креационизму, однако в познании подлунного мира Аристотель наделяется непререкаемым авторитетом. В 13–14 вв. философия арабских аристотеликов распространяется в иудейской среде в Испании и Провансе (многочисленные переводы с арабского на еврейский язык, сопровождаемые комментариями). Крупнейшим комментатором парафраз и комм. Ибн Рушда был Леви бен Герсон (1288–1344), отрицавший, в частности, творение из ничего.

До 12 в. единственным сочинением Аристотеля, известным на латинском Западе, были «Категории» и «Герменевтика» в лат. переводе Боэция, которые вместе с комментариями Боэция и переводом «Введения» Порфирия составляли т. н. старую логику (*logica vetus*). К сер. 12 в. был хорошо известен весь «Органон» (его остальные книги получили название «новой логики» – *logica nova*), главным образом благодаря Шартрской школе. Переводы с арабского языка (при дворе епископа Раймунда в Толедо) и непосредственно с греческого языка (особенно в Палермо, при дворе норманнских королей) осуществлялись параллельно, причем, как показали исследования последних десятилетий, доля ранних переводов с греческого языка в целом больше, чем переводов с арабского языка. Самые ранние переводы с греческого языка принадлежат Якову Венецианскому (1128) и архидиакону Катании Генриху Аристиппу (ум. 1162), выдающимися переводчиками с араб. яз. были Герард Кремонский (ум. 1187 в Толедо) и Михаил Скот (первые десятилетия 13 в.); одним из самых плодотворных переводчиков с греч. яз. во 2-й пол. 13 в. был доминиканец Вильям из Мербеке. Распространению естественно-научных идей способствовали врачи и натуралисты (Даниил из Морлея, «О природе горного и дольного», 1175–85; Альфред Англичанин, «О движении сердца», комментарий к «Метеорологии», ок. 1200; Петр Испанский, 13 в.). В «Похвалах божественной мудрости» Александра Некама (ум. 1217) Аристотель уже «учитель Афин, вождь, глава, слава Вселенной». Самым выдающимся английским аристотеликом рубежа 12–13 вв. был Роберт Гроссетест, переведший с греческого языка значительную часть «О небе» и комментарий Симпликия к этому трактату, всю «Никомахову этику» с комментариями и написавший комментарий ко «Второй Аналитике» и «Физике». В Оксфордский и Парижский университеты аристотелизм проникает в нач. 13 в., причем в Париже он подвергался многочисленным запретам (1209, 1215, 1231, 1263), касающимся гл. обр. сочинений по физике и метафизике. В 1255 факультет искусств в Париже предписывает изучение всех сочинений Аристотеля. Широкое проникновение аристотелизма в католическую теологию (и христианизация учения Аристотеля) связано с деятельностью доминиканцев Альберта

Великого и Фомы Аквинского, которая наталкивалась на сопротивление как со стороны францисканцев, державшихся старой платоническо-августинианской традиции, так и со стороны авероизма (Сигер Брабантский). С запретами 13 в. контрастируют статуты 1366, требующие от лиценциата факультета искусств знания не только логических, но и естественно-научных сочинений Аристотеля и «Метафизики», а от магистра этого факультета — знания «Этики» и первых трех книг «Метеорологии». В 14 в. получает распространение новый жанр комментария — «вопросы» по поводу аристотелевских проблем, ответы на которые подчас содержали оригинальные взгляды комментатора (напр., «Вопросы» Жана Буридана к «Политике»). В 14 в. появляются и первые переводы Аристотеля на новоевропейские языки (Николай Орем).

В эпоху Возрождения уровень текстологии, истолкования и переводов Аристотеля значительно возрастает, особенно благодаря переселению в Италию таких ученых греков, как Мануил Хрисофор (1355–1415), учеником которого был Л. Бруни, Иоанн Аргиропул (1417–1473), Феодор Газа (1400–1475), Георгий Трапезундский (1396–1486) и кардинал Виссарион (1403–1472). Сочинения Аристотеля начинают печататься, причем, согласно Сартону, среди научных изданий 15 в. они занимают по количеству глав (98) 2-е место после сочинений Альберта Великого (151). 1-е полное изд. в лат. пер. выходит в Падуе в 1472–1474, греч. («Альдина») — в Венеции в 1495–1498. Борьба против схоластического и арабского аристотелизма (оба зачисляются в категорию «варварского») сопровождается стремлением к восстановлению «подлинного» Аристотеля. Философская жизнь 15–16 вв. сосредоточена вокруг оппозиции Платон — Аристотель (ср. полемику Георгия Трапезундского с Виссарионом и др.). Флорентийские платоники (Фичино, Пико делла Мирандола) продолжают неоплатоническую традицию «согласования», рассматривая аристотелизм как «подготовку» к платонизму. Оплотом авероистического аристотелизма остаются в 15–16 вв. сев.-итальянские города, прежде всего Болонья и Падуя. Знакомство с новооткрытым комментарием Александра Афродисийского к «О душе» породило в 16 в. долготелный спор между «александристами» (Помпонацци, Я. Дзабарелла), утверждавшими смертность человеческой души, и «аверроистами», модифицировавшими учение о «единстве интеллекта» в духе неоплатонического толкования Симпликия.

Рукописи Аристотеля и средневековые переводы: *Morax P., Harlfinger D., Wiesner J.* Die griechischen Manuscripte des Aristoteles. Bd. 1. В.; N. Y., 1976; большую часть сохранившихся араб. пер. издал Abdurrahman Badawi в Каире, в т. ч. «Органон» (1948), «Риторику» (1959), «Поэтику» (1958), «О душе», «О небе» и «Метеорологию» (1960); *Tkatsch J.* Die arabische Übersetzung der Poetik des Aristoteles und die Grundlage der Kritik des griechischen Textes. Bd. 1–2. W.; Lpz., 1928–1932; *Steinschneider M.* Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. Graz, 1956; Aristoteles Latinus. Bruges; P., 1952 — (Corpus philosophorum medii aevi); Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum. Louvain, 1957—.

Лит.: *Düring I.* Von Aristoteles bis Leibniz, — *A&A* 4, 1954, S. 118–154; визант. А: *Oehler K.* Aristotle in Byzantium, — *GRBS* 5, 1964, p. 133–146; *Morax P.* D' Aristote à Bessarion. Trois exposer sur l'histoire et la transmission de l'aristotélisme grec. Québec, 1970; араб. А.: *Badawi A.* La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. P., 1968; *Opelt I.* Griechische Philosophie bei den Arabern. Münch., 1970; *Letting P.* Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World, with an Edition of the Unpublished Parts of Ibn Bajja's Commentary on the Physics. Leiden, 1994; *Idem.* Aristotle's Meteorology and its reception

in the Arab world, with an edition and translation of Ibn Suwar's Treatise on meteorological phenomena and Ibn Bajja's Commentary on the meteorology. Leiden; Boston; Köln, 1999; зап.-европ. А.: *Steenberghen F. van*. Aristote en Occident. Louvain, 1946; *Idem*. La philosophie au 13 siecle. Louvain; P. 1966; *Bloch E.* Avicenna und die Aristotelische Linke. В., 1952; *Platon et Aristote à la Renaissance*, 16 Colloque international de Tours. P., 1976; *Lohr Ch. H.* Commentateurs d'Aristote au moyen-age Latin. Bibliographie de la litterature secondaire recente. Frib. u. a., 1988; *Sorabji R.* (ed.). Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence. L., 1990; Renaissance Readings of the «Corpus Aristotelicum». Сph., 2001; *Зубов В. П.* Аристотель. М., 1963, с. 194–349 (общий очерк А. и подробная библиография).

А. В. ЛЕБЕДЕВ

АРИСТОТЕЛЬ ИЗ МИТИЛЕНА (*Ἀριστοτέλης ὁ Μιτυληναῖος*) (2-я пол. 2 в. н. э.), философ-перипатетик, учитель *Александра Афродисийского*. Об А. упоминает *Гален* как об одном из наиболее влиятельных перипатетиков (*Galen. De consuet.* 11, 4–12, 12 Müller, трактат Галена датируется ок. 180 н. э.). Вероятно, к учению А. восходит пассаж о «внешнем уме» (*νοῦς ἕξωθεν*) из 2-й книги «О душе» *Александра Афродисийского* (*Alex. De animant.* 110, 4–112, 5 Bruns), ранее приписываемый *Аристотелю из Мессены*.

Возможно, А. комментировал «О небе» Аристотеля, что предполагается на основании большой цитаты из комментария *Александра Афродисийского* (apud Simpl. In De Caelo 153, 19–154, 5). Цитата содержит доказательство того, что круговому движению не противоположно никакое другое, с упоминаем «А., учителя *Александра*». А. был известен как комментатор, во всяком случае, так его называет неоплатоник Сириан (*Syrian. In Met.* 100, 6: *ὁ νεώτερος Ἀριστοτέλης ὁ ἐξηγητὴς τοῦ φιλοσόφου Ἀριστοτέλους*). Возможно, он комментировал «Метафизику», поскольку и *Александр Афродисийский* упоминает мнение А. в комментарии на «Метафизику» (считается, что под «нашим Аристотелем» надо понимать А., см. *Alex. In Met.* 166, 19–20).

Лит.: *MORAUX*, Aristotelismus II, 1984, S. 399–405; *Idem*. Ein neues Zeugnis über Aristoteles, den Lehrer Alexanders von Aphrodisias, – *AGPh* 67, 1985, S. 266–269; *Accatino P.* Alessandro di Afrosidia e Aristotele di Mitilene, – *Elenchos* 6, 1985, S. 67–74.

М. А. СОЛОПОВА

АРИСТОТЕЛЬ СТАГИРИТ (*Ἀριστοτέλης Σταγειρίτης*) (384, Стагира в Халкидике – 322 до н. э., Халкида на Эвбее), др.-греч. философ и ученый-энциклопедист, ученик *Платона*, основатель *Перипатетической школы*.

Биография. Жизнь А. распадается на четыре основных периода: детские годы в Македонии (384–367), 1-й Афинский период (367–347), годы странствий (347–335) и 2-й Афинский период (335–323). А. родился в г. Стагира (отсюда «Стагирит») на п-ове Халкидика в Сев. Греции. Его отец Никомах происходил из рода Асклепиадов (потомков Асклепия, покровителя греческих медиков) и был придворным врачом македонского царя Аминты II, отца Филиппа II и деда *Александра Македонского*. Его мать Фестиди, также из рода Асклепиадов, происходила из г. Халкида на о. Эвбея, где у нее было наследственное имение. Асклепиадовские корни определили интерес А. к биологии и миру природы (а также эмпирические тенденции в его философском методе), а придворные связи отца – во многом его будущую судьбу,

круг знакомств и интерес к политике. Детские годы он, вероятно, провел в кругу аристократических сверстников в резиденции македонских царей в Пелле. Рано осиротев, А. в 17 лет (367 до н. э.) был отправлен своим опекуном Проксеном из Атарнея для учебы в Афины; там он становится членом Платоновской *Академии*, в которой остается в течение 20 лет до смерти Платона в 347. Платон, по преданию, выделял А. среди других учеников, именуя его «умом» аудитории, и в то же время иронически называл жилище А. в Академии «домом читателя»: А. собрал одну из лучших научных библиотек своего времени, тогда как сам Платон предпочитал живой диалог книжной учености. После смерти Платона главой Академии становится его племянник *Спевсипп*; А. вместе с *Ксенократом* покидают Афины и отправляются в Троаду в Мал. Азии, где симпатизирующий Академии Гермий, тиран Атарнея, поселяет их в г. Асс. Там А. женится на родственнице Гермия Пифиаде, которая родила ему дочь. После смерти Пифиады спутницей А. стала Герпиллида, мать его сына Никомаха. В 344 А. перебирается из Троады в Митилену на о. Лесбос, где его преданным учеником и другом становится *Теофраст из Митилены*. Фауна Троады и Лесбоса нашла отражение в биологических сочинениях А. В 343 по приглашению Филиппа II А. возвращается в Македонию и становится в Пелле наставником молодого принца Александра до 340. В 335 приезжает в Афины и основывает собственную философскую школу, известную как Ликей (по названию рощи Аполлона Ликейского и одноименного гимназия) или Перипатос («крытая галерея», в которой А. читал лекции, упоминается в завещании Теофраста) – см. *Перипатетическая школа*. В 323, когда смерть Александра Македонского вызывает взрыв антимакедонских настроений в Афинах, известный своими связями с македонским двором А. вынужден бежать в имение своей матери в Халкиде, где и умирает в 322 от болезни желудка в возрасте 62 лет.

Сочинения. Подлинные сочинения А. распадаются на три класса: 1) опубликованные при жизни и литературно обработанные (т. н. экзотерические, т. е. научно-популярные), главным образом диалоги; 2) всевозможные собрания материалов и выписок – эмпирическая база теоретических трактатов; 3) т. н. экзотерические сочинения – научные трактаты («прагматики»), часто в форме «лекторских конспектов» (при жизни А. не публиковались, вплоть до 1 в. до н. э. были мало известны). Все дошедшие до нас подлинные сочинения А. (*Corpus Aristotelicum* – свод, сохранившийся в византийских рукописях под именем А., включает также 15 неподлинных сочинений) принадлежат к 3-му классу (кроме «Афинской политики»), сочинения первых двух классов (и, судя по античным каталогам, часть сочинений 3-го класса) утрачены. О диалогах дают некоторое представление фрагменты – цитаты у позднейших авторов (см. *Aristotelis Opera III. Librorum deperditorum fragmenta. Collegit Olof Gigon. Oxf., 1987*; см. также издания V. Rose, 1886³; W. D. Ross, 1955).

Проблема относительной хронологии сочинений А. тесно переплетена с проблемой эволюции философских взглядов А. Согласно генетической концепции немецкого ученого В. Йегера (1923), в академический период А. был ортодоксальным платоником, признававшим «отдельность» идей; только после смерти Платона, пережив мировоззренческий кризис, он подверг критике теорию идей и затем до конца жизни эволюционировал в сторону естественнонаучного эмпиризма. Соответственно Йегер и его школа

датировали сочинения А. по степени «удаленности» от платонизма. Теория Йегера, предопределившая пути развития аристотелеведения в 20 в., в настоящее время мало кем разделяется в чистом виде. Согласно концепции шведского ученого И. Дюринга (1966), А. изначально был противником трансцендентности идей, наиболее резкий тон его полемика носит именно в ранних сочинениях, наоборот, в своей зрелой онтологии («Метафизика» Γ – Z – H – Θ) он по существу вернулся к платонической проблематике сверхчувственной реальности.

Датировка сочинений А. по Дюрингу. До 360 (параллельно «Федру», «Тимею», «Тезетту», «Пармениду» Платона): «Об идеях» (полемика с Платоном и Евдоксом), диалог «О риторике, или Грилл» и др. 1-я пол. 50-х (параллельно «Софисту», «Политику» Платона): «Категории», «Герменевтика», «Топика» (кн. 2–7, 8, 1, 9), «Аналитики» (см. «Органон»), диалог «О философии» (одно из важнейших утраченных сочинений, основной источник сведений о философии А. в эллинистическую эпоху; кн. 1: развитие человечества от первобытного состояния до становления наук и философии, достигающих вершины в Академии; кн. 2: критика учения Платона о принципах, идеальных числах и идеях; кн. 3: космология А. – альтернатива «Тимею»); конспект лекций Платона «О благе»; А «Метафизики»; диалог «О поэтах», «Гомеровские вопросы», первонач. вариант «Поэтики», кн. 1–2 «Риторики», первоначальный вариант «Большой этики». От 355 до смерти Платона в 347 (параллельно «Филебу», «Законам», 7-му письму Платона); «Физика» (кн. 1, 2, 7, 3–4), «О небе», «О возникновении и уничтожении», «Метеорология» (кн. 4), полемика по вопросу об идеях («Метафизика» M 9, 1086b21 – N , A , I , M 1–9, B), переработка кн. 1–2 и книга 3 «Риторики», «Евдемова этика», диалог «Евдем» (о бессмертии души), «Протрептик» («Увещание» к философии, использовано в «Горгензии» Цицерона и «Протрептике» Ямвлиха) и др. Период странствий в Ассе, Митилене, Македонии (347–334): «История животных» (кн. 1–6, 8), «О частях животных», «О передвижении животных», «Метеорология» (кн. 1–3), первые наброски малых естественно-научных сочинений и «О душе». К этому же периоду, вероятно, относится совместная работа с Теофрастом по описанию 158 государственных устройств («Политий») греческих полисов и утраченное описание негреческих обычаев и установлений, «Политика» (кн. 1, 7–8), фрагменты из «Законов» Платона. 2-й афинский период (с 334 и вплоть до смерти): «Риторика» (переработка), «Политика» (кн. 2, 5, 6, 3–4), первая философия («Метафизика», Γ , E , Z , H , Θ), «Физика» (вероятно, кн. 8), «О рождении животных», вероятно, сохранившаяся редакция малых естественнонаучных сочинений и трактата «О душе», «Никомахова этика».

Логика, методология и теория познания. А. различает три вида знания и соответствующих наук и искусств: теоретическое ($\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ = «созерцание» или «умозрение»), практическое ($\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ = «действие») и поийетическое или творческое ($\pi\omicron\iota\epsilon\acute{\iota}\nu$ = «делать, творить»). Цель теоретического знания – знание ради знания, постижение истины; практического – достижение практической цели; поийетического – произведение (технологическое знание). К сфере теоретического знания относятся «первая философия» или метафизика, физика, математика; к сфере практического знания – этика и политика; к сфере поийетического знания – риторика, поэтика, а также все прикладные искусства или ремесла (такие как медицина). Различным сферам знания соответствуют различные когнитивные способности: способностью созерцать и познавать первые причины вещей обладает теоретический разум ($\nu\upsilon\varsigma$), способностью вырабатывать правильное решение обладает практический разум или здравый смысл ($\phi\rho\acute{\nu}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$). Объектом

теоретического разума является необходимое и неизменное (напр., законы природы) – то, что не зависит от нашей воли. Объектом практического разума является возможное – события, которые могут быть predeterminedены нашим выбором. Практическое знание не может претендовать на математическую точность, т. к. в сфере возможного (т. е. человеческой деятельности) существует фактор непредсказуемости. И в практической, и в пойнтической сфере знания огромную роль играет опыт (эмпирия): поэтому юноша может достичь высот в математике, но для вызревания государственного ума или мастера в области искусств требуются долгие годы опыта. В 1-й книге «Метафизики» даже знание первых причин, т. е. знание теоретическое, также выводится из опыта: чувственные восприятия порождают память, акты памяти – опыт или эмпирические представления, а обобщение эмпирических представлений приводит к научному (*ἐπιστήμη*) или творческому (*τέχνη*) знанию.

Объекты теоретических наук делятся на 1) существующие отдельно (т. е. реально) и изменяющиеся – физические тела; 2) существующие реально и неизменные – бог; 3) не существующие реально и неизменные. Первыми занимается метафизика или теология, вторыми – физика, третьими – математика. Вопреки Платону, признававшему математические объекты (такие, как числа, линии, геометрич. фигуры и т. д.) онтологическими сущностями, занимающими промежуточное положение между умопостижимым и чувственным миром, А. считал их «абстрактными» (понятие абстракции или «отвлечения» – *ἀφαίρεσις* – впервые введено в философию А.), т. е. «отвлеченными» мыслью от физических тел. Признавая ценность математики как специальной науки, А. считал ее бесполезной для изучения «изменяющегося» природного бытия. У Платона высшей формой философского знания была *диалектика*, – Аристотель низвел ее до уровня вспомогательной дисциплины, введя различие между диалектическим умозаключением, исходящим из «вероятных», непроверенных посылок (*ἔνδοξα*), и аподиктическим, или доказательным, умозаключением (силлогизмом), исходящим из истинных посылок и приводящим к точному знанию (эпистемэ). Это различие послужило фундаментом, на котором А. впервые построил стройную систему формальной логики, изложенную в «*Органоне*» – своде логических сочинений. В «*Категориях*» рассматриваются простые термины, соединение которых образует суждения (субъекты и предикаты). В трактате «*Об истолковании*» (правильнее «О выражении») рассматриваются сами суждения, в «*Первой Аналитике*» показано, как суждения соединяются в аподиктические силлогизмы (умозаключения), и анализируются их формы (фигуры), «*Вторая Аналитика*» содержит теорию доказательств, «*Топика*» представляет собой практическое руководство по диалектике (искусству диспута), и, наконец, в примыкающих к ней «*Софистических опровержениях*» классифицируются типы логических ошибок в диспутах. Хотя силлогистика А. имеет строго дедуктивный характер, первые начала доказательств, по А., недоказуемы и усматриваются либо путем индукции («наведения» – *ἐπαγωγή*), т. е. обобщением на основе частных случаев, либо путем интеллектуальной интуиции (*διὰ νοός*).

Физика. Биология. «Физическая философия», или «наука о природе», занимает у А. доминирующее положение по объему и детальности разработки: от абстрактных «принципов природы» и теории движения

(«Физика») через космологию, теорию элементов («О небе», «О возникновении и уничтожении») и «Метеорологию» к психологическому трактату «О душе» и биологическим работам.

Понятие «природы» или «естества» (*φύσις*, откуда τὰ φυσικά, «то, что относится к природе», т. е. «физика») у А. отнюдь не является синонимом «мира». Это онтологическая категория, указывающая, во-первых, в рамках оппозиции «естественное / искусственное» на то, что не создано руками мастера, а во-вторых, в рамках оппозиции «естественно/насильственно» на «внутренний», невынужденный источник движения. В отличие от мира неподвижных артефактов, созданных «искусством» (технэ), природное бытие характеризуется «прирожденной» способностью к движению и изменению. Соответственно, А. определяет «природу» как «принцип движения и покоя». Понятие «движения», или «процесса изменения» (греч. *κίνησις*), т. обр., оказывается центральной проблемой теоретической физики А. Изменение возможно в четырех категориях: относительно сущности (возникновение и уничтожение), относительно свойств (качественное изменение), относительно количества (рост и убыль) и относительно места (пространственное перемещение). Вопреки элеатам и платоникам, считавшим движение логически невозможным и потому нереальным, А. в «Физике» I, 5–7 объясняет изменение из трех факторов: субстрат изменения, или *материя* (то, что остается неизменным в его процессе), отсутствие формы (или качества) и форма (или качество), появляющаяся в процессе изменения. Изменение, т. обр., состоит в том, что субстрат приобретает новую форму или качество (напр., Сократ из необразованного становится образованным), или, по-другому, в переходе от возможного к действительному. А. не признает существование пустого пространства и поэтому оперирует только понятием «места», которое понимается как «крайняя граница окружающего тела»: соответственно всякое перемещение оказывается «взаимозамещением» тел. Время определяется как «число движения относительно более раннего и более позднего».

Аристотелевское понятие природы телеологично; природа является также принципом целесообразности («бог и природа ничего не делают напрасно»), но телеологизм А. не имеет ничего общего с провиденциализмом или креационизмом, т. к. ставит своей основной целью объяснить вечность биологических видов: целевой причиной оказывается реализация формы (вида).

В космологии А. твердо придерживается геоцентрической модели и утверждает конечность мира (вопреки атомистической теории бесконечности Вселенной) и его вечность – вопреки платоновскому «Тимею» и ионийским космогониям. Мир делится на подлунный, состоящий из четырех элементов (огня, воздуха, воды и земли) и надлунный (светила и сфера неподвижных звезд, состоящие из «пятого» божественного элемента – *эфира*). Каждый из четырех подлунных элементов характеризуется сочетанием двух первичных свойств; огонь = горячее + сухое, воздух = горячее + влажное, вода = влажное + холодное, земля = сухое + холодное. По традиционной интерпретации, первичные свойства имманентны бескачественной «первоматерии» – субстрату, что объясняет возможность их взаимопревращения: напр., утрачивая свойство горячего и приобретая свойство холодного, огонь становится воздухом, и т. д. Двум легким элементам (огню и воздуху) присуще

«естественное» движение вверх, двум тяжелым (воде и земле) – «естественное» движение вниз; надлунному эфиру присуще естественное движение по кругу, объясняющее видимое вращение неба. Неизменность эфира и его вечное круговращение гарантируют вечность мира. Единственный вид изменения в надлунном мире – пространственное перемещение, подлунный мир подвержен всем четырем видам изменения. Эта дуалистическая космология, вдохновленная мифологическими представлениями о «горнем» мире богов, была серьезным регрессом по сравнению с ионийской и атомистической физикой, утверждавшей единство физических законов и однородность Вселенной.

Психология. А. различает естественнонаучную и моральную психологию. Первая изложена в трактате «*О душе*» и рассматривает «душу» (*ψυχή*) в биологическом контексте – как носительницу различных «органических» функций в животном царстве (от растений до человека); вторая изложена в кн. 1-й и 6-й «*Никомаховой этики*» и фокусируется на психологической основе морального характера человека (разум и эмоции, добродетель, слабости и т. д.). А. отвергает как материалистические концепции «души» ранних ионийских философов (душа = воздух, и т. д.), так и пифагорейско-платоновский дуализм (душа – бессмертная божественная субстанция), и определяет душу как форму или *энтелехию* (конечную реализацию) тела в рамках методологического гилеморфизма. Душа относится к телу, как форма к материи и как актуализация к потенциально обладающему жизненными функциями. В подлунном мире потенциально живыми являются «органические» (т. е. обладающие функциональными органами) тела растений, животных и человека; душа определяется как их «первая энтелехия», которая относится ко «второй», как обладание знанием – к его реализации в научном исследовании. Т. обр., душа и тело – не две различных вещи, а два аспекта психофизического единства. Простейшая функция души – питание и размножение – реализуется на низшей ступени царства живого – в растениях; душа животных, кроме того, обладает функцией движения и чувственного восприятия; душа человек, помимо растительных и животных функций, обладает также разумом (*логосом*).

Все функции души связаны с телесными органами и потому смертны: единственное исключение – «активный интеллект» (нус), «привходящий извне» и потому не имеющий материального субстрата и бессмертный (аристотелевская уступка дуализму). В рамках моральной психологии в «*Никомаховой этике*» А. делит человеческую душу на рациональную и иррациональную часть. Иррациональная подразделяется на растительно-репродуктивную, совершенно лишённую разума и не имеющую отношения к моральной деятельности, и более высокую (эмоциональную, вместилище «страстей»), «причастную разуму» постольку, поскольку она способна «слушать» разум, как «сын – отца». В свою очередь, рациональная часть души делится на «научную» или «теоретическую» (нус) и «вычисляющую» или «вырабатывающую решения» (способность «здравого смысла» – фронесис). Как рациональная, так и иррациональная часть наделены своим особым видом «желания» или «стремления». Воля человека понимается как «желающий разум» или «разумное желание». Ощущение (*αἰσθησις*) А. объясняет как ассимиляцию органа чувств объекту восприятия: воспринимаемая тепло, рука нагревается, воспринимая цвет, глаз окрашивается, и т. д. Такая асси-

миляция происходит благодаря пропорциональному смещению базисных противоположностей в органе (напр., горячего и холодного): чувственное восприятие, т. обр., подобно моральной добродетели в этике, есть «середина» между двумя полюсами: слишком сильный и слишком слабый стимул не воспринимается. В отличие от питания, при котором происходит усвоение материи пищи, ощущение воспринимает только чувственную форму объекта, но не его материю. Наряду с отдельными ощущениями А. признавал наличие «общего ощущения» (*κοινὴ αἴσθησις*, лат. *sensus communis*), ответственного за восприятие «общих сенсорных данных» (таких, как размер, форма, длительность, покой или движение, единичность или число воспринимаемых объектов), за осознание факта восприятия и за различение объектов восприятия различных органов чувств.

Животная душа отличается от растительной способностью к «воображению» (*φαντασία*), или ментальному воспроизведению чувственного образа вещи после акта восприятия; из этой способности выводятся память, воспоминание и сновидения. Двигательная функция души зависит от наличия желания или влечения к объекту желания, данному либо в непосредственном ощущении, либо в чувственном образе, т. е. выводится из ощущения или воображения. Чистая мысль, или интеллект (нус), воспринимает умопостигаемые формы вещей подобно тому, как ощущение воспринимает их чувственные формы. Чтобы воспринимать любые формы, интеллект должен быть сам свободен от любых форм и не связан с материей. При этом «душа никогда не мыслит без образов»: интеллект мыслит чистые формы через образы; невозможно мыслить непротяженный или вневременной объект.

Метафизика. Термин «метафизика» происходит от названия «То, что идет после (греч. *μετα-*) физики», под которым *Андроник Родосский* в 1 в. до н. э. объединил сочинения А. по «первой философии», поместив их в своем издании «после» сочинений по физике. Сам А. также называл эту философскую дисциплину «мудростью» (софия) и иногда – «теологией». Неоплатонические комментаторы (Симпликий) впервые истолковали слово «после» в смысле трансцендентности, сверхприродности. В отличие от отдельных наук, «отсекающих» в качестве своего предмета отдельный род бытия, первая философия изучает «бытие как таковое», а также конечные причины и «первоначала» (*ἀρχαί*) всего сущего. Такое определение «первой философии» как общей онтологии дается в 4-й книге «Метафизики» и соответствует схоластической «общей метафизике» (*metaphysica generalis*). Наряду с этой концепцией метафизики в текстах А. признается и другая, по которой метафизика изучает особый вид бытия, а именно бытие «обособленное» и неподвижное, т. е. божественное. Эта вторая концепция соответствует схоластической «специальной метафизике» (*metaphysica specialis*), или теологии. (Согласно теории немецкого ученого В. Йегера, это расхождение объясняется эволюцией взглядов А. от платонической веры в сверхчувственное бытие к физикализму.) Онтология А. включает 1) учение о категориях сущего или теорию субстанциального и акцидентального бытия; 2) теорию сущности; 3) учение о четырех причинах и началах бытия и 4) учение о возможности и действительности, или потенциальном и актуальном бытии. Учение о категориях («предикатах») формально представляет собой классификацию всех возможных значений глагола «быть»

и типов предикации, соответствующих различным родам бытия. Основная мысль А. в том, что в высказывании «Сократ есть человек» (в греч. языке употреблении связки «есть» необходимо при любой предикации) термин «есть» имеет другое значение, нежели в высказывании «Сократ есть белый», т. к. выражает сущность, а не качество, и следовательно, указывает на другой род бытия. Таких «категорий» А. устанавливает 10: 1) сущность; 2) количество; 3) качество; 4) отношение; 5) место; 6) время; 7) положение; 8) состояние; 9) действие; 10) страдание (см. «Категории»). Первая категория обозначает субстанциальное, или независимое, бытие; категории 2–10 – бытие акцидентальное, или «привходящее». Качества, количества и т. д. реальны («есть») лишь постольку, поскольку определяют сущность или «имманентны» ей. (Как указал Э. Бенвенист, категории А. являются классификацией частей речи: сущность – существительное, качество – прилагательное, количество – числительные, отношение – сравнительная степень прилагательного, действие и страдание – активный и пассивный залог глагола и т. д.) Только сущность может существовать самостоятельно в отличие от акцидентальных или зависимых родов бытия. В «Категориях» первичными сущностями (т. е. наиболее реальными) признаются единичные вещи («этот конь»), тогда как универсалии (роды и виды) квалифицируются как «вторые сущности», поскольку они «сказываются» (предицируются) о первичных сущностях, но не наоборот. Однако в 7-й книге «Метафизики» «первая сущность» отождествляется с «чтойностью», или формой вещи. Поскольку все, что «сказывается об *x*», онтологически зависимо от *x*, универсалии (такие, как роды и виды) не могут быть первыми сущностями – вопреки платоновской теории идей.

Если категориальный анализ нацелен на «сущее», то каузальный анализ имеет своим предметом сущность или реальное бытие. Знать для А. означает знать первые причины, или начала, вещи или явления. Таких причин четыре: форма (или «чтойность»), материя («то, из чего»), движущая или производящая причина («то, под действием чего») и целевая причина («то, ради чего»). В мире артефактов производящая причина (мастер) всегда внеположна вещи; в мире живых организмов движущая, формальная и целевая причина могут совпадать; «человек рождает человека». Форма не может существовать без материи, как и материя без формы: это учение об их нераздельности известно как гилеморфизм. Синтез материи и формы образует единичную или конкретную вещь («вот это нечто»). Материя – это чистая возможность бытия, форма – ее реализация или действительность (энергия, в биологии энтелехия). Актуально сущее возникает из потенциально сущего под действием предсуществующего актуально сущего. Таким актуально сущим для всего мира в целом является неподвижный *перводвигатель* или божественный ум (нус), приводящий в движение сферу неподвижных звезд как объект *эроса*.

Этика. А. отвергает идеалистическую этику Платона с ее идеей абсолютного Блага, избегая при этом софистического релятивизма и стремясь объективно обосновать ее в самой человеческой природе. Этика А. – часть политической науки, которая исследует моральный характер человека в связи с поведением, эмоциями («страстями») и достижением счастья (эвдемонии). Это практическая наука, цель которой – «действие» (праксис). В отличие от теоретических наук этика и политика не могут притязать

на безошибочную точность; их положения действительны лишь «по большей части». Чисто теоретическое знание этики бесполезно: слушатели лекций по этике должны уже быть морально воспитаны и знать, *что* хорошо и что предосудительно (фактологическое знание); только в этом случае они могут подняться на теоретический уровень и понять, *почему* это так (научное знание причин).

Вопреки платоновской концепции единого абсолютного Блага (идеи добра), А. признает множественность благ, которые являются конечными целями различных наук и практических искусств. Наивысшее благо для человека – счастье (эвдемония), которое понимается одними как наслаждение (жизнь ради удовольствия), другими как честь и слава (практическая жизнь политика), третьими как созерцание-теория (созерцательная жизнь философов). Счастье есть деятельность (энергия) души, согласная с добродетелью, которая определяет моральный выбор (*προαίρεσις*). Для полного счастья недостаточно одного обладания добродетелью: необходим минимум «внешних» благ (таких, как социальный статус, здоровье, красота, наличие детей и т. д.).

Добродетели делятся на этические (добродетели характера) и дианозтические (интеллектуальные); первые соответствуют иррациональной (эмоциональной) части души, вторые – рациональной. Этические добродетели представляют собой «установки», или «навыки» (*ἔξεις*), а не знания (вопреки Сократу) и воспитываются через упражнение (*ἄσκησις*): мы становимся добрыми, совершая добрые дела, как становятся кифаристами, играя на кифаре. Дианозтические добродетели приобретаются через обучение. Этическая добродетель представляет собой «середину» между двумя крайностями – избытком и недостатком определенной эмоции. Так, мужество – это «середина» между безрассудством и трусостью; целомудрие – середина между распущенностью и бесчувственностью, и т. д. Золотая середина определяется «правильным принципом» (логосом): т. обр., моральное совершенство основано на согласии между разумом и чувствами. В 6-й книге «Никомаховой этики» правильный принцип отождествляется со «здравым смыслом» или моральной разумностью (*φρόνησις*). «Нельзя быть добрым, не будучи разумным, как и нельзя быть разумным, не будучи добрым». Здравый смысл является дианозтической добродетелью практического разума, мудрость (*σοφία*) – дианозтической добродетелью теоретического или научного разума. В итоге А. размывает границы между этическими и дианозтическими добродетелями и сближается с сократовским интеллектуализмом.

Необходимым условием счастья является дружба, которая бывает трех видов: 1) ради удовольствия, 2) ради пользы и 3) ради благородства; только в благородной дружбе друг является не средством, а целью и становится «другим Я», которому желают добра «ради него самого». Этика А. – это этика самореализации человека, понимаемой как претворение на деле (энергия) его «предназначения» или «дела» (эргон), т. е. рациональной деятельности. Такая самореализация возможна только в гражданской общине или полисе.

Политика. Политическая наука (*πολιτικὴ τέχνη*) стремится к практическому достижению общего блага, как этика – блага индивидуального. Индивидуальное и общественное благо, по А., совпадают, но общее благо имеет ценностный приоритет (как «более божественное»); политика, следовательно, оказывается «архитектонической» наукой, определяющей целе-

сообразность и статус всех остальных наук и искусств. Первичной формой социальной организации является семья, семьи объединяются в сельские общины, а сельские общины в гражданскую общину, или город-государство (полис) – высшую форму социальной организации. Гражданский статус определяется правом участия в политической и судебной практике. Полис существует «по природе», и человек по природе является «полисным животным», т. е. существом, не способным жить в одиночестве и естественно образующим общины. Как семья основана на добровольном подчинении жены и детей мужу-отцу, так полис основан на подчинении управляемых управляющим. В правильных формах правления, или конституциях (политиях), правители правят ради общего блага, в извращенных – ради собственного. К правильным относятся монархия (правление одного), аристократия (правление немногих) и полития (правление многих). Извращенная форма монархии – тирания, аристократии – олигархия, политии – демократия. Формы правления различаются по своим ценностным установкам, которые определяют условия допуска граждан к должностям. Олигархия основана на принципе богатства, аристократия – на принципе доблести, демократия – на принципе свободы. «Желательный», или идеальный государственный строй («Политика», кн. 7–8) может быть охарактеризован как «аристократия» в изначальном смысле слова («правление лучших» – Pol. 1293b5 сл.). В нем сословная дифференциация социальных функций (Платон) заменяется возрастной: в молодости граждане идеального полиса выполняют военную функцию, в старости – собственно политическую («совещательную»), физический труд (земледелие, ремесло) и торговля – удел рабов; отличительный признак свободного гражданина – «досуг» (*σχολή*), необходимый для реализации эвдемонии в эстетической или умозрительной деятельности. Рабство, по А., существует «от природы», отношение «раб – господин» – такой же необходимый элемент структуры полиса, как «жена – муж» – в семье; рабами должны быть не-греки («варвары»). Исходя из учения о «золотой середине» (*μεσότης*), А. выдвигает в качестве условно-образцового государственного устройства, легче всего реализуемого для большинства полисов в реальных условиях, «политию» (смешение олигархии и демократии), в которой поляризация бедных и богатых снимается преобладанием зажиточных средних слоев.

Поэтика и риторика. Платон в 10-й книге «Государства» осуждает поэзию (особ. трагическую) как далекую от реальности и препятствующую моральному воспитанию граждан в идеальном полисе; вызывая эмоциональное потрясение слушателей, она усиливает страсти, неподконтрольные разуму; при этом поэтический мимесис, понимаемый как «вживание» в образ героя, приводит к раздвоению личности слушателей и нарушает основной принцип платоновской утопии: «каждому заниматься своим делом». А. в «Поэтике» попытался доказать воспитательную ценность поэзии с помощью теории «катарсиса» (очищения): вопреки Платону, сопереживание страстям героя не распаляет страсти слушателя, а, наоборот, приводит к благотворному «очищению» от жалости и страха, тем самым восстанавливая душевную гармонию и благотворно влияя на нрав (этос).

Риторика А., как и поэтика, – поийетическая (творческая) наука, прикладная диалектика, цель которой – формализация и нахождение способов убеждения массовой аудитории, независимо от конкретного повода. Риторика

делится на три рода: совещательную или политическую (в народном собрании), которая касается принятия решений относительно будущего; судебную, касающуюся законности или незаконности действий, совершенных в прошлом; и эпидейктическую, которая трактует события, как бы имеющие место в настоящем и подлежащие моральному одобрению или осуждению. Три основных средства убеждения: 1) характер оратора; 2) эмоциональное состояние аудитории и 3) доводы, содержащие реальные или кажущиеся доказательства. Наиболее действенным средством убеждения А. признает доводы, основанные либо на примерах (риторический аналог индуктивного доказательства), либо риторический силлогизм, или энтимему. Энтимема исходит из посылок, верных по большей части, и опускает посылки, которые аудитория легко восполнит сама как очевидные.

В целом свойственный А. систематизм и энциклопедический охват действительности сочетаются в то же время с противоречивой неясностью в решении ряда кардинальных проблем его философии. Сюда относятся: ожесточенная полемика против реальности платоновских эйдосов – и признание наиболее реальным бытием («сущностью») формы или чтойности в 7-й книге «Метафизики», соотношение между неподвижным первым двигателем и естественным движением элементов, две концепции счастья в «Никомаховой этике» и др., учение о смертности души и допущение бессмертного «активного интеллекта» в психологии и др. По масштабу влияния на последующее развитие философской мысли А. не имеет себе равных во всей истории философии (см. *Аристотелизм*). Созданный А. понятийный аппарат обогатил мировой философский и интеллектуальный лексикон (понятия «материи и формы», «возможности и действительности», «теории и практики» и др. созданы А.); сам стиль научного мышления (история вопроса, «постановка проблемы», аргументы за и против, «решение» и т. д.) до сих пор несет на себе печать А.

Тексты: лучшие издания греч. текста отд. трактатов в сериях Oxford Classical Texts, Collection G. Bude (Paris), Bibliotheca Teubneriana (Leipzig); фрагменты утраченных соч.: *Aristotelis Opera*. Vol. III. Librorum deperditorum fragmenta. Collegit Olof Gigon. Berolini et Novi Eboraci, 1987; *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Rec. W. D. Ross. Oxf., 1955 (OCT). Переводы: авторитетный англ. пер.: *Barnes J.* (ed.). *The Complete Works of Aristotle*. Vol. 1–2. Princ., 1984; нем. пер. с комм. в серии *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung*. Begr. v. E. Grumach. Hrsg. v. H. Flashar. B.; Darmst., 1965–2008. Рус. пер.: *Аристотель*. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1975–1984; лучший рус. пер. «Метафизики» – А. В. Кубицкого. М.; Л., 1934 (перепеч. М., 2006); Афинская полития. Пер. С. И. Радцига. М.; Л., 1936; Риторика, кн. 1–3. Пер. Н. Платоновой, – *Античные риторика*. М., 1978. Биологич. соч.: О частях животных. Пер. В. П. Карпова. М.; Л., 1937; О возникновении животных. Пер. В. П. Карпова. М.; Л., 1940; История животных. Пер. В. П. Карпова. М., 1996. Терминология А.: *Bonitz H. Index Aristotelicus*. B., 1870 (repr. Graz, 1955); *Organ T. W. An Index to Aristotle in English Translation*. Princ., 1949.

Лит. Общие работы: *Jaeger W. Aristotle. Fundamentals of the history of his development*, Oxf., 1948; *Ross D. Aristotle*. L.; N. Y., 1923 (1985); *Düring I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Hdlb., 1966; *Ackrill J. L. Aristotle the Philosopher*. Oxf., 1981 (1995); *Barnes J.* et al. *Articles on Aristotle* (vol. 1: Science, vol. 2: Ethics and Politics, vol. 3: Metaphysics, vol. 4: Psychology and Aesthetics). L., 1975; *The Cambridge Companion to Aristotle*. Ed. by J. Barnes et al. Camb., 1995 (подробн. аналитич. библ.); *Зубов В. П. Аристотель*. М., 1963. Биография: *Düring I. Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*. Göteb., 1957; *Chroust A. H. Aristotle. New light on his life and some of his lost works*. Vol. 1–2. L., 1973.

Логика: *Patzig G. Aristotle's Theory of the Syllogism.* Dordr., 1969; *Лукаевич Я.* Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. Пер. с англ. М., 1959; *Ахманов А.* Логическое учение Аристотеля. М. 1960. Физика: *Ross W. D. Aristotle's Physics.* Oxf. 1936; *Solmsen F. Aristotle's System of the Physical World.* Ithaca, 1960; *Wieland W. Die Aristotelische Physik.* Gött., 1970; *Judson L. Aristotle's Physics.* Oxf., 1991; *Философия природы в Античности и Средние века.* Под ред. П. П. Гайденко и В. В. Петрова. М., 2000; Ч. 3: М.: ИФРАН, 2002. Биология: *Philosophical Issues in Aristotle's Biology.* Ed. by A. Gotthelf, J. Lennox. Camb., 1987; *Thompson W. d' A. In Aristotle as a Biologist.* Oxf., 1912; *Preuss A. Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works.* Hldh.; N. Y., 1975. Психология: *Nussbaum M. C., Rorty A. O. (edd.). Essays on Aristotle's De anima.* Oxf., 1992; *Durnat M. Aristotle's De anima in Focus.* L., 1993; *Robinson D. N. Aristotle's Psychology.* N. Y., 1989. Метафизика: *Ross W. D. Aristotle's Metaphysics.* Vol. 1–2. Oxf., 1923, 1954² (фундамент. комм.); *Aubenque P. Le probleme de l'etre chez Aristote.* P. 1966; *Owens J. The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.* Tornt., 1978; *Frede M., Patzig G. Aristoteles: Metaphysik Z.* Münch., 1988; *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986, с. 84–130. Этика: *Rorty A. O. Essays on Aristotle's Ethics.* Berk., 1980; *Hardie W. F. R. Aristotle's Ethical Theory.* Oxf., 1969, 1980; *Cooper J. M. Reason and Human Good in Aristotle.* Camb. (Mass.), 1975; *Kraut R. Aristotle on the Human Good.* Princ., 1989; *Kenny A. Aristotle on the Perfect Life.* Oxf., 1995; *Макинтайр А.* После добродетели: исследования теории морали (пер. с англ.). М.; Екатеринбург, 2000. Политика: *Mulgan R. G. Aristotle's Political Theory.* Oxf., 1977; *A Companion to Aristotle's Politics.* Ed. by D. Keyt, F. D. Miller. Oxf., 1991; *Доватур А. И.* «Политика» и «Поэтика» Аристотеля. М.; Л., 1965; *Поэтика: Essays on Aristotle's Poetics.* Ed. A. O. Rorty. Princ., 1992; *Butcher S. H. Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts.* L., 1932; *Janko R. Aristotle – Poetics.* Indnp., 1987. Риторика: *Furley D. J., Nehamas (edd.). Philosophical Aspects of Aristotle's Rhetoric.* Princ., 1994; *Grimaldi W. M. A. Aristotle's Rhetoric I.* N. Y., 1980; *Idem. Aristotle's Rhetoric II.* N. Y., 1988. См. тж. лит. к ст.: «Метафизика», «Физика», «Аналитики», «Топика», «Категории», «Органон», «Никомахова этика», «Политика», «О душе», «Евдемова этика», «Об истолковании».

А. В. ЛЕБЕДЕВ

АРИСТОТЕЛЯ КОММЕНТАТОРЫ. В статье рассмотрена преимущественно комментаторская традиция I в. до н. э. – 6 в. н. э. О комментаторах сирийских, арабских, византийских, средневековых латинских и еврейских см. *Аристотелизм.*

ГРЕЧЕСКИЕ КОММЕНТАТОРЫ. Объем сохранившихся греческих комментариев на Аристотеля больше, чем любой другой корпус текстов, дошедших до нас от Античности. Тексты эти имеют важное значение 1) как пособие для изучения философии Аристотеля; 2) как оригинальные авторские сочинения, несмотря на подчеркнутую традиционность жанра школьного комментария; 3) как доксографический источник, поскольку в комментариях часто приводятся фрагменты ныне утраченных сочинений ранних авторов, и только благодаря комментаторам Аристотеля многие античные философы (в первую очередь досократики) нам известны не по одним лишь именам. Комментарии явились важным связующим звеном между античной философией и средневековой схоластикой.

Первой и главной задачей комментария (греч. *ὑπόμνημα, ἐξήγησις, σχόλαι*) является разъяснение текста. Обычно текст разбирается на отдельные леммы (*λήμματα*) – цитаты из текста, которые далее подлежат разъяснению в комментарии. Иногда комментируемый фрагмент цитируется полностью, иногда приводится только его начало. После леммы следует анализ текста. Классическая зрелая форма комментария – построчный коммента-

рий, в котором лемма почти соответствует строке оригинала, так что текст выписывается и комментируется строка за строкой. Более ранней экзегетической формой были парафразы (*παράφρασις*), т. е. разъясняющие пере-сказы текста. Комментарий являлся прежде всего инструментом школьного обучения и был адресован ученикам разной степени подготовленности; этим объясняется любопытный факт написания одним и тем же автором двух комментариев разного уровня сложности к одному произведению (такие парные комментарии имелись, в частности, у Порфирия и Боэция).

Комментаторская деятельность предполагала доступность сочинений Аристотеля в форме, удобной для использования в процессе школьных занятий. И хотя известно о неких толкованиях к текстам Аристотеля, составленных его учеником *Евдемом Родосским* (к «Физике» и некоторым логическим сочинениям), становление и развитие комментария как особого философского жанра непосредственно связано с изданием сочинений Аристотеля в I в. до н. э. *Андроником Родосским*. Первый издатель Аристотеля стал и первым его комментатором, за которым последовали поколения других. Сохранилась сравнительно небольшая часть текстов, созданных в рамках этой богатейшей традиции.

Комментарии, изданные в серии *Commentaria in Aristotelem Graeca*:

на «*Категории*» – Порфирий, Дексипп, Аммоний, Симпликий, Олимпиодор, Филопон, Элий и Аноним (XXIII.2);

на «*Об истолковании*» – Аммоний, Стефан;

на «*Первую Аналитику*» – Александр*, Аммоний*, Филопон;

на «*Вторую Аналитику*» – Фемистий, Филопон, Евстратий*, Аноним (XIII.3);

на «*Топику*» – Александр;

на «*О софистических опровержениях*» – Михаил, Аноним (XXIII.4);

на «*Физику*» – Фемистий, Симпликий, Филопон;

на «*О небе*» – Симпликий;

на «*О возникновении и уничтожении*» – Иоанн Филопон;

на «*Метеорологику*» – Александр, Олимпиодор, Филопон*;

на сочинения по биологии: на «*О частях животных*», «*О движении животных*», «*О возникновении животных*» – Михаил Эфесский, Иоанн Филопон;

на «*О душе*» – Фемистий, Филопон, Софоний (Псевдо-Симпликий);

на психологические сочинения (*parva naturalia*) – Александр («*О чувственном восприятии*»), Михаил Эфесский и Софоний («*О памяти*», «*О сне и бодрствовании*», «*Об искусстве гадания по снам*»), Софоний – также «*О сновидениях*»;

на «*Метафизику*» – Александр*, Сириан*, Асклепий*, Михаил Эфесский (?)*;

на «*Никомахову этику*» – Аспасий*, Аноним*, Евстратий*, Михаил Эфесский*, Аноним*, Константин Палеокаппа (Псевдо-Гелиодор).

на «*Риторику*» – Аноним (XXI.2);

* – авторы не полностью сохранившихся комментариев

Античных комментаторов Аристотеля можно разделить на две большие группы: комментаторы-перипатетики (вершина традиции – *Александр Афродисийский*) и комментаторы-неоплатоники (вершина традиции – *Симпликий*). Авторитет Аристотеля для перипатетиков был безусловен, его они считали наиболее адекватным выразителем истины, для платоников же аристотелевские тексты были авторитетны в той мере, в какой понимались не противоречащими слову Платона.

Комментаторы-перипатетики 1 в. до н. э. – 2 в. н. э. Первые комментарии были составлены уже в 1 в. до н. э. к аристотелевским «Категориям», Симпликий называет их авторов «древними толкователями» (*παλαιοὶ ἐξηγηταί*): Андроник, Боэт, Афинодор, Аристон и Евдор (Simpl. In Cat. 159, 32–33). По-видимому, из перечисленных авторов только у Боэта Сидонского был собственно комментарий к «Категориям» (Симпликий говорит о его методе комментирования «слово за словом»), Андроник же составил простой пересказ (Simpl. In Cat. 26, 17–18; 30, 2–3). В своих комментариях Боэт уделял внимание также опровержению стоиков как сторонников неправильной, с его точки зрения, интерпретации «Категорий». О характере комментирования «Категорий» у Аристона Александрийского, ставшего перипатетиком после ухода из Академии, свидетельств не сохранилось, возможно, это не был комментарий ко всему тексту.

Александр из Эг (1 в. н. э.) комментировал «Категории» и «О небе», о чем известно благодаря Симпликию, однако нельзя сказать ничего определенного о форме его комментария, как и о комментариях упомянутых тем же источником Сотииона и Ахея (In Cat. 159, 23).

В последующий период «Категории», остававшиеся в центре внимания толкователей, комментировали *Аспасий*, *Адраст Афродисийский* и *Гермин* (2 в. н. э.). Вслед за «Категориями» в круг комментируемых текстов постепенно были включены все основные сочинения Аристотеля. От раннего периода частично сохранились лишь комментарии на «Никомахову этику» Аспасия, который составил среди прочих и первый комментарий на «Метафизику». Аспасий и Адраст считаются одними из наиболее авторитетных комментаторов-перипатетиков, поскольку известно, что их тексты читал на своих занятиях *Плотин* (Porph. V. Plot. 14, 12–14). Адраст составил также трактат «О порядке сочинений Аристотеля».

Первые полные комментарии дошли от *Александра Афродисийского*, наиболее обстоятельного комментатора Перипатетической школы. Александр составил комментарии почти ко всем сочинениям аристотелевского корпуса, полностью сохранились его комментарии на «Топику», «О чувственном восприятии» и «Метеорологию», частично – на «Первую Аналитику» (кн. 1) и «Метафизику» (кн. 1–5). Среди его сочинений сохранились и образцы школьной экзегезы иного рода: короткие обсуждения отдельных вопросов и фрагментов аристотелевских сочинений, собранные в сборники «Апорий и решений». Для последующей традиции авторитет Александра был чрезвычайно высок, он стал комментатором как таковым, на которого достаточно было сослаться без упоминания имени: *ὁ ἐξηγητῆς*; сам Симпликий назвал его «лучшим комментатором Аристотеля» (Simpl. In Phys. 80, 16). Вероятно имея в виду Александра, *Фемистий* полагал, что комментаторская работа успешно завершена и теперь остается адаптировать достигнутые результаты к задачам школьного образования и составлять учебные парафразы (Themist. In An. Post. 1, 2–12).

В целом для периода характерна установка на внутреннюю реконструкцию аристотелизма: объяснение Аристотеля «с помощью Аристотеля», с использованием принятой школьной терминологии, представление его учения как самодостаточной системы и устранение из нее всех (действительных или мнимых) противоречий. Помимо экзегетической работы комментаторы-перипатетики также стремились развивать аристотелевское уче-

ние и пытались ответить на внешнюю критику аристотелизма, но делали это не в рамках комментария, а в рамках авторского трактата (*σύγγραμμα*), ср. сохранившиеся трактаты Александра Афродисийского, посвященные критике стоиков.

Прочие толкователи 1 в. до н. э. – 2 в. н. э. В указанный период к «Категориям» Аристотеля обращались и представители других школ. Симпликий говорит о сочинении стоика *Афинодора* «Против *Категорий* Аристотеля», которое, по-видимому, представляло собой сводку апорий, как и сочинение *Корнута*, написавшего «Против Афинодора и Аристотеля» (Simpl. In Cat. 62, 27).

Известно также о книге, посвященной «Категориям» платоников Лукия и Никострата (Simpl. In Cat. 1, 18–20), которая, как можно предположить, продолжила критический анализ «Категорий», начатый Евдором Александрийским (2-я пол. 1 в. до н. э.). Симпликий в своем комментарии не раз приводит его критические замечания, нигде не называя Евдора комментатором. По-видимому, Евдор в какой-то форме обсуждал и «Метафизику» (по крайней мере, фрагмент, посвященный изложению учения Платона в 1-й книге «Мета-физики»), о чем упоминает Александр Афродисийский (Alex. In Met. 59, 7). Сохранился небольшая сводка содержания «Категорий» анонимного пифагорейского автора, приписавшего свой труд *Архиту из Тарента*.

Комментарии к логическим сочинениям Аристотеля во 2-й пол. 2 в. н. э. составил *Гален* из Пергама (De libr. propr., t. 19, p. 47 Kühn). По его словам, комментарии к «Об истолковании» и обеим «Аналитикам» были предназначены не для публикации, но для чтения в узком кругу друзей и учеников, комментарий на «Категории» он адресовал тем, кто прочитал текст Аристотеля и, по возможности, некоторые комментарии к нему, и называет имена Адраста и Аспасия (Ibid., 42).

Комментаторы-неоплатоники (3–7 вв. н. э.). Ряд комментаторов-неоплатоников начинается *Порфирий*, положивший начало школьной традиции чтения Аристотеля в качестве пропедевтики к Платону (в позднейший период в *Афинской школе* курс аристотелевской философии будут называть «малыми мистериями», в отличие от «больших мистерий» Платона). Важное значение для последующей экзегезы «Категорий» имел утраченный комментарий Порфирия к «Категориям» в 7 кн. В нем Порфирий подробно разобрал учение Аристотеля о категориях и ответил на предшествующую антиаристотелевскую критику со стороны стоиков и платоников (Simpl. In Cat. 2, 6–9), благодаря чему содержание этой критики и было сохранено для истории философии. Сохранились краткий учебный комментарий Порфирия на «Категории», написанный в жанре диалога между учителем и учеником, и популярное в последующей традиции «Введение к *Категориям*» (*Ἐισαγωγή*, «Исагог»), где кратко излагались основы учения о предикатах. «Введение» было предназначено для чтения на первых занятиях по философии, после чего следовало изучение логики начиная с «Категорий». Остальные комментарии Порфирия, в т. ч. на «Метафизику», «Физику» и «О душе» утрачены.

Ямвлих продолжил линию Порфирия на включение текстов Аристотеля в школьный курс платоновской философии и много комментировал Аристотеля сам, но эти комментарии (в т. ч. на логические сочинения

и «О небе») утрачены. Отличительная особенность экзегезы «Категорий» у Ямвлиха – установление согласия между Платоном, Аристотелем и Пифагором, для чего он использует в своем комментарии пифагорейский псевдоэпиграф – изложение учения о десяти категориях Архита (т. н. «комментарий Архита»), признавая его аутентичным и более ранним по сравнению с аристотелевским.

Сохранился комментарий на «Категории» в 3-х кн. ученика Ямвлиха *Дексиппа*, в котором он аккуратно следует школьной установке на поиск гармонии между Платоном и Аристотелем. При этом Дексипп в своем комментарии большое внимание уделяет разбору критической аргументации *Плотина*, который подчеркивал различие Платона и Аристотеля, в частности указывая на более низкий статус аристотелевских категорий по сравнению с пятью «высшими родами сущего» Платона (согласно диалогу «Софист»). По замечанию Симпликия, Дексипп не был оригинален и в основном повторил все, что сказано на эту тему в комментариях Порфирия и Ямвлиха (Simpl. In Cat. 2, 29–30).

Комментаторы Аристотеля Афинской школы – *Плутарх*, *Сириан*, *Прокл*, *Дамаский*. Известно о комментариях Плутарха на «О душе» (по цитатам у Иоанна Филопона и Симпликия). Его ученик и преемник Сириан комментировал, вероятно, все основные сочинения Аристотеля, но сохранился только комментарий на «Метафизику» III–IV, XIII–XIV, в котором он защищает теорию идей Платона от критики Аристотеля. Это единственный сохранившийся комментарий Афинской школы. Прокл, изучавший «малые мистерии» Аристотеля в течение двух лет, составил комментарии на «Об истолковании» и «Аналитики». Последний схолярх Афинской Академии Дамаский комментировал «Категории», «Физику», «Метеорологию» (все утрачены). Вероятно, однако, что Дамаскию принадлежит текст 1-й книги комментария на «О небе», изданного как текст Симпликия (CAG VII). Симпликий, ученик александрийца Аммония, – автор самых основательных античных комментариев, которые он составлял, в отличие от большинства античных комментаторов, не как учебные пособия и записи лекционных курсов, а как тексты для самостоятельного изучения. Это объяснимо тем, что свои комментарии Симпликий писал уже после закрытия Академии в 529. Сохранились его комментарии на «Категории» и «Физику»; комментарий на «О душе» не принадлежит Симпликию, хотя и издан под его именем; утрачен текст грандиозного комментария на «Метафизику».

Комментаторы Аристотеля Александрийской школы: *Аммоний*, *Асклепий*, *Олимпиодор*, *Иоанн Филопон*, *Элий*, *Давид*, *Стефан Александрийский*. В корпусе сохранившихся античных комментариев именно комментаторы Александрийской школы представлены лучше всего. Две неоплатонические школы имели общие истоки и принадлежали к единой философской культуре: Аммоний был учеником афинянина Прокла, учениками Аммония были Дамаский и Симпликий (впоследствии переехавшие в Афины). Аммоний известен как автор комментариев на «Категории», «Об истолковании», «Первую Аналитику» (1 кн.), «Введение» Порфирия; запись комментария на «Метафизику» I–VII сделана учеником Аммония Асклепием из Тралл и издана под его именем. Такая практика записи «с голоса» (*ἀπὸ φωνῆς*) учителя была достаточно распространена в школьной практике тех лет (ср. комментарии Иоанна Филопона).

Олимпиодор, автор комментариев на «Категории» и «Метеорологию», был последним язычником из ученых-александрийцев, позднейшие представители школы были христианами: Иоанн Филопон комментировал «Категории», «Аналитики», «Физику», «О возникновении и уничтожении», «Метеорологику», «О душе» и «Метафизику» (последний не сохранился); в конце 6 в. Элий и Давид комментировали главным образом логические труды («Категории» и «Аналитики»), Стефан Александрийский известен как автор комментария на «Об истолковании»; ему также приписывают 3-ю книгу комментария на «О душе», изданного в серии СAG как текст Симпликия. Ок. 610 он переехал из Александрии в Константинополь ко двору имп. Ираклия – на этом история античной традиции комментирования прекращается.

Согласие Платона и Аристотеля. Золотым правилом традиции комментирования Аристотеля в неоплатонизме стало правило установления «согласия» (*συμφωνία*) между Платоном и Аристотелем. Плотин подчеркивал различие их учений (см., напр., Enn. VI 1–3 «О родах сущего»), следуя популярной в Среднем платонизме точке зрения, но уже его ученик Порфирий пишет «О единстве сочинений Платона и Аристотеля», а *Ямвлих* полагает, что учение Аристотеля о категориях не противоречит учению об идеях Платона, такова же позиция Дексиппа.

У Симпликия (In Cat. 7, 29–32) сохранилось разъяснение общеметодологического требования согласования Платона и Аристотеля, показывающее, что комментаторы-неоплатоники в период расцвета традиции полагали расхождение двух философов внешними, словесными, не усматривая догматических расхождений между ними по существу: «Когда Аристотель противоречит Платону, я полагаю, не нужно смотреть на одну словесную форму выражения (*τὴν λέξιν*) и выносить приговор о расхождении их учений, но нужно принимать во внимание дух (*τὸν νοῦν*) и искать пути для обнаружения их согласия по большинству вопросов», ср. In De Cael. 69, 11–15. Обсуждая вопрос о гармонии или расхождении между Платоном и Аристотелем, неоплатоники сделали акцент на взаимной непротиворечивости двух философских языков, применимых соответственно к миру чувственному и умопостигаемому, ср. Simpl. In Phys. 1249, 12–17.

При установке на смысловое согласование текст Аристотеля, как правило, разъяснялся в свете учения Платона, которое вычитывалось как бы между строк аристотелевского текста, – так, Сириан задачу комментатора видел в том, чтобы выразить то, что Аристотель «хотя и не сказал прямо, но что необходимо следует из принятых им положений» (Syr. In Met. 11, 11–12).

«Категории» Аристотеля как пролегомены философии. Особое место «Категорий» в ряду прочих комментированных сочинений Аристотеля было обусловлено тем, что этим трактатом начинался «Органон», понимавшийся как инструмент философского познания. Поэтому «Категории» рассматривали как введение ко всему курсу философии, их читали те, кто только приступал к своему философскому образованию (Porph. In Cat. 56, 28–29).

Комментарии к «Категориям» начиная с Аммония стали включать в себя специальные вводные части, пролегомены (*προλεγόμενα*), – у некоторых поздних комментаторов пролегомены превратились в самостоятельный жанр сочинения (Олимпиодор, Давид, Элий), – в которых предлагались к

обсуждению следующие вопросы: 1) происхождение названий различных философских школ; 2) классификация сочинений Аристотеля; 3) порядок их изучения; 4) цель («польза») изучения аристотелевской философии; 5) путь достижения этой цели; 6) подготовка слушателей философского курса; 7) форма изложения у Аристотеля; 8) причина трудности восприятия (*ἀσάφεια*) его сочинений; 9) введение в чтение текста Аристотеля; 10) требования, предъявляемые к комментатору Аристотеля (Amm. In Cat. 1, 3–12). Подобные развернутые введения с формулировкой десяти вопросов можно найти у Симпликия (10 вопросов: In Cat. 3, 20–29), Олимпиодора (Prolegom. 1, 14–24), Иоанна Филопона (In Cat. 1, 7–15) и Элия (In Cat. 107, 24–108, 14), последний указывает, что этот метод был разработан учителем Аммония Проклом (107, 24–26). После списка вопросов следуют развернутые ответы на них. Порядок вопросов, особенно во второй половине списка, воспроизводится с некоторыми изменениями по сравнению со списком Аммония, в частности, вопрос о том, что нужно знать о тексте перед началом его чтения, чаще всего разбирали последним.

Сравнивая Аристотеля и Платона с точки зрения трудности восприятия, «неясности», их сочинений, считали, что неясность Аристотеля проистекает от сложности его способа выражения (*φράσις*), но само его учение (*θεωρήματα*) вполне понятно; неясность же Платона связана с трудностью учения, а способ его выражения весьма искусен и легок (David. In Cat. 105, 19–28). Под трудностью способа выражения Аристотеля понимались прежде всего неологизмы, непривычные выражения (напр., «находиться в подлежащем», «не находиться в подлежащем» и пр.); эта темнота слога, впрочем, интерпретировалась как намеренная установка автора, который таким способом хотел заинтересовать учеников прилежных и сообразительных и отпугнуть нерадивых (Amm. In Cat. 7, 7–14; Jo. Philop. 6, 22–26).

Рассуждение о том, каков должен быть комментатор, у разных комментаторов менее всего шаблонно и отличается авторской разработкой. Версия Аммония, наиболее ранняя из сохранившихся, гласит: «Комментатор должен очень хорошо разбираться в предмете, он должен быть достаточно умен, чтобы соответствовать уровню мысли Философа и установить, истинны ли его слова. Ему не следует, как бы это сказать, продаваться не глядя и считать, что у Аристотеля все сказано прекрасно, и торопиться принимать комментируемый текст за совершенную истину, когда это не так. Нет, надо в каждом случае все как следует испытать, ставя выше Аристотеля, если так случится, истину» (In Cat. 8, 12–18; ср. Olymp. Prolegom. 10, 24–33; Simpl. In Cat. 7, 23–32 и др.).

В комментарии на «Введение» Порфирия Аммоний приводит еще один список из семи вопросов, на которые следует ответить, уже непосредственно приступая к чтению аристотелевского текста; этот второй список соответствует развернутому ответу на девятый вопрос из вышеприведенного списка Аммония: 1) цель (*σκοπὸς*) и 2) «польза» (*τὸ χρήσιμον*) сочинения, 3) его аутентичность (*τὸ γνήσιον*), 4) порядок чтения, или место в ряду прочих сочинений, 5) смысл заглавия, 6) разделение на главы, 7) к какому разделу (*μέρος*) философии относится данное произведение. Впоследствии этот набор вопросов также был включен во вступительный раздел комментариев к «Категориям», ответ на них следовал сразу после ответа на вопросы

из большого списка из десяти пунктов; «малый список» см.: *Simpl. In Cat.* 8, 10–13; *Olymp. Prolegom.* 1, 11–13; *Jo. Philop. In Cat.* 7, 1–3, *David. In Isag.* 80, 11–14. Поздний александрийский комментатор Давид большой и малый списки вопросов рассматривает отдельно: первый в книге «Прологомен», второй – в комментарии ко «Введению» Порфирия.

Задача представить учения Платона и Аристотеля как единую доктрину требовала решения вопроса об их «онтологической совместимости»: соотношение *Единого* Платона и *Ума-нуса* Аристотеля, сотворенность и вечность космоса, смертность и бессмертие души – эти важные для платоников вопросы приобретали дополнительную остроту для христианских авторов. В свое время Гиерокл и затем Аммоний решали проблему тварности космоса или его вечности в духе «согласия» Платона и Аристотеля через вневременное понимание мифа «*Тимея*»: Бог есть творец безначальной Вселенной. Знаменателен спор о вечности мира, инициированный на исходе Античности христианином Иоанном Филопоном, который поставил под сомнение в ходе полемики с Проклом постулат *ex nihilo nihil*, и продолженный критическим ответом Симпликия, защищавшим вместе с этим постулатом всю систему античных представлений о бытии. Эта заочная полемика выразительно зафиксировала разлом единой культурной и философской парадигмы Античности.

Ценность поздних комментариев для интерпретации философии Аристотеля необходимо соотносить с особенностями неоплатонической экзегезы, часто выполнявшей задачи, лежавшие в иной плоскости, чем только чтение аристотелевского текста. При этом поздние комментарии в той или иной степени несут на себе характерный для неоплатонизма и нехарактерный для Аристотеля отпечаток религиозного энтузиазма, ср. заключительную молитву Симпликия из его комментария к «О небе», соединившую ученый стиль школьной экзегезы и живой язык религиозного чувства, в которой он обращается к Творцу Вселенной с просьбой принять свой комментарий как дар и как гимн всему рожденному Богом (*Simpl. In De Caelo*, 731, 25–29).

Византийские комментаторы 11–12 вв. Среди комментаторов, представленных в серии СAG, есть также византийские авторы: Евстратий, комментатор «Второй Аналитики» (кн. 2) и «Никомаховой этики» (кн. 1; 6); Михаил Эфесский, комментатор «Никомаховой этики» (кн. 5; 9–10), «О софистических опровержениях» и ряда психологических и биологических трактатов; утрачены его комментарии на обе «Аналитики», «Топику», «Риторику», «Физику», «О небе», «Историю животных», «Политику» (возможно, ему принадлежат книги 7–14 комментария на «Метафизику», изданные как комментарий Александра Афродисийского, см. СAG I); Софоний, автор комментария-парафразы на «О душе» и Псевдо-Гелиодор (вероятно, нач. 14 в.), составивший парафраз «Никомаховой этики». Наиболее важны обстоятельные комментарии Михаила, более следующего аристотелевской традиции, и Евстрагия, вводящего в текст комментариев платонические, христианские и антиисламские мотивы. Оба принадлежали к философскому кружку византийской принцессы Анны Комнины.

ЛАТИНСКИЕ КОММЕНТАТОРЫ. Начиная с 4 в. аристотелевский «Органон» становится частью обязательного философского чтения и толкования на латинском Западе. Как и греческая, латинская традиция включала в себя экзегетические труды разной степени сложности (парафразы,

элементарные и подробные комментарии), однако в отличие от греческой она столкнулась со специфической задачей адекватного перевода сочинений Аристотеля.

Первым латинским комментатором Аристотеля был Марий Викторин (сер. 4 в.), который составил комментарий на «Категории» в 8 кн. и перевел несколько трудов по логике: «Категории», «Об истолковании» и «Введение» Порфирия (Cassiod. Inst. II, 3, 18). После него Ветгий Агорий Претекстат перевел парафразы «Аналитик» Фемистия (Boethius. De Int.² 3, 6–4, 3). Первые сохранившиеся латинские тексты – анонимный парафраз «Категорий» (который неверно приписывали Августину), имевший хождение в Средние века под названием «Десять категорий» (Categoriae Decem), и неполный парафраз «Категорий» Марциана Капеллы (5 в.), сохранившийся в 4-й книге его соч. «О диалектике».

Ключевой фигурой для истории латинского Аристотеля стал *Бозций* (ок. 475–526). Как и все неоплатоники, он разделял мнение о согласии Платона и Аристотеля по существу, а также что учение Аристотеля – дальнейшее развитие платоновского. Чтобы показать их согласие, он задумал перевести все трактаты Аристотеля, все диалоги Платона и написать комментарии к ним (Boethius. De int.² 79, 9–80, 9), однако осуществил свой план лишь частично: Бозций перевел «Категории», «Об истолковании», «Первую Аналитику», «Топику» и «О софистических опровержениях», а также «Введение» Порфирия и составил два комментария к «Введению», два – к «Об истолковании» (элементарный для начинающих и углубленный для более подготовленных учеников, Boethius. In De int.² 186, 2–9) и один на «Категории», хотя предполагалось написать также два (Boethius. In Cat. 160 A–B). Благодаря Бозцию и его переводам аристотелевская философия в восприятии раннего Средневековья была ограничена рамками логики.

Тексты: *Diels H.* (ed.). Commentaria in Aristotelem Graeca, editum consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussiae, 23 vols. B., 1882–1909 [=CAG]: включает тексты (далее в хронологической последовательности) Аспасия, Александра Афродисийского, Порфирия, Дексиппа, Фемистия, Сириана, Аммония, Прискиана, Асклепия, Филопона, Симпликия, Олимпиодора, Элия, Давида, Стефана, Евстратия, Михаила Эфесского и Софония. Переводы текстов, изданных в CAG, публикуются в серии: *Sorabji R.* (ed.). Ancient Commentators on Aristotle. L.; Ithaca (N. Y.): Cornell University Press, 1987–.

Лит.: *Praechter K.* Die griechischen Aristoteleskommentare, – *ByzZeit* 18, 1909, S. 516–538 (пер. на англ. см.: *Sorabji* 1990, p. 31–54); *Minio-Paluello L.* The Text of the «Categories»: the Latin Tradition, – *CQ* 39, 1945, p. 63–74 (repr.: Idem. Opuscula: The Latin Aristotle. Amst., 1972, p. 28–39; *Richard M.* Apo Phônês, – *Byzantion* 20, 1950, p. 191–222; *Moraux P.* Aristotelismus bei den Griechen: von Andronicos bis Alexander von Aphrodisias. Bd. I–III. B.; N. Y., 1973–2001; *Ebbesen S.* Commentators and Commentaries on Aristotle's «Sophistici Elenchi». Vol. 1–3. Leiden, 1981; *Irmscher J.* Die spätantiken Aristoteleskommentatoren in ihrer geschichtlichen Umwelt, – Romanitas–Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Hrsg. v. G. Wirth. B.; N. Y., 1982, S. 411–425; *Wiesner J.* (hrsg.). Aristoteles. Werk und Wirkung, P. Moraux gewidmet. T. II: Kommentierung. Überlieferung. Nachleben. B., 1987; *Strange S. K.* Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic Interpretation of the «Categories», – *ANRW* II, 36, 2, 1987, p. 955–974; *Hadot I.* The Role of the Commentaries on Aristotle in the Teaching of Philosophy according to the Prefaces of the Neoplatonic Commentaries to the «Categories», – Blumenthal H.J., Robinson H. (ed.). Aristotle and the later tradition [OSAPH Supplem. vol.]. Oxf., 1991, p. 175–189; *Sorabji R.* (ed.). Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence. L., 1990; *Barnes J.* Metacommentary, – *OSAPH* 10, 1992, p. 267–281; *Mansfeld J.* Prolegomena. Questions to be settled before the study of an author, or a text. Leiden, 1993; *Blumenthal H. J.* Aristotle and

Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the «De Anima». N. Y., 1996; *Hoffmann Ph.* La problématique du titre des traités d'Aristote selon les commentateurs grecs. Quelques exemples, – Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques. Edd. J.-C. Fredouille, M.-O Goulet-Caze et al. P., 1997, p. 75–103; *Idem.* La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne, – Roussel B., Dubois J.-D. (edd.). Entrer en matière. P., 1998, p. 209–245; *Luna C.* Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la «Metaphysique». Leiden; Bost.; Köln, 2001; *Gibson R.K., Shuttleworth Kraus Ch.* (edd.). The Classical Commentary: Histories, Practices, Theory. Leiden, 2002; *D'Ancona C.* Commenting on Aristotle, – Geerlings W., Schulze Ch. (hrsg.). Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Leiden; Bost.; Köln, 2002, S. 201–251; *Chase M., Natali C.* et al. Aristote de Stagire, – DPhA Supplement, 2003, p. 111–378; *Celluprica V., D'Ancona C.* (edd.). Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Nap., 2004; Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries, ed. by P. Adamson et al. L., 2005; *Sorabji R.* The Philosophy of the Commentators 200–600 AD. A Sourcebook. Vol. 1: Psychology. Vol. 2: Physics. Vol. 3: Logic and Metaphysics. L.; Ithaca, 2005, *Фролов Э. Д., Колобова К. М.* Аристотель и его греческие комментаторы, – ВДИ, 1958, 2, с. 14–28; *Солопова М. А.* Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте» в контексте истории античного аристотелизма. М., 2002.

М. А. СОЛОВОВА

АРКЕСИЛАЙ (*Ἀρκεσίλαος*) (315 до н. э., Питана в Эолии – 241 до н. э., Афины), греческий философ, основатель и схолярх (с 270) Новой, или Средней (скептической), Академии. Ученик Теофраста, затем Крантора и Полемона (D. L. IV 29). Продолжая традицию древнеакадемической диалектики, довел до совершенства практику составления «равносильных» (*ἰσοσθενεῖς*) речей «за» и «против» на любую заданную тему; логическим выводом из этого был принцип воздержания от суждения (эпохе). Полемика со стоиками – вторая отличительная черта А. и созданной им Академии. Согласно Сексту Эмпирику (Adv. math. IV 150–157), возражения А. направлены главным образом против стоического учения о «постижении» (*κατάληψις*), определяемом как «согласие на постигающее представление» (*συγκατάθεσις τῆς καταληπτικῆς φαντασίας*). Указывая на противоречивость этой концепции и невозможность рассматривать «постижение» как критерий истины, А. отрицает существование «постижения» как такового. Однако теоретическая необходимость воздержания от суждения не избавляет от принятия решений на практике: здесь критерием является (как и у стоиков) вероятное (*εὐλογον*) (Ibid. 158). Всякое действие опирается на представление о приятном и на стремление к нему, что не расходится с принципом эпохе, который освобождает только от мнений (Plut. Adv. Colot. 1122 с, f). Таким образом, положительная разработка практической этики у А. фактически построена на стоических понятиях.

Свидетельства и фрагм.: *Mette H. J.* Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane, – *Lustrum* 26, 1984, p. 41–94.

Лит.: *Coussin P.* Le Stoïcisme de la Nouvelle Académie, – *RHPh* 3, 1929, p. 241–276; *Gigon O.* Zur Geschichte der sogenannten Neuen Akademie, – *MusHelv* 1, 1944, S. 47–64; *Weische A.* Cicero und die Neue Akademie. Münst., 1961; *Krämer H. J.* Platonismus und hellenistische Philosophie. B.; N. Y., 1971, S. 33–54; *Levy C.* Scepticisme et dogmatisme dans l'Académie. «L'ésotérisme» d'Arcésilas, – *REL* 56, 1978, p. 335–348; *Ioppolo A. M.* Doxa e epoche in Arcesilao, – *Elenchos* 5, 1984, p. 317–363; *Long A. A.* Diogenes Laertius, Life of Arcesilas, – Diogene Laerzio storico del pensiero antico. Atti del convegno 1985, *Elenchos* 7, 1986, p. 429–449.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АРХЕ (*ἀρχή*), начало, принцип (лат. *principium*), термин древнегреческой философии. В дофилософском словоупотреблении (начиная с Гомера): 1) отправная точка, начало чего-либо в пространственном или временном смысле; 2) начало как зачин, причина чего-либо; 3) начало как начальство, власть, главенство. Процесс терминологизации (архе как «первоначало, принцип», не *initium*, но *principium*) произошел в 4 в. до н. э. в *Академии*, вероятно, под влиянием языка математиков, где *ἀρχαί* во множественном числе – исходные пункты доказательства, аксиомы. Уже у Платона архе употребляется в значении 1) онтологического принципа (ср. схоластич. *principium reale*) и 2) начал а познания, гносеологического принципа (ср. *principium cognoscendi*). Для 1-го особенно важен «Федр» (245b10 сл., d1 сл.: «Начало есть нечто невозникшее; в самом деле, все возникающее по необходимости должно возникать из некоего начала...»), для 2-го – 6-я кн. «Государства» (510b5 слл. – о «беспредпосылочном начале», где, однако, архе имеет также онтологический смысл (идеи Платона суть одновременно принципы бытия и познания)).

Аристотель впервые дает семантическое описание архе (*Met.* V 1, 1012b34 слл.) и различает: 1) эпистемологические начала («начала, исходя из которых доказывают», «силлогистические», «аподиктические», «научные» начала) и 2) онтологические начала («начала сущности» – там же, III 1, 995b7), причем «начала познания» часто выступают как синонимы «исходных посылок», «постулатов», «аксиом» («начала вывода – посылок»: *An. Pr.* I, 27, 43a21). «Наиболее надежным, наиболее достоверным, безусловным» из «начал доказательств» Аристотель провозглашает закон противоречия (*Met.* IV 3–6; XI 5–6), отрицавшийся Гераклитом. «Начала» должны обладать самоочевидной достоверностью, они «недоказуемы» (М. М., 1197a22), не могут быть получены силлогистическим путем (Е. N. 1139b30; 1098b1; *Top.* 101b1); «начало» научного знания («эпистеме») – интуитивный ум (*νοῦς*) (*An. Post.* 23, 84b37; 33, 88b35; Е. N. 1140b33; 1143b10). «Начала сущности», или принципы бытия, – то же, что «причины» (*αἰτίαι*), их столько же, сколько метафизических «причин», т. е. четыре: материя, или «то, из чего», форма (*εἶδος*), или «чтойность», начало движения и цель, или «то, ради чего» (телос). Они выступают факторами, конституирующими конкретную вещь, «вот-это-вот-нечто» (*τὸδε τι*), или первую сущность (*πρώτη οὐσία*). «Движущую архе» Аристотель называет «началом в собственном смысле» (напр., *Meteor.* 346b20). В историческом очерке учения о «началах» (*Met.* II, 3–9, ср. *Phys.* I, 2 сл.) Аристотель рассматривает всех своих предшественников с точки зрения предвосхищения ими одного или нескольких из «четырех начал» (причин) бытия. «Большинство первых философов», согласно Аристотелю (*Met.* 983b6 сл.), предвосхищали материальное «начало» (архе). Именно в этом смысле следует понимать утверждения Аристотеля, *Теофраста* и позднейшей *доксографии*, что Фалес, Анаксимен, Гераклит и др. «принимали за архе» собственно воду, воздух и огонь, и нет никаких оснований приписывать перипатетический термин «архе» ионийским натурфилософам (употребление архе в значении, близком к онтологическому принципу впервые засвидетельствовано для *Филолая*, fr. В 6 DK).

Лит.: Лебедев А. В. Об изначальной формулировке традиционного тезиса *ΤΗΝ ΑΡΧΗΝ ΥΔΩΡ ΕΙΝΑΙ*, – *Balkanica*. Лингвистич. исследования. М., 1979, с. 167–176;

Lumpe A. Der Terminus «Prinzip» (ἀρχή) von den Vorsokratikern bis auf Aristoteles, – *ArchBegr* 1, 1955, S. 104–116.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

АРХЕДЕМ (Ἀρχέδημος) из **Тарса** (2 в. до н. э.), философ-стоик, ученик *Диогена Вавилонского*. Родом из Тарса в Киликии (Strab. XIV 5, 14), учился в Афинах у Диогена (ISHerc. col. 48), а затем, возможно, переехал в Вавилон, где открыл собственную школу (Plut. De exil. 14, 506 b). Известны следующие сочинения А.: «О звучащей речи» (*Περὶ φωνῆς*), «Об элементах» (*Περὶ στοιχείων*), «О возможном» (*Περὶ δυνατῶν*) и, предположительно, «О повелевающем рассуждении» (*Περὶ τοῦ κυριεύοντος* – ср. Epict. Diss. II 19, 9). Судя по сохранившимся фрагментам, А. писал по всем разделам учения, однако логикой, по-видимому, интересовался больше всего и наряду со своим соотечественником *Антипатром* приобрел известность как диалектик (Cic. Acad. II 143 – principes dialecticorum).

В целом А. следовал школьной догме, но по ряду вопросов высказывал собственные мнения. Части философии А. традиционно располагал в порядке логика–физика–этика (D. L. VII 40). В логической области разрабатывал вопросы семантики и вслед за Клеанфом называл предикаты (*κατηγορήματα*) чистыми смыслами (*λεκτά* – Clem. Strom. VIII 9, 26), занимался принципами классификации высказываний (D. L. VII 68), модальными высказываниями и, в частности, логическим текстом *Диодора Крона* «Повелевающее рассуждение» (Epict. Diss. II 19, 9). А. также специально занимался грамматикой и риторикой, в частности, писал о периодах речи и помимо школьных работ изучал, видимо, «Риторику» Аристотеля (Demetr. De elocut. 34).

В области физики придерживался традиционного учения о началах и элементах (D. L. VII 134), считал землю «ведущим началом» (*ἡγεμονικόν*) космоса (Aët. II 4, 17), но, по-видимому, допускал также, что в центре космоса может находиться огонь (Simpl. In De Cael. 512, 28 сл.). О времени, в отличие от Хрисиппа, утверждал, что настоящее есть лишь неуловимый момент, связывающий прошлое и будущее (Plut. Comm. not. 41, 1081e).

А. специально занимался вопросами классификации разделов этической части (D. L. VII 84) и предложил собственную формулировку конечной цели: «жить, исполняя все надлежащее» (*πάντα τὰ καθήκοντα ἐπιτελοῦντα ζῆν* – VII 88) – желая, вероятно, прояснить многозначную формулировку Зенона и подчеркнуть момент разумного выбора. В пользу данного предположения свидетельствует другой вариант формулировки А.: «Жить, выбирая все самое достойное и значительное из природных вещей» (Clem. Strom. II 21, 129). В вопросе о ценности «предпочтительного», следуя школьной догме, полагал, что оно, как и все «безразличное», ценности (*ἀξία*) не имеет (Sext. Adv. math. XI 73).

Т. обр., А. был заметным представителем последнего поколения Ранней Стои и, возможно, одним из последних крупных логиков школы (в числе учеников А. был Криний, также писавший по логике – D. L. VII 71; 76 и др.). В стоической традиции А. пользовался авторитетом вплоть до 2 в. н. э. (ср. Epict. Diss. II 4, 1; III 2, 13 и др.).

Фрагм.: SVF III 1–22.

Лит.: Wiersma W. Τέλος und καθήκον in der alten Stoa, – *Mnemosyne* 3, 1937, p. 219–228; Goldschmidt V. Le système stoicien et l'idée de temps. P., 1956², p. 30–45; Long A. A. Carneades

and the Stoic Telos, – *Phronesis* 12, 1967, p. 59–90; Barreau H. Cléanthe et Chrysippe face au maître argument de Diodore, – *Les Stoïciens et leur logique*. P., 1978, p. 21–40; Frede M. Principles of Stoic Grammar, – *The Stoics*. Ed. J. M. Rist. Berk.; L. Ang.; L., 1978, p. 38–58.

А. А. СТОЛЯРОВ

АРХЕЛАЙ (*Ἀρχέλαος*) (сер. 5 в. до н. э.), греческий философ, ученик Анаксагора и учитель Сократа.

Дата рождения приблизительно устанавливается в соответствии с указаниями на его отношение к Анаксагору («ученик» – следовательно, младше) и Сократу («учитель» – следовательно, старше), – ок. 485. Был родом из Афин (DK60 A 1 = D. L. II 16); вариант, передаваемый Диогеном Лаэртием «или из Милета» (принят в словаре Суда, s. v. *Ἀρχέλαος*) появился, очевидно, как согласование места рождения А. с местом возникновения ионийской натурфилософии, которую он «первым» перенес в Афины (об этом см.: D. L. II 16, 3), отчего был прозван «физиком» (*φυσικός*). Источники согласно считают А. фигурой для древнегреческой философии знаковой: он завершает историю «физической философии» (Диоген Лаэртий говорит об афинской традиции, D. L. II 16; Ипполит Римский всю древнюю натурфилософию полагает «от Фалеса до Архелая») и после него учением Сократа открывается период «этической философии». Позиция «первого» и одновременно «последнего» афинского натурфилософа тем не менее мало изменяет значение А. как не слишком оригинального последователя Анаксагора из Клазомен.

Сочинения А. не сохранились. Согласно Суде, был автором «О природе» (*Φυσιολογία*) и еще нескольких произведений. Известно, что Теофраст посвятил его учению отдельную книгу (*Περὶ τῶν Ἀρχελάου α*, D. L. V 42, 14), которая, очевидно, послужила источником для позднейших доксграфов. Подробнее других об учении А. сообщают Ипполит Римский и Диоген Лаэртий.

Судя по краткой сводке у Ипполита, А. изложил в своем сочинении вопросы от образования космоса до возникновения жизни на Земле и появления цивилизованного общества. Космология А. в своих принципиальных чертах повторяет анаксагоровскую (см. А 4 = Hipp. Ref. I, 9, 1). Существует изначальная смесь бесконечного числа качественно различных первоначал (*гомеомерий*). Ум (*νοῦς*) А. – в отличие от Ума Анаксагора – не является чистым, «не смешанным ни с чем», напротив, некая материальная смесь имманентно присутствует в самом Уме. Ум явился причиной движения смеси и ее первоначального разделения на горячее и холодное, при этом горячее двигалось, а холодное покоилось. Это разделение является причиной порождения основных космогонических этапов: огонь рассредоточен во внешних слоях, вода стекает в середину космоса, там она нагревается, происходит испарение, возникает воздух, а из осадков формируется земля, по природе своей самая прочная и холодная (ср. В 1а). Т. обр., в центре космоса – Земля, но по сравнению со всем космосом она ничтожно мала. Путем процессов нагревания воздуха сформировались все видимые нам небесные тела. Сообщение Ипполита Римского о том, что А. полагал Землю «вогнутой», следует неверной традиции (см.: Panchenko 1999). По А., Земля имеет форму холма (ср. мнение Демокрита о том, что Земля похожа на щит, обращенный кверху выпуклой стороной). По-видимому, А. много внимания уделил тому разделу физики, который в пост-Аристотелевской тради-

ции назывался «метеорологией»: о причинах ветров, дождей, землетрясений, разливов и т. п. (ср. А 16).

Специальный раздел сочинения А. был посвящен вопросу о возникновении жизни (зоогонии), который он излагал достаточно близко известным воззрениям Анаксагора: живые существа, в т. ч. и люди, возникли в нагретой влажной земле (А 4), после того как с нее сошла вода под воздействием Солнца (ср. подобное воззрение об эволюции жизни у Анаксимандра и Эмпедокла). Все возникшие животные сначала питались илом и были недолговечны, а впоследствии стали рождаться друг от друга. Ум присущ всем живым существам как некое врожденное качество, но не всем в равной мере, одни пользуются умом медленнее, другие – быстрее. А., по-видимому, впервые выдвинул идею о развитии человечества от состояния дикости к цивилизации, положив начало разработке вопроса о генезисе цивилизации и возникновении языка в последующей философии (Демокрит, Протагор, Платон): люди, появившись из земли вместе с прочими животными, со временем отделились от них и встали на путь цивилизованной жизни: учредили законы, ремесла, вождей, стали жить в городах. В научной литературе обсуждалось предположение о том, что фрагмент «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского о возникновении цивилизации (Diod. I, 7–8) излагает в основе своей теорию А. (*Lämmli F.* Homo Faber... S. 29–32), а не Гекатея Абдерского/Демокрита, – эта гипотеза была отклонена как недостаточно обоснованная (см.: *Верлинский А. Л.* Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006, с. 47–48, 196).

Современник софистов, А. уделил внимание также и «этической части философии» (А 6). По свидетельству Диогена Лаэртия, А. полагал справедливое и безобразное существующими не по природе, а по закону (А 1 = D. L. II 16). Кроме того, он писал элегические стихи (В 1 = Plut. Cim. 4). Развитием гуманитарного направления в деятельности А. стала поздняя средневековая традиция, которая приписывала ему поэму «О священном искусстве» в ямбических стихах (В 3, Spuria).

Фрагм.: DK II, 44–48; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 535–539.

Лит.: GUTHRIE, HistGrPhilos II, p. 339–344; Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. Camb., 1983², p. 385–389; Imhof M. Sokrates und Archelaos. Zum 1. Sokratesbrief, – *MusHelv* 39, 1982, S. 71–81; 41, 1984, S. 1–14; Panchenko D. The Shape of the Earth in Archelaos, Democritus and Leucippus, – *Hyperboreus*, 1999, 5. 1, с. 22–39. Tilman V. Archélaos d’Athènes, – *RPhA* XVIII, 2000, p. 65–107.

М. А. СОЛОПОВА

АРХИТ (*Ἀρχύτας*) из Тарента (ок. 435 – после 360 до н. э.), последний значительный представитель древнего *пифагореизма*. А. был редким примером выдающегося математика и оригинального мыслителя, достигшего успехов в управлении государством. Семь раз подряд он избирался стратегом Тарента, в ту пору одного из сильнейших полисов Греции; в должности стратега-автократора он возглавлял союз греческих городов Италии. В ходе военных походов (в основном против местных племен италиков) он не знал ни одного поражения (DK47 A 1–2).

Подлинные труды А. – «О математических науках» (*Περὶ μαθημάτων*), «Беседы» (*Διατριβαί*) и «Гармоника» (*Ἀρμονικός*) – сохранились лишь в нескольких фрагментах (В 1–4). Большинство носящих его имя сочинений от-

носится к *пифагорейским псевдоэпиграфам*, в которых А., судя по числу поддельных трактатов (45 наименований), был популярнее самого *Пифагора*.

А. плодотворно занимался всеми науками пифагорейского квадривиума (арифметика, геометрия, гармоника и астрономия), которые считал родственными (В 1). Он первым решил знаменитую проблему удвоения куба, поставленную Гиппократом Хиосским (А 14), найдя две средние пропорциональные между двумя заданными величинами ($a : x = x : y = y : 2a$, отсюда $x^3 = 2a^3$). Введя в геометрию принцип движения, способствовал становлению кинематической теории движения небесных тел, которую выдвинул его ученик *Евдокс Книдский*. Полагают, что ему принадлежит восьмая (арифметическая) книга «Начал» *Евклида*. Арифметика А. была тесно связана с гармоникой: доказав, что между числами, находящимися в отношении $(n + 1) : n$, невозможно найти среднее пропорциональное (А 19), он продемонстрировал, что основные гармонические интервалы, напр., октава ($2 : 1$), квинта ($3 : 2$), кварта ($4 : 3$), а также целый тон ($9 : 8$), не могут быть разделены пополам. Эти и другие исследования А. (А 16–17, В 2) завершили пифагорейскую гармонику, развитую впоследствии Евклидом. Его изыскания в акустике сочетали математику с эмпирическими наблюдениями и опытами, хотя и не всегда вели к верным результатам: вслед за *Гиппасом* он, видимо, считал, что высокие звуки движутся быстрее, чем низкие (В 1). В астрономии, вопреки канонической впоследствии схеме, А. выступал за бесконечность космоса: «Окажись я на краю Вселенной, т. е. на сфере неподвижных звезд, мог бы я вытянуть вовне руку или палку или нет?» (А 24) Будучи основателем механики и, вероятно, оптики, он поставил их на прочную математическую основу. «Механические проблемы» Аристотеля опираются на исследования Архита, к его кругу принадлежал изобретатель первой катапульты (гастрафета) Зопир из Тарента. Интересно, что А. находил время и на изобретение детских игрушек (А 10).

Хотя сведения о философии А. скудны, видно, что он оставил след во многих ее разделах. В этике он выступал против гедонизма и за подчинение чувств разуму (традиционно пифагорейские мотивы), сам служа образцом самообладания и гуманного отношения к слугам (А 7–9). В физике он развивал характерный для пифагореизма математический подход: всякое движение происходит в соответствии с пропорцией (*ἀναλογία*). В «природном», круговом движении – это «пропорция равенства», ибо «оно единственное возвращается к самому себе» (А 23а); пример – круговращение небесных тел. Причиной механического движения является «неравное» (А 23), напр., неравные плечи рычага. Вслед за *Филолаем* А. занимался философским анализом математики, особенно ее познавательных возможностей (В 1, 3, 4). Он учил, что арифметика способствует согласию в обществе и даже улучшает нравственность: благодаря ей возмужен честный счет и основанные на нем справедливые отношения, она препятствует обману и изобличает неправедных (В 3).

Первая поездка Платона в Италию (388) положила начало его долгому знакомству с А. В 361 благодаря А., высланному за ним корабль, Платону удалось вернуться из поездки в Сиракузы, где его удерживал тиран Дионисий Младший. Будучи важным источником знаний Платона о пифагореизме, А. стимулировал и многие общие его идеи: о правителе-философе, о благотворном влиянии математики на душу, о математических науках

как преддверии диалектики и др. Математика, в которой А. был главным экспертом в своем поколении, служила образцом для теории идей Платона и логики Аристотеля. Последний посвятил философии Архита два специальных труда (А 13), а перипатетик *Аристоксен*, отец которого был близок к А., – одну из первых биографий.

Ист.: DK I, 421–439; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, с. 447–459. Псевдоэпиграфы: Thesleff H. (ed.). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Åbo, 1965; Szlezak T. (hrsg.). *Pseudo-Archytas über die Kategorien*. B., 1972.

Лит.: *Krafft F.* Dynamische und statische Betrachtungsweise in der antiken Mechanik. Wiesb., 1970, 149ff.; Waerden B. L. van der. *Die Pythagoreer*. Z., 1979; *Mathieu B.* Archytas de Tarente: pythagoricienne et ami de Platon, – *BAGB*, 1987, p. 239–255; *Lloyd G. E. R.* Plato and Archytas in the Seventh Letter, – *Phronesis* 35, 1990, p. 159–173; *Burnyeat M.* Archytas and Optics, – *Science in Context* 18, 2005, p. 35–53; *Huffman C. A.* Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King. Camb. (Mass.), 2005; *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994. См. также лит. к ст. *Пифагореизм*.

Л. Я. ЖМУДЬ

АСКЛЕПИАД ИЗ ВИФИНИИ (*Ἀσκληπιάδης ὁ Βιθυνός*) (120–56 до н. э.), греческий ученый, врач, сторонник *атомизма*, работал в Риме. Был современником *Антиоха Аскалонского*, который отзываясь о нем в своей книге «Правил» (*Κανονικά*) как о знаменитом враче, успешно обратившемся к занятиям философией (ар. Sext. Adv. math. VII 202).

Плиний Старший пишет, что свою карьеру в Риме А. начал с занятий риторикой (Plin. Hist. XXVI, 7), которых, вероятно, не оставил и в дальнейшем (ср. Cic. De orat. I 62: А. «превосходил красноречием прочих медиков»). Традиционная хронология А. (1-я пол. I в. до н. э.) основана на «Естественной истории» Плиния, согласно которому А. был современником Помпея Великого (Hist. XXVI, 12; ср. также Suda, A 4173). В работе Э. Роусон (Rowson 1982) предложено пересмотреть традиционную хронологию, исходя из толкования слов Цицерона об А. как человеке уже умершем (De orat. I 62: «Наш бывший врач и друг, который в свое время превосходил...»), – следовательно, умер он, возможно, до 91, которым датируется трактат Цицерона «Об ораторе» (обоснование и уточнение новой датировки см.: Polito 1999).

Основные источники сведений о взглядах А. – *Гален* и *Секст Эмпирик*, выступавшие с критикой его учения. Оба автора сообщают, что посвятили А. специальные рассуждения в своих ныне утраченных сочинениях; в сохранившихся некоторые важные сведения имеются в соч. «Об элементах», «О природных способностях», «Об изготовлении лекарств» Галена и в 3-й кн. «Пирроновых положений» Секста Эмпирика. А. был автором 15 сочинений (список дан в изд.: *Holler A.* Bibliotheca medicinae practicae. Bernae: Basileae, 1776, t. I, p. 141], отдельные фрагменты сохранены в соч. «Об острых и хронических болезнях» Целия Аврелиана (нач. 5 в. н. э.) и в «Медицинских сводах» Орибасия из Пергама (4 в. н. э.).

В философии А. был сторонником знания, основанного на чувственном опыте, отвергал провиденциализм и телеологию и разделял дискретную теорию материи. А. воспринял атомистическую теорию *Гераклида Понтийского* о «несопряженных телах» (*ἄναρμοι ὄγκοι*), которую соединил с гипотезой о мельчайших «порах» (*πόροι*). Наличием в телах пор А. объяс-

нял всякого рода взаимодействия, в частности, веществ в растворах, а также функционирование живого организма; эти идеи А. восходят к учению о порках *Стратона из Лампсака*. Учение А. имеет черты, родственные атомизму Демокрита–Эпикура: в одном случае первоосновами объявляются атомы и пустота, в другом – «тела»-*ῥυκοί* и поры. В отличие от Демокрита, А. признает за первичными телами способность испытывать воздействие, не считая их *ἀπαθείς*. Существенное отличие состояло и в том, что у А. «элементы» могли расчленяться на фрагменты и обладали качеством (*Sext. Pyrrh. III 33: θραυστὰ καὶ ποιά*; *Cael. Aug. De morb. acut. I, 14: «тельца, corpuscula, распадающиеся на бесконечные части»*).

По А., здоровье достижимо при условии понимания врачом следующих основоположений. Атомы поступают в кровь и разносятся ею по тканям организма; в тканях атомы движутся по порам; когда они движутся беспрепятственно и располагаются правильно – организм здоров, а когда их движение нарушается или в тканях они откладываются неправильно – организм заболевает; непосредственной причиной нарушения движения атомов в порах и расположения их в тканях является излишнее сужение или расширение пор. Поэтому цель терапии – восстановление свободного движения и правильного расположения атомов. Предложенная А. теория получила в истории медицинской науки название «солидарной патологии» (от лат. *solidus*, плотный) в отличие от классической «гуморальной патологии» (от лат. *humor*, сок, жидкость), представленной, в частности, в текстах Гиппократова корпуса и учении Галена.

Главный метод лечения, предлагавшийся А. своим пациентам, – физиотерапия: гимнастика, игры, прогулки, диетическое питание, вино, солнечные и воздушные ванны, обтирания и души, активные и пассивные движения (в носилках, креслах и т. п.), декламации, прослушивание музыки. Эти терапевтические приемы, известные по сочинениям Гиппократовского корпуса, А. внедрил в практику римской медицины в виде хорошо разработанной системы.

А. стал основоположником нового направления в медицинской науке Античности – методической школы, которую возглавил его ученик Фемисон из Лаодикеи. Представителям эмпирической школы врачи-методисты возражали, указывая на необходимость теоретического рассуждения (*λόγος*) в дополнение к опытному наблюдению («эмпирии»). Книги А. были использованы Авлом Корнелием Цельсом (нач. 1 в. н. э.) при написании медицинского раздела своей энциклопедии (*Artes*), особ. книг 2–4 (*De med. I 3; II 15; III 4, 18, 24; IV 9, 11*). По словам этого в целом скептически настроенного к теории А. ученого и литератора, после врачей эмпирической школы никто, кроме А., «не продвинул науку дальше того, что он узнал от предшественников» (*Ibid., praef.*). Философ-платоник *Апулей* считал А. вторым после *Гиппократ*а корифеем греческой медицины (*Flor. XIX*).

Фрагм.: *Gumpert Ch. G.* (ed.). *Asclepiadis Bithyniae Fragmenta. Vinariae, 1794.*

Лит.: *Vilas H. von.* Der Arzt und Philosoph Asklepiades von Bithynien. W.; Lpz., 1904; *Heidel W. A.* The *anamnoi ogkoi* of Heraclides and Asclepiades, – *TAPA* 40, 1909, p. 5–21; *Green R. M.* Asclepiades: His Life and Writings. 1955; *Rawson E.* The Life and Death of Asclepiades of Bithynia, – *CQ* 32, 1982, p. 358–370; *Harig G.* Die philosophischen Grundlagen des medizinischen Systems des Asclepiades von Bithynien, – *Philol* 127, 1983, S. 43–60; *Vallance J. T.* The Lost Theory of Asclepiades of Bithynia. Oxf., 1990; *Idem.* The Medical System of Asclepiades of Bithynia, – *ANRW* II, 37, 1, 1993, p. 693–727; *Polito R.* On the Life of Asclepiades of Bithynia, – *JHS* 119, 1999, p. 48–66; *Трохачев С. Ю.* Философские осно-

вания медицинской теории Асклепиада Вифинского, – Некоторые проблемы истории античной науки. Отв. ред. А. И. Зайцев, Б. И. Козлов. Л., 1989, с. 126–135.

М. А. СОЛОПОВА

АСКЛЕПИЙ (*Ἀσκληπίος*) из **Тралл** (сер. 6 в. н. э.), философ-неоплатоник, ученик *Аммония, сына Гермия*. Под именем А. изданы комментарии Аммония на «Метафизику» Аристотеля (кн. 1–7) и комментариев на «Введение в арифметику» *Никомаха из Герасы*, вероятно также принадлежащий Аммонию. В качестве издателя лекций (*ἀπὸ φωνῆς*) своего учителя А. внес в текст лишь одно изменение: дополнил текст комментария Аммония к первым четырем книгам «Метафизики» (А, α, Β, Γ) вставками из комментария перипатетика Александра Афродисийского к «Метафизике».

Соч.: *Asclepii* in Aristotelis Metaphysicorum libros A–Z commentaria. Ed. M. Hayduck. В., 1888 (CAG VI, 2); *Asclepius of Tralles*. Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic. Ed. with introd. and notes by L. Taran, – *TAPhS* n. s. 59, 4, 1969, p. 1–89.

Лит.: *Westerink L.* Deux commentaries sur Nicomaque: Asclépius et Jean Philopon, – *REG* 77, 1964, p. 526–535; *Madigan A.* Syriacus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle, – *JHPH* 24, 1986, p. 149–171.

А. В. ПАХОМОВА

АСКЛЕПИДОТ (*Ἀσκληπιόδοτος*) **Александрийский** (2-я пол. 5 в. н. э.), естествоиспытатель, математик, врач и философ, ученик и последователь *Прокла*, автор комментария к «Тимею» (Olymp. In Meteor. 321, 28). Отдельные физические и астрономические положения А. сохранились в: Olymp. In Meteor. 321, 26; Schol. In Arist. De Caelo 508a39 sq. Дамаский (V. Isid. 126) считал, что А. недоступна мудрость, содержащаяся в орфических сочинениях и «*Халдейских оракулах*», и порицал его за то, что он сводит умозрение в дольную сферу явления (фактически это означало лишь отсутствие у А. интереса к культу и мистике, ср. Suda, s. v. *Δεισιδαιμονία*). Интересно сообщение Симпликия (In Phys. 795, 177 sq.) о том, что А. не только вместе с Проклом признавал наличие вневременного принципа времени (*χρόνος χωριστός* – «абсолютное время»), но и учил о времени, присутствующем во всяком движении как «неподвижный ум и бог».

Лит.: *Asmus R.* Der Neuplatoniker Asklepiodotos der Grosse, – *SArchMN* 7, 1914, S. 26–42; *Senn G.* Asklepiodotos von Alexandria, ein positiver Naturforscher des V. Jh. p. Ch., – *Archeion* 21, 1938, p. 13–27; *Goulet R.* Asclépiodote d'Alexandrie, – *DPhA* I, 1989, p. 626–631.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АСПАСИЙ (*Ἀσπάσιος*) (1-я пол. 2 в. н. э.), философ-перипатетик, комментатор Аристотеля, возможно, глава перипатетической кафедры в Афинах. Ценным источником для уточнения хронологии А. является свидетельство *Галена*, который в возрасте 14–15 лет (ок. 144 н. э.) слушал в Пергаме некоего перипатетика, «ученика перипатетика А.» (De progr. an., t. 5, 42, 2 Kühn). Возможно, А. был учителем Гермия, у которого учился *Александр Афродисийский*. Предположительно, в одном из комментариев А. (In E. N. 106, 5–6) имеется в виду храм Зевса Олимпийского в Афинах, достроенный по приказу имп. Адриана в 125–131 н. э. Т. обр., расцвет философского творчества А. должен приходиться на 20–30 годы 2 в. н. э.

А. известен как автор комментария на «Никомахову этику» – самого раннего из сохранившихся античных комментариев на Аристотеля, однако все же текст дошел не полностью, сохранились комментарий на книги 1–4, 7–8 (имеются лакуны). Комментарий А. не содержит обычного для более поздних комментариев введения, в котором разъяснялись бы основные цели и задачи предстоящего труда; он начинается с небольшого рассуждения о соотношении теоретического и практического знания, как если бы А. писал собственный трактат по этике. После этого он обращается к тексту «Этики» Аристотеля и последовательно разъясняет его содержание, указывая комментируемые фрагменты (леммы).

Комментарий А. представляет собой, скорее, парафразу (пересказ содержания), в которой разъясняются те выражения (*λέξεις*), которые могут показаться неясными. Понятные, на взгляд А., места он пропускает (об этом методе см. Asp. In E. N. 110, 22–24); по-видимому, так были составлены и остальные его комментарии (ср. Simpl. In Phys. 571, 9–10). Комментарий А. (его лекции) был адресован слушателям, начинающим изучать философию Аристотеля. Иногда для них он делал небольшие отступления, из которых наиболее пространное посвящено учению о страстях (*πάθη*) в связи с удовольствием и страданием, см. In E. N. 42, 27–47, 2, без особой связи с обсуждаемым местом у Аристотеля. В комментарии также рассматриваются возражения, которые можно выдвинуть против какого-либо тезиса Аристотеля, и трудности, связанные с пониманием того или иного места. Несколько раз А. ссылается на другие сочинения Аристотеля («Аналитики», «Топику», «Физику»), но по характеру этих общих отсылок нельзя предположить, что слушателям должны быть известны эти тексты. Поэтому трудно судить, какое место комментарий А. к «Никомаховой этике» занимал в его курсе аристотелевской философии.

А. был также автором комментариев на «Категории», «Об истолковании», «Физику», «О чувственном восприятии», «О небе» и комментарий на «Метафизику» (известны по упоминаниям и цитатам). О существовании комм. на «Категории» делается вывод на основании Galen. De libr. progr., t. 19, 42 Kühn, откуда следует, что этот текст был элементарным учебным введением в «Категории» (Симпликий в своем комментарии его не упоминает). Комм. А. на «Об истолковании» известен лишь благодаря позднему комментарию *Бозция* (In De int.² 41, 13–16; 74, 31–33 и др.). Большое количество ссылок на А. имеется у Симпликия в комментарии на «Физику»; при этом, вероятно, Симпликий пользовался текстом более раннего комментария Александра Афродисийского, а не первоисточником. Судя по всему, комментарий А. был составлен ко всему тексту «Физики», в нем подробно разбирался аристотелевский текст, хотя, скорее всего, и не строка за строкой. Приводимые толкования А. Симпликий чаще всего принимает. А. разбирал рукописные разночтения (In Phys. 714, 31–715, 7; 845, 19–846, 2), обсуждал историю комментирования «Физики» (1022, 14–15), а также вопрос разделения произведения на книги (916, 30–31). Комментарий А. на «Метафизику» был одним из первых в истории комментаторской традиции, возможно, это были толкования отдельных книг, а не произведения в целом (ссылки см. у Александра Афродисийского). Известно, что комментарий А. читал со своими учениками Плотин (Porphy. V. Plot. 14).

Соч.: *Aspasii in ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*. Ed. G. Heylbut. B., 1889 (CAG XIX. 1); *Aspasius*. Commentaire du livre III de l'Éthique à Nicomaque d'Aristote. Trad., notes et comm. par H. Longpré. Ottawa, 1998; *Aspasius*. On Aristotle Nicomachean Ethics VIII, – Aspasius, Anonymous, Michael of Ephesus. On Aristotle Nicomachean Ethics 8 and 9. Tr. by D. Konstan. L.; Ithaca, 2001 (ACA).

Лит.: *Hanquet R.* Aspasius: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Louvain, 1945; *Donini P. L.* Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C. Tor., 1974, p. 63–105; *MORAUX*, Aristotelismus II, 1984, S. 226–293; *Mercken H. P. F.* The Greek commentators on Aristotle's Ethics, – Sorabji R. (ed.). Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence, L., 1990, p. 199–231; *Becchi F.* Aspasio, commentatore di Aristotele, – ANRW II 36, 7, 1994, p. 5365–5396; *Alberti A., Sharples R. W.* (edd.). Aspasius: The Earliest Extant Commentary on Aristotle's Ethics. B.; N. Y., 1999.

M. A. СОЛОПОВА

АТАРАКСИЯ (греч. ἀταραξία [ἀ τριῦ + ταραχή, волнение, смятение, тревога], термин античной этики: «невозмутимость», «безмятежность»). Наиболее общий смысл заключается в идеале невосприимчивости души к аффектам, переносе внимания с внешних обстоятельств на внутреннее состояние и в предпочтении разума чувствам, – понимание разделяемое практически всеми античными школами; наибольшее значение термин приобрел в этике эпикурейцев и скептиков. Впервые существительное ἀταραξία предложил, вероятно, Демокрит: «... счастье же он называет и благим состоянием духа, и уравновешенностью, и гармонией, и размеренностью, и безмятежностью-атараксией» (fr. 742 Лурье = Stob. II 7, 31, p. 52, 13 Wachsm.) и «Мудрость, неустрашимая невозмутимость-атараксия – превыше всего» (fr. 743 = Stob. III 7, 74) – ср. другой неологизм Демокрита, «неустрашимость» (ἀθαμβίη), с которым атараксия близка и в последующей традиции его вытесняет.

Для истории понятия ἀταραξία важно употребление прилагательного «невозмутимый» (ἀτάραχος) у Аристотеля в определении таких добродетелей, как *πρότης* (ровность характера, сдержанность): «сдержанный человек старается оставаться невозмутимым и не подчиняться чувствам, а следовать разуму» (E. N. 1125b34), и *ἀνδρεία* (мужество), см. E. N. 1117a18. 31. Аристотелевское понимание «невозмутимого» состояния как состояния подчиненности чувств разуму (формула для всякой добродетели) вместе с демокритовским понятием атараксии оказало влияние на эпикурейскую «невозмутимость» – вероятно, через посредство атомиста *Навсифана*, ученика Пиррона и учителя Эпикура: Навсифан вместо демокритовской «неустрашимости» использовал новый термин «несмутимость» (ἀκαταπληξία), сходный с атараксией. Кроме того, Эпикур учился у *Ксенократа*, для которого засвидетельствовано употребление однокоренного слова «возмущение» в важном контексте: причина занятий философией состоит в «прекращении возмущений (ταραχώδες) в нашей жизни по поводу вещей» (fr. 4 Heinze).

В связи с Пирроном (свидетельство Посидония у Диогена Лаэртия) атараксия появляется как метафора для описания состояния духа истинного мудреца: «На корабле во время бури, когда спутники его впали в уныние, он [Пиррон] оставался спокоен и ободрял их, показывая на корабельного поросенка, который ел себе и ел, и говоря, что в такой безмятежности-атараксии и должен пребывать мудрец» (D. L. IX 68). В школьном пирронизме (Энесидем, Тимон, Секст Эмпирик) и академическом скепсисе (Аркесилай) атараксия устойчиво связана с термином «воздержание от суждений» (эпо-

хе), причем Секст Эмпирик конечной целью всегда называет атараксию, а Диоген Лаэртий и Аркесилай (ар. Sext. Pyrrh. I 232, 8) – эпохе: «Конечной целью скептики считают эпохе, за которым как тень следует атараксия» (D. L. IX 107); «Эпохе – это остановка рассуждения (*στάσις διανοίας*), когда мы ничего не отрицаем и ничего не утверждаем; а атараксия – это безмятежность и спокойствие души (*ἀοχλησία καὶ γαλήνότης*)», она «приходит вместе с эпохе» (Sext. Pyrrh. I 10), ср. также I 31: «следует за эпохе». То, что атараксия описывает состояние разума (= разумной души), а не чувств, показывает разграничение атараксии и метриопатии («умеренность», термин исходно перипатетический) как конечных целей: «В том, что подлежит [оценочному] мнению, целью скептика является атараксия, а в том, что мы вынуждены испытывать – метриопатия», Pyrrh. I 30, 7, ср. I 25, 4–6. Имеется в виду, что скептик, как и все люди, испытывает чувства приятного и болезненного, но он не судит о том, хорошо это или плохо. Соотношение между атараксией или эпохе (то и другое называется конечной целью, хотя чаще все же атараксия, ср. Pyrrh. I 1–30) Секст Эмпирик демонстрирует с помощью живописной метафоры: «Говорят, что он [живописец Апеллес], рисуя лошадь и пожелав изобразить на картине пену лошади, потерпел такую неудачу, что отказался от этого и бросил в картину губку, которой обыкновенно снимал с кисти краски; и губка, коснувшись лошади, воспроизвела подобие пены. Так и скептики вначале надеялись достичь атараксии путем суждения о несоответствии видимого и мыслимого; но, оказавшись не в состоянии этого сделать, они воздержались от суждений, и следствием их воздержания как бы случайно явилась атараксия, как тень за телом» (I 29).

Если у скептиков атараксия была связана с эпохе («за эпохе следует атараксия»), у Эпикура атараксия связана с удовольствием (*ἡδονή*), которое появляется при атараксии. В этике Эпикура конечная цель, удовольствие, характеризовалась как отсутствие телесной боли и душевных смутений (*μήτε ταραττεσθαι κατὰ ψυχῆν*) (D. L. X 131. 8–11), иногда душевная атараксия прямо называется «конечной целью» (см. X 128. 3–4) вместе с телесным здоровьем. Вместе с безболезненностью (*ἀπονία*) Эпикур называл атараксию «устойчивыми удовольствиями» (*καταστηματικά καὶ ἡδοναί*), в отличие от радости и веселья, определяемыми как «изменчивые удовольствия» (X 136. 10–12). Душевные удовольствия Эпикур полагал выше телесных и связывал их с добродетелями и разумом.

Тревоги в душе возникают прежде всего от ложных мнений о богах и о смерти, вызывающих в людях чувство страха, – «резвое рассуждение» избавляет ложные мнения и приводит к атараксии (ср. X 132); состояние атараксии – это сосредоточение на «самом общем и главном» (X 82). Как и скептики, эпикурейцы рассматривали науки о природе лишь как пропедевтику к этике и, соответственно, средство для достижения атараксии (ср. Секст Эмпирик: «Мы касаемся наук о природе ради атараксии» (Pyrrh. I 18); Эпикур: «Конечной целью изучения небесных явлений, как и всего остального, является атараксия и твердая уверенность (*πίστιν βέβαιον*), D. L. X 85), однако пути к этой атараксии у двух школ были разные: эпикурейцы предлагали «многообразие объяснений» (X 100) для чувственных феноменов, скептики же воздерживались от суждений о явлениях. По Эпикуру, «кто борется с очевидностями, тот никогда не сможет достигнуть истинной атараксии» (X 96). В этом смысле эпикурейская атараксия близка к стои-

ческому понятию *adiafora* (безразличное) – все науки оказываются безразличными для счастья, и это положение полемически направлено против аристотелевского понимания счастья, неразрывно связанного с теоретической добродетелью.

У стоиков атараксия часто используется в значении, близком к *apatии*. В Поздней Стое атараксия терминологически была несколько более востребована, чем в Ранней. Марк Аврелий различает невозмутимость-атараксию как состояние, обусловленное внешними вещами и событиями, и справедливость как зависимость только от самого человека (Marc Aug. IX 31, 1) – возможно, это различие было предложено еще Посидонием (ср. fr. 453d Theiler). Эпиктет в «Беседах» посвящает атараксии отдельное рассуждение (см. Epict. Diss. II 2) и также исходит из понимания атараксии как разумного, спокойного отношения к внешнему имуществу, к внешним ситуациям, почету, собственному телу, своей жизни или смерти, показывая, что неразумное поведение здесь приводит к порабощению человека. Т. обр., атараксия в данных контекстах является следствием апатии как истинно разумного и свободного состояния души.

Лит.: Striker G. Ataraxia. Happiness as Tranquillity, – Striker G. Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics. Camb., 1996, p. 183–195; Warren J. Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia. Camb., 2002.

М. А. СОЛОПОВА

АТОМИЗМ, термин, принятый для обозначения совокупности натурфилософских учений о дискретной структуре материи, времени или пространства. Традиционно применим к учению о телесных атомах (греч. *ἄτομος*, «неделимый») Демокрита и Эпикура; однако в широком смысле атомистической именуется всякая теория дискретного бытия. В таком случае допустимо говорить об атомизме применительно к тем философам, которые не употребляли термин «атом» и даже не были сторонниками материалистических взглядов.

История античного атомизма кроме учений Демокрита и Эпикура обнимает учения о неделимых частях пространственной величины (первичные треугольники Платона, неделимые линии Ксенократа), времени, движения (Диодор Крон). По замечанию Аристотеля, «в силу одних и тех же причин и величина, и время, и движение слагаются из неделимых частей и делятся на них или, наоборот, не слагаются и не делятся» (Phys. VI, 231b). Альтернативой принципу дискретности был принцип непрерывности (континуума), сторонники которого (Аристотель, стоики) были главными его критиками.

Демокрит. Родоначальниками натурфилософского атомизма были Левкипп и Демокрит, которые ввели в философский лексикон само понятие «атом». Поскольку Левкиппа некоторые источники называют учителем Демокрита, он оказывается наиболее ранним автором, сторонником атомистических взглядов. Говорить о существовании атомизма до Левкиппа и Демокрита нет оснований, хотя стоик *Посидоний*, как передает Страбон, полагал, что у истоков атомистической традиции стоял финикиец Мох Сидонский, живший во времена Троянской войны (Strab. XVI 2, 24). В 19 – нач. 20 в. обсуждалось мнение, высказанное П. Таннери (Tannery P. L'Histoire de la Science Hellene. P., 1887; Owen G. E. L. Zeno and

the Mathematicians, – *PAS* 58, 1957–8, p. 199–222), о том, что аргументация *Зенона Элейского* против движения была направлена против неких пифагорейцев, придерживавшихся атомистической интерпретации пространства (однако основание усмотреть сближение пифагореизма и атомизма могла дать возникшая позднее, в 4 в. до н. э., интерпретация Экфантом монады как неделимого тела).

Формирование античного атомизма было связано с обсуждавшейся в *Элейской школе* проблемой единого и многого, движения, деления, бесконечности (ср. Аристотель. «О возникновении и уничтожении», кн. I, гл. 8). Атом – мельчайшее тело, неделимое вследствие своей малости и плотности, он – предел деления всякого тела. Атомов бесконечное множество, они отличаются друг от друга величиной, фигурой и положением в пространстве; в соединении с другими атомы также характеризуется «порядком». Эти свойства атомов задают все разнообразие телесных чувственно-воспринимаемых качеств, которые субъективны, существуют «по установлению», объективно же, «по природе», есть лишь атомы и пустота. Признание Демокритом наряду с атомами также пустоты, позволило ему избежать проблемы выведения многого из единого (множество постулируется); понятие пустоты обосновывало возможность движения атомов (движение – неотъемлемое свойство атомов). Возникновение вещей в окружающем космосе атомисты трактовали как соединение атомов, а уничтожение – как их разъединение.

Уже в Античности в рамках атомизма – противопоставляемого теориям единой и непрерывной материи – рассматривали учения о «гомеомериях» *Анаксагора* и *Архелая* (Alex. De mixt. 213, 18–214, 5), «амерах» Диодора Крона (Alex. De sensu 172, 29) и треугольниках Платона (Arist. De Caelo III 1).

Платон и Академия. Т. н. «математический атомизм» Платона излагается в диалоге «*Тимей*». Согласно Платону, материя («хора») имеет атомистическую структуру: четыре элемента, т. е. мельчайших тела, обладающих собственными качествами, состоят из «треугольников», минимально ограниченных квантов пространства, обладающих исключительно количественными характеристиками. Из первичных треугольников путем их вращения и комбинирования образуются элементарные объемные тела. В Античности эта геометризованная теория материи была раскритикована перипатетиками (ср.: Arist. De Caelo III 1, 299a3–300a19; Alex. Quaest. II 13).

В рамках истории атомистических идей рассматривают сохранившийся в аристотелевском корпусе трактат «О неделимых линиях» (*Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*), представляющий учение о неделимых линиях как пределе деления и его критику. Автором критикуемого учения был, вероятно, *Ксенократ*, третий scholar Академии и соученик Аристотеля.

Сам Аристотель в 1-й книге «*Физики*» – в ходе критики учения Анаксагора о смеси вещей, состоящей из бесконечно делимых компонентов, бесконечных «как по величине, так и малости», – выдвинул аргумент о существовании неделимых частей тел: поскольку животное не может быть сколь угодно великим либо малым, то не могут и его части быть сколь угодно велики или малы; частями животного являются мясо, кровь и другие подобочастные, которые, таким образом, не могут быть бесконечно делимы (Phys. I, 187b14–21).

Гераклид Понтийский выдвигает свою версию атомизма, отличную и от демокритовского, и от академического вариантов его разработки. Началами всех вещей он называет *ἄναρμοι ὄυκοι*, «несвязанные частицы» (fr. 119 a-b Wehrli), подчеркивая тем самым особый способ взаимосвязи своих первоэлементов, отличный от механического сцепления атомов Демокрита посредством «присосок и крючков». По-видимому, Гераклид понимал *ἄναρμοι ὄυκοι* как самодостаточные и в этом смысле неделимые первоначала, носители своеобразных качеств, способные подвергаться внешним воздействиям (*παθητῶν* – fr. 120). При этом Гераклид все же допускал делимость своих «частиц» на *θραύσματα*, «кусочки», – мельчайшие неделимые бескачественные частицы (fr. 121), определенным образом структурировавшие эти *ὄυκοι*. Разработанная Гераклидом атомистическая концепция оказала влияние на физические изыскания Стратона Лампсакского и римского врача I в. до н. э. Асклепиада из Вифинии.

Диодор Крон, принадлежавший к т. н. Диалектической школе (см. *Мегарская школа*), выдвинул ряд аргументов в пользу существования не имеющих частей тел («амер», *ἀμερῆ σώματα*), продолжая начатый *Зеноном Элейским* логический анализ проблемы бесконечной делимости и движения. Амеры – мельчайшие тела, не имеющие частей не просто потому, что их физически невозможно рассечь, но потому, что у них нет и не может быть никаких частей; в отличие от атомов Демокрита, для амер не вводилось различия по форме, чтобы не было оснований говорить хотя бы о мысленной их делимости. Все же амеры имеют некую величину, достаточную для того, чтобы в сумме образовать чувственно воспринимаемое тело. Кроме неделимых тел, Диодор допускал также существование минимальных неделимых частей пространства и времени: любой промежуток времени может быть разделен на более короткие периоды, каждый из которых больше нуля, но разделить его уже нельзя. И каждый отрезок пространства может быть разделен вплоть до минимального неделимого отрезка.

Секст Эмпирик (*Adv. math. X 48* слл.) излагает аргументацию Диодора о существовании дискретных величин. На этом было основано отрицание Диодором движения как процесса в настоящем времени: тела не движутся ни в том месте, где они есть, ни в том, где их нет. Поскольку данная альтернатива, по Диодору, охватывает все возможные случаи, то отсюда он делает вывод, что движения нет.

Преемник Теофраста по руководству Ликеем Стратон из Лампсака, по всей видимости, попытался соединить некоторые положения атомизма с аристотелевским учением: он считал, что время состоит из неделимых моментов, между тем как тело и место делимы до бесконечности; соответственно, он утверждал, что движущийся предмет проходит в неделимое время делимый промежуток пространства «целиком и сразу» (*Sext. Adv. math. X 90*).

Эпикур. Продолжением традиции демокритовского атомизма было учение Эпикура, который в целом следовал понятию атома, введенному Демокритом, – маленькое плотное тело, имеющее свою форму, величину и поворот в пространстве, – однако приписал атомам тяжесть и способность отклоняться от первоначального прямолинейного движения. Введение в абсолютно детерминированную картину мира элемента свободы – главное отличие двух атомистических учений. Обсуждается вопрос, принадлежит ли Демокриту или Эпикуру интерпретация физического атомизма в смыс-

ле математического (теория дискретного пространства-времени); возможно, что обозначенная Аристотелем проблема была разработана Диодором Кроном и через него повлияла на Эпикура. *Лукреций* и его поэма «О природе вещей» важны как изложение атомистического учения Эпикура.

Атомизм Эпикура в отличие от раннего демокритовского варианта уже проводит различие между физической нерассекаемостью атома и его понятийной неделимостью, не оставляя без решения проблему, связанную с тем, как атомы могут иметь части (если у атомов имеются различия в их форме, они могут касаться друг друга сторонами, составлять величину). Эпикур полагал, что нерассекаемые атомы должны иметь мыслимые части.

Учение о движении атомов у Эпикура также имело отличия от демокритовского. Демокрит говорит о центростремительном движении атомов в данном космосе, вероятно созданном космическим вихрем. Эпикур наделяет атомы внутренним собственным движением вниз, под действием тяжести, сквозь бесконечный космос. Направление книзу, возможно, отвечает на аристотелевскую критику Демокрита, который, по его мнению, не показал, каково движение атомов, а только говорил, что оно вечное и что они непрерывно сталкиваются между собой. По Эпикуру, атомы внезапно отклоняются от прямолинейного направления движения. Это объясняло, почему атомы сталкиваются, а не движутся параллельно. Последователи Эпикура поставили под сомнение и демокритовский тезис о том, что качества существуют лишь по установлению, на самом же деле у атомов их нет, — эпикуреец Полистрат защищал тезис о реальности качеств.

Асклепиад из Вифинии может быть отнесен к одним из последних представителей античного атомизма в натурфилософии, поскольку он разделял дискретную теорию материи и был сторонником знания, основанного на чувственном опыте. Асклепиад воспринял атомистическую теорию *Гераклида Понтийского* о «несопряженных телах» (*ἀναρμοί ὄγκοι*), соединив ее с гипотезой о мельчайших «порах» (*πόροι*). Наличием в телах пор Асклепиад объяснял всякого рода взаимодействия, в частности, вещества в растворах, а также функционирование живого организма; эти идеи восходят к учению о порах Стратона из Лампсака. Учение Асклепиада имеет черты, родственные атомизму Демокрита–Эпикура: в одном случае первоосновами объявляются атомы и пустота, в другом – «тела»-*ὄγκοι* и поры. Как и Гераклид, Асклепиад признает за первичными телами способность испытывать воздействие, не считая их *ἀπαθείς*. Существенное отличие состояло и в том, что у Асклепиада «элементы» могли расчленяться на фрагменты и обладали качеством (Sext. Pyrrh. III, 33: *θραυστὰ καὶ ποιά*). Несмотря на новейшую терминологию, атомистическая основа учения Асклепиада была очевидна его современникам, так, Гален считал вифинского врача последовательным эпикурейцем и атомистом, «который опирается в своих мыслях на порочные принципы», ибо на самом деле «всем руководит и все устраивает разум, а не случайное соединение телесных атомов» (De usu part., t. 3, 469, 11–13 Kühn).

Источники: Gli atomisti: frammenti e testimonianze. Trad. e note di V. E. Alfieri. Bari, 1936 (repr.: N. Y.; L., 1987); Griechische Atomisten: Texte und Kommentare zum materialistischen Denken der Antike. Aus dem Griechisch und Latein übers. und hrsg. von F. Jurs et al. Lpz., 1973, 1988³.

Лит.: Bailey C. The Greek Atomists and Epicurus. Oxf., 1928; Melsen A. van. From atomos to Atom. Pittsburgh, 1952; Mau J. Zum Problem des Infinitesimalen bei den antiken

Atomisten. В., 1957²; *Furley D.* Two Studies in the Greek Atomists. Princ., 1967; *Pohle W.* The Mathematical Foundations of Plato's Atomic Physics, – *Isis* 62, 1, 1971, p. 36–46; *Romano F.* (ed.). Democrito e l'atomismo antico. Catania, 1980; *Müller R.* Naturphilosophie und Ethik im antiken Atomismus, – Idem. Menschenbild und Humanismus der Antike. Lpz., 1980, S. 135–158; *Denyer N.* The Atomism of Diodorus Cronus, – *Prudentia* 13, 1981, p. 33–45; *Konstan D.* Atomism and its Heritage: Minimal Parts, – *AncPhil* 2, 1982, p. 60–75; *Sorabji R.* Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. L.; N. Y., 1983; *Stückelberger A.* Vestigia Democritea. Die Rezeption der Lehre von den Atomen in der antiken Naturwissenschaft und Medizin. Basel, 1984; *Nikolaou S.-M.* Die Atomlehre Demokrits und Platons «Тимаіос»: eine vergleichende Untersuchung. Stuttg., 1998; *J.* Ancient Atomists on the Plurality of Worlds, – *CQ* 54. 2, 2004, p. 354–365; *Hasper P. S.* Aristotle's Diagnosis of Atomism. 2006; *Зубов В. П.* Развитие атомистических представлений до начала XIX века. М., 1965; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979, с. 265–395. См. также лит. к ст. *Демокрит, Эпикур, Лукреций*.

М. А. СОЛОПОВА

АТТИК (*Ἀττικός*) (2-я пол. 2 в. н. э.), греческий философ-платоник, автор полемического трактата «Против пытающихся объяснить платоновское учение через аристотелевское» (*Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχυμένους*), сохранились фрагменты у Евсевия Кесарийского, Pr. Ev. XI; XV; вероятно, у А. было также специальное сочинение, посвященное космической душе; есть ссылки на его комментарии к платоновским «Тимею», «Федру», «Федону», а также – к «Категориям» Аристотеля. Вероятно, именно А. возглавил восстановленную в 176 имп. Марком Аврелием кафедру платоновской философии в Афинах (см. *Афинская школа* платонизма).

А. – представитель афинского платонизма, подчеркнуто стремящегося оградить себя от влияния других школ. Поэтому А. поддерживает антиаристотелевские тенденции своего предшественника Кальвена Тавра; оборотной стороной этого оказываются, однако, стоические моменты учения А.

Порядок частей философии, принимаемый А., – этика, физика, логика (ср. Евдора). Первенство этики, по А., отличает Платона от Аристотеля (начинавшего с логики), как и учение о добродетели (которой, по Платону, одной достаточно для блаженства) и учение о бессмертии индивидуальной души, которого не признавал Аристотель (фр. 1–2; 7 Des Places).

В области физики А. – как и *Плутарх из Херонеи* – сторонник понимания демиургического мифа «Тимея» как протяженного во времени процесса. При этом А. считает, что до вмешательства *Демиурга* неупорядоченная материя, движимая злой душой, существовала вечно, а демиург привел ее в порядок (фр. 4; 23). Проблема творения мира связана для А. с учением о промысле: мир упорядочен потому, что создатель счел это состояние лучшим, нежели беспорядок, и может сохранять это упорядоченное состояние вечно. Демиург, прежде чем создать вещи, мыслит их; эти «мысли божьи» и есть идеи (фр. 9). Т. обр., идеи у А. рангом ниже Демиурга, за что его позднее упрекал Сириан (фр. 40), согласно которому у А. идеями оказываются всеобщие логосы, вечно существующие в душе, с которой тождественна природа (фр. 8).

А. подчеркивает, что мир состоит из 4 элементов, отвергая аристотелевский пятый элемент – *эфир* (фр. 5). Критика эфира для А. принципиальна: называя эфир неаффицируемым телом, Аристотель, по А., пытается приписать ему свойства умопостигаемой сущности, что для платоников недопус-

тимо. Прокл отмечает, что для А.-комментатора характерно строгое следование тексту Платона (фрг. 14).

Фрагм.: *Atticus*. Fragments. Texte et. et trad. par Ed. Des Places. P., 1977.

Лит.: *Baltès M.* Zur Philosophie des Platonikers Attikos, – *Platonismus und Christentum*: FS für H. Dorrie. Hrsg. H.-D. Blume. Munst., 1983, S. 38–57; *Moreschini C.* Attico: una figura singolare del medioplatonismo, – *ANRW II* 36, 1, 1987, p. 477–491. См. также лит. к ст. *Средний платонизм*.

Ю. А. ШИЧАЛИН

АФИНОДОР (*Ἀθηνόδωρος*) **Кальв** (1 в. до н. э.), философ-стоик, предположительно ученик *Посидония*, – Диоген Лаэртий (VII 149) приводит имена А. и Посидония рядом в списке авторитетов по мантике, а Страбон (I 1, 9; I 3, 12) упоминает их же в качестве авторитетов по океану и морям. Известно, что А. собирал выдержки из сочинений Посидония для трактата *Цицерона* «Об обязанностях» (*Ad Att.* XVI 11, 4; 14, 3).

Возможно, А. Кальв тождествен А. из Тарса, сыну Сандона, который был наставником Августа (*Strab.* XIV 5, 14) и написал трактат или утешение для сестры Августа Октавии (*Plut. Public.* 17); его учение о благородстве высоко ставил Цицерон (*Ad fam.* III 7, 5). Нельзя исключать, что того же А. упоминает (и пересказывает его взгляды на политику и досуг) Сенека (*De tranq.*, 3; 6 ср. Ер. 10, 5). Возможно также, что данный А. был автором соч. «Против *Категорий* Аристотеля», упоминаемого Порфирием (*In Cat.* 86, 22) и Симпликием (*In Cat.* 62, 26).

Лит.: *Hense O.* Seneca und Athenodorus. *Progr. Freib./Breis.*, 1893; *Pohlenz M.* Cicero de Officiis III, – *NAWG*, 1934–1936, S. 1–40; *Grimal P.* Auguste et Athénodore. – *REA* 47, 1945, p. 261–273; 48, 1946, p. 62–79; *Hijmans B. L.* Athenodorus on the Categories and a pun on Athenodorus, – *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation offered to C. J. de Vogel.* Assen, 1975, p. 105–114.

А. А. СТОЛЯРОВ

АФИНОДОР (*Ἀθηνόδωρος*) **Кордилион** (кон. 2 – сер. 1 в. до н. э.), стоик, родом из Тарса (*Strab.* XIV 5, 14). Обычно отождествляется с упомянутым у Диогена Лаэртия (VII 34) А. – хранителем Пергамской библиотеки, который удалял из книг *Зенона Китийского* места, считавшиеся в стоической школе неудачными. Большой знаток стоических догм, А. пользовался расположением Катона Утического, который разыскал его в Пергаме и взял с собой в Рим, где А. и умер в доме Катона (*Plut. Cato Min.* 10; 16; *Max. cum princ.* 777a; *Strab.* XIV 5, 14).

Лит. см. к ст. *Афинодор Кальв*.

А. А. СТОЛЯРОВ

АФИНСКАЯ ШКОЛА платонизма, направление в *Среднем платонизме* 1–2 вв. н. э. и *неоплатонизме* конца 4 – сер. 6 в.

1) С середины 1 в. до н. э. платоническая догматика развивалась вне стен *Академии* и даже вне Афин – прежде всего в Александрии, в связи с чем возникло противопоставление академиков, т. е. представителей скептической Академии, и платоников, признавших наличие платоновской догматики и необходимость положительной разработки платоновского учения. Первый известный платоник Афинской школы – выходец из Египта

Аммоний Александрийский (ум. ок. 80 н. э.). У него в 66–67 учился *Плутарх Херонейский*, по сочинениям которого («Платоновские вопросы», комментарии на «Тимея», толкования мифов, и пр.) можно представить общую направленность учения Аммония. Платонизм Аммония, сформировавшийся в Александрии и опиравшийся на учение Древней Академии (Ксенократа), носил пифагорейскую окраску, в связи с чем следует предполагать влияние *Евдора Александрийского*. Не исключено также влияние Евдора на Никострата, который, по Симпликию, написал вслед за неким Лукием книгу возражений против ряда аристотелевских трактатов, используя для критики Аристотеля стоические положения.

Стремление отделить учение Платона от аристотелевского характерно также для *Кальвена Тавра*, о школе (*διατριβή*) которого можно составить представление по Авлу Геллию: на занятиях читались и комментировались тексты Платона, реже – Аристотеля; после лекций ученикам предлагалось задавать вопросы, которые тут же решались на основании книг предшественников или сочинений самого Тавра; избранных учеников Тавр приглашал домой на обеды, в ходе которых также обсуждались возникавшие «вопросы» (жанр философских бесед), о которых можно судить по «Пиришественным вопросам» Плутарха и самому Авлу Геллию. Стремление Тавра сохранить в чистоте платоновское учение поддержал его ученик *Аттик* (вероятно, первый диадох восстановленной Марком Аврелием в 176 платоновской кафедры в Афинах), для которого, однако, характерны стоические элементы, объясняемые, впрочем, влиянием того же Евдора. Ученики Аттика – *Гарпократион из Аргоса*, Авл Геллий, *Анулей*, *Герод Аттик*.

В 3 в. разработка платоновской философии в Афинской школе, видимо, сменяется в основном общеобразовательными штудиями. Известен только один диадох, занятый проблемами платонизма: Евбул (сер. 3 в.), писавший о «Филебе», «Горгий» и аристотелевских возражениях на «Государство» Платона, автор сочинения «Платоновские вопросы». Хотя в Афинах в это время были известны (напр., Лонгину) соч. *Плотина*, его учение не находит там отклика. В 4 в. Афины известны как центр риторики, там преподают Юлиан Каппадокийский, Прозерсий, Гимерий из Прусы, в 336–340 там учится Либаний, а в 355 – будущий император Юлиан

2) Для формирования Афинской школы неоплатонизма решающим было влияние *Ямвлиха*, философия которого была усвоена Академией, видимо, благодаря Приску и Ямвлиху Младшему, внуку Сопатра Апамейского, ученика и преемника Ямвлиха по руководству Сирийской школой неоплатонизма. Первым диадохом постямвлиховской ориентации в Афинах был *Плутарх Афинский* (ум. 432). Его ученик и преемник – *Сириан*, после недолгого схоластика которого во главе Афинской школы стоял Прокл (ум. в 485). При Плутархе, Сириане и Прокле в Афинской школе читался вводный курс аристотелевской философии (см. *Александрийская школа, Аристотеля комментаторы*), затем курс философии Платона, состоявший из 12 диалогов, расположенных в строгой последовательности и соотнесенных с определенными разделами философии (т. н. «канон Ямвлиха»): «Алкивиад I» – протрепитическое введение, побуждение к философии; «Горгий», «Федон» – этика; «Кратил», «Теэтет» – логика; «Софист», «Политик» – физика; «Федр», «Пир» – теология; «Филеб» – заключительный диалог, дающий

сводку основных проблем платоновской философии; эти 10 диалогов составляли первый цикл; второй, высший цикл состоял из «Тимея» (физика) и «Парменида» (теология); иногда в программу включалось «Государство» и «Законы» (политика). Завершался курс толкованием «Халдейских оракулов». В Афинской школе этого периода ревностно относились к законам языческого благочестия: соблюдались не только исконно греческие праздники, но и египетские, фригийские и пр. В Афинской школе учились александрийцы, благодаря чему развитой афинский неоплатонизм привился там: у Плутарха учился *Гуерокл*, у Сириана – *Гермий* (его комментарий к «Федру» восходит к лекциям Сириана), у Прокла – *Аммоний, сын Гермия*. Среди слушателей Афинской школы этого периода – автор Ареопагитского корпуса.

Последовавшие за Проклом диадохи не могли поддержать заданный им стиль преподавания: *Марин* больше математик, чем философ; Исидор Александрийский, доверявший божественному озарению больше, чем систематической разработке философии; Гегий и Зенодот – фигуры мало известные и незначительные. Только при последнем схолархе, *Дамаскии*, в Афинской школе восстанавливается «канон Ямвлиха».

Для Дамаския – как и для Сириана до него – характерен подчеркнутый антиаристотелевский пафос (иной раз он упрекает в аристотелизме даже Прокла, позиции которого в ряде принципиальных вопросов он предпочитает ямвлиховскую), его комментариям свойствен больший прагматизм и интерес к конкретным деталям, а систематическим «Первым началом» – еще большая, чем у Прокла, схоластическая разработанность, не отменяющая, однако, доктринальной самостоятельности и умозрительной глубины.

В 529 появился эдикт имп. Юстиниана, запрещавший преподавание еретикам, евреям и «одержимым безумием эллинского нечестия», а также специальное постановление, направленное в Афины и запрещавшее язычникам «преподавание философии и толкование законов». Афинская школа прекратила преподавание. Вероятно, в конце 531 Дамаский с 6 платониками (в их числе *Симпликий* и Прискиан), «высшим цветом философов» (по замечанию Агафия, из чьей «Истории» (II 28–32 Keydel) известен этот эпизод), отправляется из Афин ко двору персидского царя Хосрова I (восшедшего на трон 13 сентября 531). В конце 532 Хосров, заключив «вечный мир» с Юстинианом, добился для философов-язычников разрешения обретаться в пределах Византийской империи, не подвергаясь преследованиям за свои убеждения. По версии М. Тардье, поддержанной И. Адо, к Хосрову отправился один Дамаский, который и добился внесения соответствующей статьи в текст мирного договора. Остальные платоники обретались в Харране (Каррах, в Месопотамии, в 30 км на юго-восток от Эдессы): существовавшая здесь до 1081 философская школа была одним из важных источников влияния разработанного в Афинской школе платонизма на мусульманскую философию.

Лит.: *Proclus. Théologie Platonicienne*, livre I, P., 1968, p. IX–LIV; ENTRETIENS 21. De Jamblique à Proclus. Publiés par O. Reverdin et al. Vandv.; Gen., 1975; *Dillon J. The Middle Platonists*. L., 1977. 1996²; *Dörrie H., Baltés M.* (Hrsg.). *Der Platonismus in der Antike*. I–III. Stuttg.; Bad Cannst., 1978–1993; *Tardieu M.* Sabiens coraniques et “Sabien” de Harran, – *Journal Asiatique* 274, 1986, p. 1–44. См. также лит. к ст. *Академия, Александрийская школа, Средний платонизм, Неоплатонизм*.

АЭТИЙ (*Ἀέτιος*), согласно концепции Г. Дильса – автор единственного сохранившегося полностью доксографического компендия «Свод мнений», составленного ок. 100 и реферирующего «Физические воззрения» греческих философов от Фалеса до перипатетика *Ксенаρχа*. Текст А. реконструирован Дильсом в 1879 из двух редакций: 1-й кн. «Физических эклог» (выборок) Иоанна Стобея (нач. 5 в.) и дошедшего под именем Плутарха «Компендия физических мнений философов» в 5 кн. (лат. сокр. «*De Placitis Philosophorum*», или просто «*Placita*» – «Мнения»; составлен ок. 150), а также цитат главным образом у патристических авторов. После Дильса до недавнего времени было принято цитировать уже не Стобея и Псевдо-Плутарха, а А. по сводному тексту. Однако имя А. засвидетельствовано очень плохо (только у церковного писателя 5 в. Феодорита, нередко путающего имена), атрибуция и датировка Дильса ненадежна; на сводный текст следует поэтому ссылаться как на «Мнения философов». Возможно, автором их был философский учитель Августа *Арий Дидим*. В любом случае их следует датировать 2-й пол. 1 в. до н. э. Согласно Дильсу, для периода от Фалеса до Платона «Мнения философов» используют материал «Физических мнений» Теофраста и в своей композиции отражают их структуру: первоначала (кн. 1), космология (кн. 2), метеорология (кн. 3), психология (кн. 4), эмбриология и физиология (кн. 5).

Издания. Сводный текст: *Diels H. Doxographi Graeci*. В., 1879, S. 267–444; Редакция Стобея: *Stobaeus I. Anthologium*. Rec. C. Wachsmuth et O. Hense. Vol. 1. В., 1884 (1958²); Редакция Псевдо-Плутарха: *Plutarchi Moralia*. Ed. J. Mau. Vol. 5, fasc. 2, p. 1. Lpz., 1971.

Лит.: *Mansfeld J., Runia D. Aëtiana: The method and intellectual context of a doxographer*. Vol. 1. The sources. Leiden, 1997.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

Б

БИОН БОРИСФЕНИТ (*Βίων Βορυσθενίτης*) (ок. 335 – ок. 245 до н. э., акме ок. 280), др.-греч. философ, родом из Борисфена (Ольвии); происходил из социальных низов; проданный подростком в рабство ритору, получил у него образование, а унаследовав состояние хозяина и получив свободу, прибыл в Афины для изучения философии. Проблематично отнесение Б. к определенной философской школе. Сначала (несколько ранее 314) Б. избрал руководимую Ксенократом Академию; жизнеописание Б. даже помещается в разделе академиков (D. L. IV 46–58). Однако учеником Ксенократа Б. не был: традиция подчеркивает их неприязнь – насмешки Б. и презрение Ксенократа (IV 10); возможно, неуч, который тщетно хочет стать учеником Ксенократа, и есть Б. (ср. IV 10 и 53). Принадлежит к Академии, Б. слушал Кратета (IV 51). Общая киническая окраска высказываний Б. говорит в пользу того, что это киник Кратет, однако прямые свидетельства традиции называют в связи с Б. Кратета-академика (IV 23, T 21), который мог иметь своих учеников наряду со схолархом Ксенократом. Ясных указаний на обучение Б. в кинической школе нет; известно только, что для достижения апатии Б. принял кинический образ жизни и надел костюм киника (IV 52), что не помешало ему в дальнейшем принять также учение киренаика Феодора Безбожника (IV 23; 52), а впоследствии поступить в ученики еще

и к Теофрасту (IV 52) и именоваться перипатетиком (F 39 A, C). Редкий эклектизм философского образования Б. в какой-то мере объясним эклектичностью самих эллинистических школ, различия между которыми сравнительно с классическим периодом сделались менее резкими. Проблематична и сама принадлежность Б. к философии. Источники чаще называют его софистом, а не философом (Т 2 А–С, 5, 23, 28, 35АВ, 47 А, Е–F, 56). Сам образ жизни Б. строился во многом по образцу древних софистов. Б. путешествовал, выступая перед широкой аудиторией, обучал за плату молодых людей (Stob. II 31, 97), но «хотя у него было много слушателей, никто не считал себя его учеником» (D. L. IV 53); Б. помогал гражданам в ведении судебных дел (IV 50), много заботился о внешней эффектности своей речи. Не укладывается в киническую парадигму и жизнь Б. при дворе его покровителя Антигона Гоната. Тем не менее, судя по сохранившимся фрагментам, общий характер воззрений Б. ближе всего к кинизму, хотя самого Б. никогда не называли киником. Как большинство киников, Б. высмеивал образование, музыку, геометрию (IV 53), он был чужд не только вопросам логики и физики, но также и политики (Plut. Adv. Colot. 32, 1126A); в то же время главной он считал интеллектуальную добродетель – разумность (*φρονησις*, D. L. IV 51), имеющую, впрочем, практическую направленность. Философия Б. – это практическая этика, которая разделяет общепринятое в ту эпоху представление о добродетели как источнике счастья. Но если академики считали добродетель самодостаточной для счастья, а древние киники не принимали в расчет обстоятельств, то Б., подобно перипатетикам (ср. Arist. E. N. 1099a31 sq., 1100b25 sq., 1178b32), указывает еще и на умение приспособливаться к обстоятельствам и довольствоваться своим уделом. Соответственно «смягчен» и человеческий идеал Б.: это уже не стоящий над толпой друг богов – «мудрец», а «добродетельный муж» (*ἀγαθὸς ἀνὴρ*), способный достойно исполнить любую назначенную судьбой роль (Teles, fr. 11 Hense). Высказывания Б. отличает свойственный кинизму негативный характер (Philod. De ira I 12–20), направленность на ниспровержение всех философских учений, в чем, вероятно, сказывалось и наследие древней софистики (D. L. IV 47). Б. прокламирует свободу от позитивных ценностей: от государства, семьи, религии. Этическое учение Б. обращено к изолированному индивидууму, оно почти не затрагивает поведения внутри какой-либо человеческой общности. Особое по сравнению с ранним кинизмом отношение Б. к удовольствию и имуществу иногда позволяет называть его философию гедонистической. Б. действительно далек от проповеди аскетического воздержания как самостоятельной ценности, но он прославляет «простую жизнь» (Teles, 1.1), осуждая не само по себе богатство и удовольствие, а поработавшую страсть к ним. При правильном отношении к внешним благам, по Б., допустимо, применяясь к обстоятельствам, не только владеть имуществом, но и жить в роскоши на содержании властителей. Это мнение широко распространилось в позднем кинизме, видевшем в нищенстве и попрошайничестве образец презрения к богатству. Несмотря на постоянно заявляемый индивидуализм, сам Б. озабочен тем, чтобы освободить людей от их суеверий, от страха перед бедностью, старостью, смертью, от зависти и страстей. И гедонистические черты, и последовательный атеизм, отличающие Б. от киников, объясняются, вероятно, близостью Б. Феодору Безбожнику (D. L. IV 54). Как и все киники, Б. высмеивал обще-

принятые религиозные представления как суеверия; Б. отличает лишь то, что в сохранившихся его фрагментах не содержится никаких позитивных религиозных взглядов – ни пантеистического, ни монотеистического толка (F 25–33 Kindstrand). Враждебная к Б. традиция (Фаворин?), на которую опирается Диоген Лаэртий, описывает раскаяние в безбожии умирающего Б. Ему приписывается та практика магии и заклинаний, над которой он смеялся (ср. Plut. De sup. 7, 168 D и D. L. IV 56). Весьма вероятно, что крайне тенденциозный источник, рисующий Б. хвастуном, гедонистом, лишенным всяких моральных правил бесстыдным приспособленцем, исходит в этой картине из принятых всерьез типичных для киников парадоксальных, вызывающих высказываний Б., которые были перенесены на жизнь и личность философа.

Б. оставил много сочинений; известны только два названия («О рабстве» и «О гневе») и различные цитаты. Диоген Лаэртий называет сочинения Б. *Ῥπομνῆματα* – «Заметки» (IV 47). Это могли быть собственные или составленные слушателями тексты публичных выступлений Б., заметки для себя или даже вполне отделанные философские трактаты, названные так по сравнению литературного этикета. Кроме того, Б. оставил полезные изречения на разные темы. По-видимому, существовали сборники изречений Б., составленные слушателями или извлеченные из опубликованных сочинений философа. Б. часто считается создателем диатрибы и специфического стиля этого жанра. Однако единственное свидетельство о «диатрибах» (D. L. II 77) не вполне надежно. Во-первых, авторство диатриб можно относить как к самому Б., так и к его последователям (*οἱ περὶ τὸν Βίωνα*), а последователь Б. Телет, как известно, сочинял диатрибы. Кроме того, «диатриба» используется у Диогена Лаэртия и нетерминологически, и анахронистически: Аристипп тоже объявляется автором диатриб (II 84). Наконец, специфический стиль Б. не находит продолжения в стиле известных эллинистических диатриб, так что с историко-литературной точки зрения видеть в Б. создателя жанра также затруднительно. Сочинения Б., как бы их называть, видимо, представляли собой рассуждения (*διαλέξεις*), подобные эпидейктическим речам древних софистов, которые Б. повторял в разных аудиториях (IV 49). Рассуждения посвящались какой-либо моральной теме (ср. «О гневе», «О рабстве»), разработке общих мест этической философии (ср. упрек Менедема: II 135). Подобно софистам, Б. заботился об эффективности своих выступлений, но отличительной его чертой было смешение стилей. Б. пользуется риторическими фигурами, игрой слов и звуков, он афористичен, богат метафорами и сравнениями и в то же время вводит чрезвычайно грубые, низкие выражения, примеры из бытовой повседневности, беспощадный сарказм (ср. Horat. Ep. II, 2, 59–60 и Schol. Paris. ad loc.). За язвительность его сравнивали с Аристофаном и видели в нем предшественника римской сатиры (T 15–18 Kindstrand). Б. был также автором стихотворных пародий (D. L. IV 52). К перипатетической литературе (Эратосфену: Strab. I 2, 2 или Теофрасту: T 13 Kindstrand) восходит утверждение, что Б. «первым обрядил философию в пестрое платье», т. е. платье гетеры или театральный костюм (ср. эпитет Б. *θεατρικός* – «театральный» = эффектный, D. L. IV 52). Однако перифразируя Гомера (Od. XVIII 74), Эратосфен сопоставляет философию Б. с царем Одиссеем, скрывающим крепкое тело под лохмотьями нищего старика. «Ревнителем» Б. был, по Страбону (X 5, 6), перипатетик

Аристон Кеосский (возможно, перепутан им с более вероятным приверженцем Б. стоиком Аристоном Хиосским). Другой последователь, а возможно, и ученик Б. – Телет, чьи диатрибы с пересказами сочинений Б. и цитатами из них сохранились в извлечениях (*Teletis reliquiae*, ed. O. Hense). Сочинения Б. читали и цитировали Цицерон, Гораций, Сенека, Плутарх; со временем сочинения Б. были вытеснены сборниками его изречений.

Тексты: *Kindstrand J. F.* Bion of Borysthenes. A collection of Fragments with Introduction and Commentary. Uppsala, 1976; MULLACH, FrPhilosGr II, 1867, p. 419–429.

Лит.: *Susemihl F.* Zu den Biographien des Bions und des Pittakos bei Laertius Diogenes, – *JKPhil* 141, 1890, S. 187–191; *Arnim H. von.* Bion der Borysthenite, – RE III, 1899, col. 483–485; *Hense O.* Bion bei Philon, – *RhM* n. f. 47, 1892, S. 219–240; *Gianngrande L.* The Use of Spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature. Hague; P., 1972; *Soro L.* Bione Boristenita e la filosofia del proletariato greco, – *Annali Liceo class. Dettori di Cagliari* I, 1962–1963, p. 63–83; *Hawtrey R. S. W.* On Bion the Borysthenite, – *Prudentia* 9, 1977, p. 63–80; *Gigante M.* Una nuova edizione di Bione, – *RAAN* n. s. 53, 1978, p. 3–16; *Gigante M., Indelli G.* Bione e l'epicureismo, – *CronErc* 8, 1978, p. 124–131; *Lancia M.* Arcesilao e Bione di Boristene, I, – *Lo scetticismo antico. Atti del Convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C.N.R.*, Roma, 5–8 nov. 1980. A cura di G. Giannantoni. Nap., 1981, p. 163–177; *Branccacci A.* Teodoro l'Ateo e Bione di Boristene fra Pirrone e Arcesilao, – *Elenchos* 3, 1982, p. 55–85; *Pennacini A.* Bioneis sermonibus et sale nigro, – *Prosimetrum e spoudogeloion Francisco della Corte oblatum.* Genova, 1982, p. 55–61; *Idem.* Bione di Boristene. La retorica al servizio della filosofia, – *Mnemosynum. Studi in onore di Alfredo Ghiselli.* Bologna, 1989, p. 451–456; *Idem.* Talento e nobilità secondo Bione di Boristene, – *Tradizione e innovazione nella cultura greco da Omero all'eta ellenistica: scritti in onore di Bruno Gentili.* A cura di R. Pretagostini. Vol. III. R., 1993, p. 1003–1006.

Н. В. БРАГИНСКАЯ

БЛАГО (греч. τὸ ἀγαθόν, τὸ εὖ, τὸ καλόν; лат. bonum) в философии: конечный предмет стремления, а также все способствующее его достижению; в богословии – одно из божественных имен. Слова «благо», «благод», «хороший» (ἀγαθός, bonus, англ. good, нем. gut) в обыденной речи употребляются как в абсолютном, так и в относительном смысле. Некоторая вещь может быть названа «благод» сама по себе, безотносительно к чему бы то ни было, если она в полной мере является тем, чем может быть. Сущее понимается в этом случае как становящееся чем-то, а его «благод» – как реализация всех заложенных в нем возможностей. При таком словоупотреблении «благод» приближается по значению к «совершенный». У Гомера ἀγαθός – устойчивый эпитет героя (Ном. II. IX 341). В другом смысле вещь может быть названа «благод», если она хороша для чего-то другого. Так, страдание, хотя и не является благом само по себе, может быть признано таковым ввиду его способности служить выявлению характера. Богатство, здоровье и другие т. н. материальные блага считаются благами, поскольку за ними признается способность обеспечить человеку счастливую жизнь. При таком относительном словоупотреблении «благое» приравнивается к «полезному», т. е. способствующему успешному достижению поставленной цели. Это ведет к иерархизации понятия блага: нечто признается благом потому, что является средством достижения определенной цели, цель почитается благод, поскольку служит еще более высокой цели, и т. д. В результате выстраивается цепочка благ, каждое из которых является таковым благодаря вышестоящему члену, а все они вместе зависят в своем существовании от некоего высшего, или абсолют-

ного, блага, которое мыслится желанным ради себя самого и таким образом венчает всю иерархию.

В античной философии благо первоначально трактовалось как относительное понятие. Начало такой трактовке положили *софисты*, согласно которым: «Нет ничего самого по себе хорошего и дурного: что для одного хорошо, для другого плохо; и что сегодня для меня хорошо, завтра плохо... Смертельная болезнь для меня зло, а для моих наследников – благо» и т. д. (см. «*Двоякие речи*»). Существовала и другая традиция, полагавшая благом удовольствие, а злом – страдание. К ней принадлежали *Эпикур* и отдельные представители *Киренской школы*. Вопрос о благе в безотносительном смысле впервые поднимается *Платоном*, для которого понять ту или иную вещь означало выяснять ее *идею*, выступающую по отношению к самой вещи как причина ее существования и познания. Согласно такому подходу, никакая вещь, в т. ч. и справедливость, мужество или любая другая добродетель, не может быть признана благом сама по себе. Она оказывается благой лишь в той мере, в какой приобщается к идее блага, «через которую становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное» (Resp. VI, 505a). Поэтому в своем постоянном стремлении к благу душа не может опереться на вещи и вынуждена искать то, что делает их благами, – идею блага. Знание этой идеи есть поэтому самое важное и необходимое из знаний: «без него... ничто не послужит нам на пользу, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном: это все равно как приобрести себе какую-то вещь, не думая о благе, которое она принесет» (Resp. VI, 505b). Однако постичь благо так же трудно, как и увидеть Солнце, поскольку в отличие от других идей благо не является умопостижимым предметом, но, скорее, представляет собой источник познаваемости идей. Так же как глаз видит чувственные вещи в свете Солнца, так ум видит идеи в свете блага. Развивая аналогию с Солнцем, Платон утверждает, что идея блага является не только началом познания, но и началом бытия вещей, т. к. «быть» значит быть чем-то определенным, осмысленным. Как источник бытия и познания благо по необходимости оказывается за пределами и того и другого, так что в определенном смысле оно непознаваемо и не существует: «Само благо не есть бытие, оно за пределами бытия, превосходя его по старшинству и силе» (Resp. VI, 509b). Это «старшинство» блага по отношению к бытию позволяет Платону отождествить его с единым, поскольку единство также является необходимым условием бытия сущего и также, взятое само по себе, не может рассматриваться как существующее. Последователи Платона (Плотин, Прокл), объединив разработку понятия блага в «Государстве» с диалектическим рассмотрением единого и многого в диалоге «Парменид», развили самостоятельную науку о благе как едином – генологию. Подчеркивая принципиальную непознаваемость блага как начала всего сущего, они утверждали, что имя блага так же мало раскрывает подлинную природу первоначала, как и любое негативное определение. Называя первоначало благом, мы всего лишь хотим показать, что оно, будучи целью всеобщего стремления, само по себе ни в чем не нуждается и является совершенно самодостаточным (Plot. Enn. V 3, 13). В другом смысле мы называем начало благом, поскольку, создавая мир, оно с бесконечной щедростью отдает себя вовне и само делается миром. Наконец, мы можем именовать его благом на том основании, что бытие признается лучшим, чем небытие. По Проклу, для всякой вещи благом

является то, что сохраняет ее сущность и тем самым поддерживает ее в бытии («Начала теологии» 13).

Аристотель в отличие от Платона и его последователей отказывается сводить все хорошие и благие вещи к одной-единственной идее, полагая, что благо по-разному определяется в разных категориях и «имеет столько же значений, сколько и бытие» (Е. Н. I 4, 1096a20). Так, в категории сущности благом зовется Бог или ум, в категории качества – добродетели, в категории количества – мера, в категории времени – удобный момент и т. д. И хотя все эти вещи одинаково именуется «благами», у них разные определения, поэтому благо для них не общее понятие, а общее имя – ономим. Поскольку по указанной причине Аристотель признает знание блага самого по себе невозможным, ему остается выяснить, в чем состоит высшее благо человека. Последнее можно формально определить как цель, которая всегда избирается сама по себе и никогда как средство. Обычно такой целью считают счастье как жизнь самодостаточную и ни в чем не нуждающуюся. Отвечая на вопрос, в чем состоит счастье человека, Аристотель определяет его как «деятельность души сообразно... наилучшей и наиболее совершенной добродетели» (Ibid. I 6, 1098a 16–18). Наилучшей из добродетелей, по Аристотелю, является добродетель ума – мудрость, поэтому высшее благо человека составляют созерцание и мышление (*θεωρία*). Действительно, созерцание удовлетворяет всем формальным признакам блага: оно желанно ради него самого, поскольку в отличие от всех остальных родов деятельности «от него ничего не бывает помимо самого созерцания» (X 7, 1177b1–3); кроме того, оно является самодостаточным, «поскольку мудрый сам по себе способен заниматься созерцанием, причем тем более, чем он мудрее» (X 7, 1177a35). Однако ум является не только высшей, но и божественной частью человеческой души, поэтому сообразная ему жизнь и деятельность будет не столько человеческой, сколько божественной. Так Аристотель приходит к выводу, что конечной целью человека, а значит, и человеческого общества в целом (поскольку человек, как существо политическое, не может существовать вне общества), является достижение жизни, подобной Богу. Но ту же самую цель преследует, согласно ему, и космос в целом, поскольку он приводится в движение божественным Умом, движущим как предмет желания и цель, т. е. как благо. В результате, несмотря на то что сам Аристотель ограничивает рассмотрение блага рамками практической философии (этики и политики), это понятие оказывается центральным для всего его учения в целом, включая физику и метафизику.

В эллинистической философии наиболее влиятельным было учение стоиков, которые определяли благо как «соответствующее природе совершенство разумного существа» (D. L. VII 94, 7–8). Стоики сохраняли традиционное сократовское отождествление блага, нравственного совершенства (добродетели) и конечной цели, считая только благо полезным, только совершенное благо прекрасным (VII 100). Блага тождественны добродетелям (VII 102), а добродетель – достаточное условие счастья (VII 127). Кроме блага (добродетель) и зла (порок), все остальное (в т. ч. жизнь и смерть, здоровье и болезнь, красота и уродство, сила, богатство, слава и т. п.) безразлично (*αδιαφορα*), потому что в моральном отношении ни полезно, ни вредно (VII 102; ср. 103). Первая из добродетелей и причина остальных – разумность (*φρόνησις*), которая заключается в знании блага, зла и безразличного. Благо

и зло, по стоикам, материальны – это состояния пневмы. Поэтому стоический идеал жизни, согласной с природой (= разумом), подразумевает, что добродетельный человек включен в космический порядок бытия: в нем разумная пневма, будучи частицей мировой пневмы, занимает то место, которое в целом космосе занимает Бог, логос.

Понятие блага в христианскую эпоху продолжает сохранять свое унаследованное от классической Античности онтологическое значение. Оно по-прежнему отождествляется с бытием и совершенством, понимаемым как полное осуществление вещью своей природы. Согласно средневековым латинским богословам, всякая вещь является благой постольку, поскольку она совершенна и совершенство любой вещи есть ее благодать (Фома Аквинский, «Сумма теологии» 5, 1–5). Однако теперь совершенство вещи мыслится по отношению к Богу-Творцу, который представляет собой высшее совершенство, а значит, и высшее благо. В Библии благодать тварного бытия утверждается в силу его соответствия замыслу Творца; быть «благим» в этом смысле означает: быть удачно, хорошо сделанным, добротным. «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1: 31). Человек как одно из созданий Бога тоже благо, поскольку его природа вполне соответствует его назначению, состоящему в познании Бога и прямом общении с Ним. Однако вследствие грехопадения природа человека, а вместе с ней и природа всего мира, подвергается порче, так что ни человек, ни какая-либо тварная вещь не в состоянии осуществить свое предназначение своими силами и нуждаются для этого в помощи свыше. Благодать Бога по отношению к миру и человеку проявляется поэтому не только в том, что Он как Создатель приводит их в бытие, но и в том, что без божественной помощи (благодати), восстанавливающей и исправляющей природу в соответствии с ее исходным замыслом, ни человек, ни мир не могут достигнуть конечной цели своего существования. Т. обр., обретение тварным бытием его блага ставится религиозным сознанием в прямую зависимость, с одной стороны, от божественной воли, а с другой – от действий человека как венца творения, направленных на осуществление своего предназначения.

Лит.: *Weiss R.* Aristotle's Criticism of Eudoxan Hedonism; *Grumach E.* Physis und Agathon in der Alten Stoa. В., 1932; *Amerio R.* L'epicurismo e il bene, – *Filosofia* 4, 1953, p. 227–254; *Cooper J.* Reason and Human Good in Aristotle. Camb. (Mass.), 1975; *Annas J.* Aristotle on Pleasure and Goodness, – *Essays on Aristotle's Ethics*. Ed. A. O. Rorty. Berk., 1980, p. 285–289; *Sharples R. W.* The Peripatetic Classification of Goods, – *Fortenbaugh W. W.* (ed.). *On Stoic and Peripatetic Ethics*. N. Bruns., 1983, p. 139–159; *Ferber R.* *Platos Idee des Guten*. St. Aug., 1989; *Idem.* The Absolute Good and the Human Goods, – *Reale G., Scolnikov S.* (edd.). *Dialogues on Plato – New Images of Plato: The Idea of the Good*. St. Aug., 2002, p. 187–195; *Kraut R.* Aristotle on the Human Good. Princeton, 1989; *Meijer P. A.* Plotinus on the Good or the One (Enn. VI 9): An Analytical Comment. Amst., 1992; *Russel D.* Plato on Pleasure and the Good Life. Oxf., 2005; *Гусейнов А. А.* Античная этика. М., 2003.

С. В. МЕСЯЦ

БЭТ СИДОНСКИЙ (*Βόηθος ὁ Σιδώνιος*) (1 в. до н. э.), философ-перипатетик, глава Перипатетической школы после *Андроника Родосского*, комментатор Аристотеля.

Неоплатоник *Аммоний* называет Б. 11-м «после Аристотеля» схолярхом Перипата (In An. Pr. 31, 12–13), однако в другом месте он же 11-м схолярхом

называет Андроника (In De int. 5, 28–29). Б. упоминается Симпликием в числе «древних толкователей *Категорий*» вместе с Андроником Родосским, *Аристоном*, *Евдором* и *Афинодором* (Simpl. In Cat. 159, 32 Kalbfl.), при этом, по-видимому, из них Б. был единственным, кто комментировал всю книгу в форме, близкой классическому комментарию. Симпликий в целом дает Б. высокую оценку, отмечая его проницательность (*ἀρχίνοια*, ср. In Cat. 1, 23; 434, 18), называя «удивительным» (*θαυμάσιος*, In Cat. 1, 18) и «почтеннейшим» (*γενναῖος*, 373, 32).

В отличие от Андроника, чей комментарий к «Категориям» представлял парафразу текста, Б. комментирует «Категории» «слово за словом» (*καθ' ἐκάστην λέξιν*, In Cat. 30, 2). Он более консервативен, чем Андроник, и менее открыт для древнеакадемической и стоической традиций. В своем комментарии Б. уделит внимание опровержению критики «Категорий» со стороны стоиков, которые понимали «Категории» как трактат, описывающий язык и способы высказывания, а не роды сущего; но именно поэтому в качестве исследования о языке «Категории» представляют собой незаконченное произведение и не исчерпывают свой предмет полностью. В продолжение критики стоиков Б. написал, по свидетельству Симпликия, отдельную книгу «О категориях отношение и относительное состояние» (*Περὶ τοῦ πρὸς τι καὶ πρὸς τί πως ἔχοντος*, In Cat. 163, 7–8). Б., в частности, рассуждал о несводимости аристотелевской категории «обладание» (*τὸ ἔχειν*) к стоической «состояние» (*τὸ πῶς ἔχειν*), In Cat. 373, 7–32. Б., по Симпликию, говорит о трех значениях категории отношение: 1) к себе самому, 2) к другому и 3) другого к себе, и разводит таким образом аристотелевский и стоический термины.

Кроме учения о категориях Б. специально занимался также теорией силлогизма. Неоплатоник Аммоний в комментарии к «Первой Аналитике» приводит мнения по вопросу, являются ли силлогизмы по второй и третьей фигурам полными или неполными, называя Б. в числе сторонников первой точки зрения, отходящей от понимания самого Аристотеля (Amm. In An. Pr. 31, 11–25, ср. Arist. An. Pr. I, 1, 24b18–22), но после Теофраста имевшей больше сторонников. Гален в «Основах логики» упоминает Б. в связи с изложением стоической силлогистики и принятием им таких стоических терминов, как силлогизмы «недемонстрируемые» и «первые» (Galen. Inst. log. 7, 2, Kalbfl. = SVF II 244).

Иоанн Филопон сообщает, что Б. полагал правильным начинать изложение аристотелевской философии не с логики (как Андроник), а с физики (Jo. Philop. In Cat. 5, 16–18), объясняя это тем, что следует двигаться от более понятного и привычного для нас (физические предметы именно таковы). Более подробно аргументацию Б. излагает Элий, не называя имя Б., но упоминая «тех, кто говорит, что надо начинать с физики» (Elias. In Cat. 118, 9–13). В каком произведении Б. были изложены эти взгляды, сведений нет. Филопон и Элий сообщают о взглядах Б. по этому вопросу в комментариях на «Категории», поскольку в неоплатонической практике вопрос о порядке чтения Аристотеля излагался в преамбуле к комментариям на «Категории».

Вероятно, у Б. был отдельный комментарий на «Физику», во всяком случае, Фемистий и Симпликий в своих комментариях на «Физику» приводят суждения Б.: 1) о материи как подлежащем (Themist. In Phys. 26, 20–24, ср.: Simpl. In Phys. 211, 15–18) и 2) о времени как числе считающем и считаемом

(Themist. In Phys. 160, 26–161, 2, ср.: Simpl. In Phys. 759, 18–20; 759, 29–760, 3), а также как мере движения (Themist. In Phys. 163, 5–7, ср.: Simpl. In Phys. 766, 16–19). Видимо, к их времени текст Б. уже был утрачен, поскольку цитаты из Б. даются по тексту комментария Александра Афродисийского.

Наконец, сочинение Порфирия «О душе против Бэота» в 5 кн. (*Περὶ ψυχῆς πρὸς Βόηθον*), как полагают многие исследователи, было направлено именно против Б.-перипатетика. Фрагменты соч. Порфирия сохранились в «Приготовлении к Евангелию» Евсевия Кесарийского, выдержки из Б. и возражения Порфирия см.: Pt. Ev. XI 28, 6–16; XIV 10, 3; XV 11, 1–4. Т. обр., Б. первым составил комментарии и трактаты по всем трем разделам учения: физике, логике и этике, положив начало всестороннему исследованию текстов Аристотеля.

Лит.: *Movia G.* Anima e Intelletto. Ricerche sulla psicologia peripatetica de Teofrasto a Cratippo. Padova, 1968; *MORAUX*, Aristotelismus I, 1973, S. 143–179; *Huby P.* An excerpt from Boethus of Sidon's commentary on the «Categories»? – *CQ* 31, 1981, p. 398–409; *Gottschalk H. B.* Boethus' psychology and the Neoplatonists, – *Phronesis* 31, 1986, p. 243–257; *Idem.* The earliest Aristotelian commentators, – Sorabji R. (ed.). Aristotle Transformed. L., 1990, p. 55–81 (о Б.: p. 74–77).

М. А. СОЛОПОВА

БЭТ СИДОНСКИЙ (*Βόηθος ὁ Σιδώνιος*) (2 в. до н. э.), философ-стоик, ученик *Диогена Вавилонского*, возможно, слушал также *Зенона из Тарса* (ISHerz. col. 51). Вероятно, имел собственных учеников (*οἱ περὶ τὸν Βόηθον* – Philo. Aetern. 15). От сочинений Б. сохранились незначительные фрагменты. По названиям известны: «О природе», «О судьбе» (D. L. VII 148–149), комментарий к поэме *Арата* «Явления» (по меньшей мере в 4-х кн., *Gemin. Intr. in Phaen.* XVII 48). Тематика сочинений свидетельствует о преимущественном интересе к физике (хотя нельзя исключить, что Б.-стоик тождествен некоему Б., автору трактата «Об аскезе» в 4-х кн., упомянутому в папирусе 2 в. н. э. – *CPF I 1*, p. 110 сл.).

Взгляды Б. по ряду ключевых вопросов отличались от школьной догмы. «Критерий истины» он делил на части и говорил о нескольких «критериях» – уме, чувственном восприятии, влечении и знании (D. L. VII 54), – возможно пытаясь прояснить структуру и механизмы возникновения «постигающего представления» (*καταληπτικὴ φαντασία*). Космос Б. не считал живым существом (D. L. VII 143), а богом называл сферу неподвижных звезд (VII 148) или эфир (Аёт. I 7, 25) – желая, вероятно, представить его чем-то отличным от космоса. Как впоследствии *Панетий*, Б. отвергал догму о «воспламенении» и космических циклах, считая космос вечным и неуничтожимым. Аргументы его таковы: ни внутри космоса, ни вне его нет причины, способной погубить космос, а если бы космос погибал беспричинно, он вновь возник бы из не-сущего, что невозможно; наконец, во время «воспламенения» космическая душа (бог, творческий логос) оставалась бы бездеятельной, что также невозможно (Philo. Aetern. 15 сл.).

В других отношениях Б. более ортодоксален: считал душу огненной пневмой (Macr. In Somn. I 14, 19) и полагал, что правильное понимание характера каузальных связей (судьбы – D. L. VII 149) позволяет объяснить причины знамений и предсказаний (Cic. Divin. I 13; II 47). По-видимому, Б. испытал перипатетическое влияние, что в ряде случаев затрудняет иден-

тификацию его взглядов в отличие от одноименного перипатетика. Т. обр., у Б. заметны первые проявления синкретизма, характерного впоследствии для Средней Стои.

Фрагм.: SVF III 1–11, p. 265–267 (учтены не все тексты)

Лит.: MORAUX, *Aristotelismus I*, 1973, S. 143, 172 сл. См. общ. лит. к ст. *Стоицизм*.

А. А. СТОЛЯРОВ

БОЭЦИЙ (Boethius), **Аниций Манлий Торкват Северин** (ок. 480, Рим – ок. 525, Павия), римский философ, государственный деятель, богослов. Как философ видел свою задачу в том, чтобы латинизировать и гармонизировать греческую философию: Платона, Аристотеля и неоплатоников, укрепив тем самым римскую культуру и государственность перед лицом варварского завоевания. Как богослов стремился латинизировать никейское и халкидонское богословие, перенеся на латинскую почву тонкие различия греческих понятий в учениях о Троице и об ипостаси и природах Христа. Для латинского Средневековья Б. – один из главных наставников в античной философии и логике, а также в специальных науках (арифметике, геометрии, музыке, астрономии, риторике); один из создателей схоластического метода.

Жизнь. Б. происходил из знатного римского рода Анициев. Осиротев в детстве, был усыновлен Квинтом Симмахом, консулом, затем главой сената и префектом Рима. Учился, предположительно, или в Александрии, или в Риме, или в Равенне, с 493 столице остготского короля Теодориха, завоевавшего Италию. Женился на дочери Симмаха. Сделал при Теодорихе блестящую карьеру: в 510 консул, затем принцепс римского сената; в 522 Теодорих назначает его на должность *magister officiorum* – уже не только почетный, но реальный пост первого министра королевства. Тогда же почетными консулами назначаются два его малолетних сына. К этому времени он знаменитый ритор (писатель) и философ Италии. В 523/4 по обвинению в государственной измене приговаривается к тюремному заключению, затем к смерти. Казнен в Павии в 524 или 526. Обвинялся Б. в том, что 1) стремился вернуть Риму утраченную свободу; 2) пытался защитить сенаторов путем сокрытия документов, уличающих их в «оскорблении величества» Теодориха; 3) занимался магией и осквернял святыни. Первые два пункта сам Б. признал справедливыми. Находясь в тюрьме, он написал самое известное свое сочинение – *Consolatio philosophiae* («Утешение философией»).

Сочинения. 1) Учебники (ранние работы, ок. 505–510): «Наставление в арифметике»; «Наставление в музыке»; «Наставление в геометрии» (сохранились отрывки); «Наставление в астрономии» (не сохранилось). 2) Философские работы: а) переводы на латынь: «Введения в Категории» Порфирия; «Об истолковании» и «Категорий» Аристотеля (переводы обеих «Аналитик», «Топики» и «Софистических опровержений» не сохранились); б) комментарии: ко «Введению» Порфирия (два: для новичков и для получивших философское образование), к «Категориям» и к «Об истолковании» (большой и малый), к «Топике» Цицерона (не сохранились комментарии к аристотелевским «Аналитикам», «Топике» и «Физике»); в) трактаты: «Введение в категорические силлогизмы» (*Antipraedicamenta*); «О гипотетических силлогизмах»; «О [логическом] делении»; «Об отличительных признаках в топике» (сохранились фрагмен-

ты). 3) Богословские трактаты (ок. 520): «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три бога» (О Троице I); «Могут ли Отец, Сын и Святой дух сказываться о Божестве субстанциально» (О Троице II); «Каким образом субстанции могут быть благами в силу того, что они существуют, не будучи субстанциальными благами» (О Троице III, или О гебдомадах); «О католической вере»; «Против Евтихия и Нестория» (или «О лице и двух природах»). 4) «Утешение философией» в 5 кн. (ок. 524).

Философия. Б. трудно отнести к определенной философской школе. Сам он, видимо, считал себя платоником – но нельзя забывать, что и Аристотеля он считал несомненным платоником, следуя в этом общераспространенной эллинистической традиции (странно, что Б. не перевел ни одного диалога Платона; только в «Утешении» отчасти заметно влияние «Тимея» и «Горгия»). Он объявляет, что не приемлет учения стоиков и эпикурейцев; но влияние на него Цицерона и в меньшей степени Сенеки очевидно, а их историки философии традиционно числят по ведомству Стои. Б. не просто христианин – он признанный учитель католической Церкви; но по поводу его «Утешения философией» до сих пор идут споры, не язычник ли его написал – там нет ни единого намека на христианский образ мыслей; так что одно время допускалось даже существование двух Боэциев – автора «Богословских трактатов» и автора всего остального (на сегодня единство Б. более или менее доказано и общепринято). Его комментарии по манере и методу исключительно близки к традиционным школьным комментариям греков-неоплатоников, таких, как Порфирий, Симпликий, Иоанн Филопон, и настолько же далеки от римского стиля философствования, насколько близко к нему «Утешение».

Отчасти трудность классификации Б. связана с тем, что он четко различал жанры философствования, строго придерживаясь манеры изложения, языка, строя аргументации и метода, принятого для протретики, римского «утешения», комментария, учебника или богословского исследования. Отчасти же эта трудность связана, по-видимому, с несовершенством самой историко-философской классификации, принятой в Европе после Ренессанса. Творчество греческих философов 3–6 вв., квалифицируемых наукой как несомненные платоники (от Плотина до Симпликия), обнаруживает во многом те же черты: платонизм в учении о Едином, к которому прибавляется «аристотелизм» в учении об умопостигаемом бытии и о душе; преобладающий аристотелизм в гносеологии и логике и множество заимствований у стоической школы в этике. И точно так же греческого философа Иоанна Филопона (принадлежащего в основном к той же школе) затрудняются определить профессионально: часть его работ посвящена собственно богословским проблемам, часть – чисто философская, без единого намека на то, что автор – христианин, из-за чего его в прошлом веке так же, как Б., пытались «раздвоить», приписав две группы его сочинений разным авторам.

Легче указать философскую связь Б. не с его предшественниками, а с его последователями. Множество сформулированных Б. тезисов стали аксиоматическим фундаментом латинской схоластики: «бытие и благо обратимы» (*ens et bonum convertuntur*); «личность есть неделимая сущность разумной природы» (*persona est naturae rationalis individua substantia*); «следует соединять, где можно, веру с разумом» и «божественных вещей следует касаться разумом» и др. По сравнению со своим великим предшествен-

ником Августином Б. ввел христианскую латинскую философию в руло большей научной и терминологической строгости, одновременно умерив радикализм в решении собственно философских проблем, таких, как самостоятельное бытие универсалий, бессмертие отделенной души, радикальное трансцендирование конечного разума в богопознании, – везде Б. вносит, по сравнению с платоником Августином, значительную долю умеренного аристотелизма.

Б. первым разрабатывает по-латыни терминологию бытия, а тем самым и строгую систему онтологии. Это требовалось для изложения триадологических и христологических проблем, обсуждавшихся на Вселенских соборах, а также для комментирования аристотелевских трактатов. В существующей вещи Б. различает «бытие» (*esse*) и «то, что есть» (*id quod est*). Бытие, абстрагируемое мысленно от всякой конкретной существующей вещи, есть её целевая причина, ибо всё сущее стремится быть. Следовательно, бытие есть высшее благо для всех сущих («Бытие и благо обратимы»). Но поскольку опыт учит, что не все вещи благи, а логика свидетельствует, что никто не стремится к тому, чем уже обладает, постольку необходимо заключить, что бытие и то, что есть, – разные вещи. Таким образом, чистое («простое») бытие = Благо составляет высший онтологический уровень, благодаря причастности которому существует всё, что существует, – это Бог. Только в Боге бытие и то, что есть, тождественны. То, что есть, может, по Аристотелю, существовать в другом или сказываться о другом (акциденции) либо существовать самостоятельно (субстанции). Самостоятельно существующая вещь как носитель акциденций называется субстанцией, а собственно как самостоятельно (т. е. не применительно к другому) существующая – субсистенцией (этим термином Б. передает два греческих понятия: *οὐσίωσις* и *ὑπόστασις*). То, чем является данная вещь, суть ее бытия, или на аристотелевском языке форма, обозначается у Б. неологизмом (единожды, но не в строгом смысле употребленным Августином) *essentia* – сущность (или, чаще, калька с греческого *τὸ τί ἦν εἶναι* – *id quod est esse*). Синоним сущности-эссенции – «природа» («Природа есть видовое отличие, образующее всякую вещь»). В логическом дискурсе природой, формой или сущностью вещи будет ее «последний вид», или видовой отличительный признак (*differentia specifica*); в словесном раскрытии это определение; правильный ответ на вопрос «Что́ есть данная вещь?» заключается в указании ближайшего рода и видообразующего отличительного признака (*definitio est genus proximum per differentiam specificam*); так, на вопрос о сущности или природе Сократа следует ответить «Человек» (последний вид) и дать определение: «Человек есть животное (ближайший род) разумное смертное (отличительные признаки)». Субсистенциями могут быть только индивидуумы, т. е. далее логически неделимые субстанции, как данный человек или данная лошадь. Эссенциями (сущностями) могут быть только последние виды (т. е. такие виды, которые делятся только на индивидуумы, но не на другие, более мелкие виды). К числу субстанций, т. е. носителей привходящих признаков (акциденций), относятся как самостоятельно существующие субсистенции-индивиды, так и общие понятия, роды и виды, которые Б. назвал «универсалиями» – общностями или целостностями. Они существуют, сказываясь об индивидах, только как единичные; существуют в мышлении только как общие. Вопрос об онтологическом статусе универсалий

Б. предельно четко формулирует, указывает все связанные с ним трудности и оставляет нерешенным (впоследствии именно сформулированная Б. проблема положит начало спору реалистов и номиналистов: реальные ли вещи (*res*) универсалии или только имена (*nomina*)? Наконец, Б. выделяет еще один способ бытия: личный. Если некое сущее относится к классу субстанций; если его формальное бытие (*essentia*), или природа (*natura*), включает отличительный признак разума (*intellectus et ratio*); если оно существует самостоятельно (*subsistentia*), то оно называется «лицом» (*persona*). Такой способ бытия присущ Богу, ангелам и людям. В Боге, единственном и абсолютно едином (простом), все модусы бытия совпадают: в нем бытие тождественно тому, что есть, и тому, что он есть, т. е. сущности, или природе; он – субсистенция и лицо. Такая совершенная полнота бытия во всех его отношениях, целокупность бытия без ущерба и частичности есть вечность. Вслед за Плотинем Б. трактует вечность не в связи со временем, а онтологически – как особый модус бытия. «Вечность есть совершенное обладание безграничной жизнью в целом и одновременно» (*aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, *Consolat. V, 6*; ср. *Plot. Enn. III 7*: «Целостное, законченное бытие... – это и есть вечность... полнота бытия... охватывающая все бытие и исключаяющая всякое небытие»). Дабы подчеркнуть это, для обозначения бесконечного времени Б. вводит латинский неологизм *sempiternitas* – «всегдашность». (Впоследствии плотино-боэциевское определение вечности как онтологической категории полностью принимается и развивается Фомой Аквинским: «Всем своим бытием Бог обладает одновременно, в чем и состоит смысл вечности», *Summa s. gent. I, 15.*)

Такое понимание вечности служит для Б. ключом к разрешению апории о божественном Провидении и свободе воли («Если Бог предзнает от века не только свершенное людьми, но и все их помыслы и желания, то не может быть никакой свободы воли»). Но тогда нет ни добродетели, ни порока, ни заслуги, ни греха; «нет основания ни для надежды, ни для молитв». «Если же допустить, что в грядущем есть вещи, которые могут быть или не быть, то Бог заблуждается... Но допустить такое невозможно и дерзко», *Consolat. V, 3*). Эта проблема долго находилась в центре внимания стоиков с их универсальным детерминизмом. Отождествляя Бога и природу, Провидение с вселенским порядком причинно-следственных связей, стоики искали решение на пути умаления свободы воли («подлинная свобода есть осознанная необходимость»). Б. вслед за стоиками отрицает случайность в неразумной природе (*Ibid. V, 1*), но в отличие от них допускает недетерминированность разума: «Существуют некоторые события, свершение которых лишено всякой необходимости» (*Ibid. V, 4*). Свобода разумных существ от причинной детерминированности возможна потому, что Бог для христиан и платоников, к которым принадлежит Б., в отличие от Бога в стоическом понимании, трансцендентен, т. е. существует «по ту сторону» вселенской природы и ее причинности. Он сообщает эту трансцендентность разумному существу настолько, насколько оно с Ним связано («Каждый, кто наделен разумом, обладает свободой желать или не желать, однако не в равной степени... Человеческие души более свободны тогда, когда они пребывают в созерцании божественного разума», *Ibid. V, 2*). В этом понимании свободы Б. опирается на Августина. Далее Б., опираясь уже на Аристотеля, вводит

различение в понятие необходимости. Если знание или знак истинны, то познаваемое или обозначаемое необходимо существует; но знание и знак «не творят это существование» (Ibid. V, 4) (к примеру, если я знаю, что ты сидишь, и я не обманываюсь, то ты необходимо сидишь; но не мое знание заставляет тебя сидеть; так же, если Бог знает, что я согрешу, то не его знание заставляет меня грешить). Здесь необходимость логическая, а не причинная. Следующие два момента, позволяющие Б. решить апорию о свободе и Провидении, отсылают к Плотину; это понимание знания и вечности. Характер знания, по Б., «зависит не столько от сущности и природы самого познаваемого, сколько от природы познающего». Например, знание о том, что такое шар, можно получить с помощью ощущения – ощупывая его постепенно; с помощью воображения – представляя его себе мысленно весь сразу; с помощью рассудка (ratio) – постигнув суть его определения; наконец, есть четвертый, недоступный нам вид знания, самый простой и непосредственный – божественное понимание (intelligentia). Всякий высший род знания включает низшие; он полнее, истиннее и проще низших и для них непостижим. Предзнание будущего имеет смысл лишь для дискурсивного рассудка. Для вечного Бога будущего нет, поэтому неправильно говорить, что Он предвидит будущее – он непосредственно видит настоящее, но его созерцание, как и человеческое, не делает вещи и события необходимыми причинно (Ibid. V, 6).

«Утешение философией», последнее и наиболее известное сочинение Б., написано в характерной для латинской литературы форме сатуры: философские размышления, где риторически украшенная проза чередуется со стихами. Достоинством сатуры считалось приятное разнообразие, и Б. виртуозно меняет от книги к книге литературный слог, а стихотворных размеров употребляет более двадцати. Жанр «утешений» сложился задолго до Б. и, в свою очередь, восходит к жанру протрептика – побуждения, или приглашения к занятиям философией (первым протрептик – не дошедший до нас – сочинил Аристотель; в подражание ему написаны Цицероновский диалог «Гортензий», «Протрептики» Ямвлиха и Климента Александрийского). Цицерон и Сенека писали «утешения», как правило обращенные к родным или друзьям, потерявшим близких, и предлагающие им утешиться посредством философии. Это не удивительно, ибо античная философия, равно платонического и стоического толка, – явление религиозного порядка, «упражнение к смерти», наука праведной жизни и спасения души.

«Утешение» написано в тюрьме, в ожидании казни. Явление в темницу к узнику Философии в виде прекрасной дамы в первой книге «Утешения» – развернутая аллегория в духе позднего александризма. Отчаявшийся узник рассказывает Философии о своей жизни и постигшем его роковом несчастье. Вторая книга – речь Философии о Фортуне, о превратностях человеческого счастья и судьбы; тема эта – из числа излюбленных стоиками, а потому и манера изложения, и терминология, и аргументация здесь в наибольшей степени напоминают Цицерона и Сенеку. Третья книга излагает платоновскую доктрину о благе: о том, что выше счастья, состоящего в славе, здоровье, богатстве и удовольствиях, – блаженство, достигаемое посредством добродетели и разума, а вершина, цель и источник блаженства, а также бытия всего мира – единое и простое высшее Благо, которое есть Бог. Также под заметным влиянием платонизма написана четвертая книга, о том, каким

образом возможно зло в мире, сотворенном и управляемом высшим Благom. Пятая книга посвящена проблеме судьбы, свободы воли и Провидения.

В отличие от богословских трактатов и комментариев Б. его «Утешение» никогда не комментировалось – это «художественная литература», как ее понимали Античность и Средневековье. Она доставляет эстетическое наслаждение – прежде всего не подбором слов и строением сюжета, а красотой и глубиной аргументации. Зато его очень рано начали переводить, причем переводили не только ученые, но и поэты и коронованные особы (Ноткер Заика, британский король Альфред, Максим Плануд, Альберт Флорентийский, Дж. Чосер, английская королева Елизавета).

Влияние. Из сочинений Б. чаще всего изучались и комментировались в Средние века богословские трактаты, особенно «О Троице» и «О гебдомадах» (известны комментарии Ремигия, Беда Достопочтенного, Гильберта Порретанского, Кларенбальда Аррасского и Фомы Аквинского). Тезисы Б. о том, что в богопознании следует, насколько возможно, идти рациональным путем, о том, что этот рациональный путь должен быть точен, математически строг и однозначен, а также онтологическая система Б. легли в основу всей средневековой западной схоластики как особого типа философствования. Наибольшее же влияние на формирование латинской средневековой культуры и философии оказали переводы, комментарии и учебники Б., в первую очередь по логике. Одним из самых читаемых произведений Б. оставалось «Утешение философией», в особенности после эпохи Возрождения.

Тексты: PL, t. 63–64. In Isagogen Porphyrii commentarii. Rec. S. Brandt. Vindobonae–Lipsiae, 1906 (CSEL) & Aristoteles Latinus I. 6–7. Bruges; P., 1966; Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias. Rec. C. Meiser. T. 1–2. Lpz., 1877–1880 (BT) & Aristoteles Latinus II. 1–2. Bruges; P., 1965; I 1–5 («Категории»), Bruges; P., 1961; III 1–4 («Аналитика I»). Bruges; P., 1962; V 1–3 («О софистических опровержениях»). Leiden; Brux., 1975; De institutione musica. Ed. G. Friedlein. Lpz., 1867; De institutione arithmetica. Ed. J. Y. Guillaumin, with French transl. P., 1995; De divisione. Ed. J. Magee. Leiden; Bost.; Köln, 1998; De hypotheticis syllogismis. Ed. L. Obertello, with Italian transl. Brescia, 1969; In Topica Ciceronis, – Ciceronis Opera. Ed. Orellius et Baierus. Vol. 5, 1. Turici, 1833; De syllogismis hypotheticis. Ed. L. Obertello. Brescia, 1969; De topicis differentiis. Ed. D. Z. Nikitas, – Boethius, De topicis differentiis kai hoi buzantines metafraseis tou Manouel Holobolou kai Prochorou Kudone. Ath.; P.; Brux., 1969; Philosophiae consolationis libri V. Rec. G. Weinberger. W., 1934, 1957² (CSEL); Opuscula Sacra and De consolatione Philosophiae. Ed. C. Moreschini. Münch.; Lpz., 2000; Boethius. De consolatione philosophiae libri V. Ed. G. Smith. L., 1926; Boethius. Philosophiae consolationis libri V. Ed. K. Buchner. Hdlb., 1948, 1960²; Cooper L. A concordance to Boethius. The five theological tractates and the consolation of philosophy. Camb. (Mass), 1928.

Некоторые переводы: *Boethius*. De divisione. Ed. J. Magee. Leiden; Bost.; Köln, 1998; De topicis differentiis. Ed. E. Stump. L.; Ithaca, 1978 (ACA); In Ciceronis Topica. Ed. E. Stump. L.; Ithaca, 1988 (ACA); *Boethius*: the Theological Tractates; the Consolation of Philosophy. Ed. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester. Camb. (Mass.); L., 1973²; *Boethius*. Consolation of Philosophy. Ed. J. C. Relihan. Indnp., 2001; *Боэций*. «Утешение философией» и другие трактаты. Отв. ред. Г. Г. Майоров. Пер. Т. Ю. Бородай, Г. Г. Майорова, В. И. Уколовой. М., 1990 («Комментарий к Порфирию», «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества», «Могут ли «Отец», «Сын» и «Святой дух» сказываться о божестве субстанциально», «Каким образом субстанции могут быть благими, в силу того, что они существуют, не будучи благами субстанциальными», «Против Евтихия и Нестория», «Утешение философией»). *Боэций*. О музыкальном установлении, – Музыкальная Боэциана. Пер. Е. В. Герцман. СПб, 1995, с. 297–425.

Лит.: *Bruder K.* Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra. Lpz., 1928; *Brosch G. J.* Der Seinsbegriff bei Boethius. B., 1931; *Patch H. R.* The Tradition of Boethius.

N. Y., 1935; *Schurr V.* Die Trinitaetslehre des Boethius im Lichte der «Skythischen Kontroversen». Paderborn, 1935; *Barret H. M.* Boethius: Some Aspects of his Time and Work. Camb., 1940; *Reichenberger K.* Untersuchungen zur literarischen Stellung der «Consolatio philosophiae». Köln, 1954; *Courcelle P.* La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire: Antécédents et postérité de Boèce. P., 1967; *Gruber J.* Kommentar zu Boethius De Consolatione Philosophiae. B.; N. Y., 1978; *Obertello L.* Severino Boezio. Vol. 1–2. Genoa, 1974; *Chadwick H.* Boethius: The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxf., 1981; *Gibson M. T.* (ed.). Boethius: His Life, Thought and Influence. Oxf., 1981; *Reiss E.* Boethius. Boston, 1982; *Fuhrmann, M., Gruber J.* Boethius. Darmst., 1984; *De Rijk L. M.* On Boethius' Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics, – Kretzmann N. (ed.). Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Dordr.; Bost.; L., 1988, p. 1–29; *MacDonald S.* Boethius's Claim that all Substances are Good, – *AGPh* 70, 1988, S. 245–279; *Magee J.* Boethius on Signification and Mind. Leiden, 1989; *Martin C. J.* The Logic of Negation in Boethius, – *Phronesis* 36, 1991, p. 277–304; *Idem.* Non-Reductive Arguments from Impossible Hypotheses in Boethius and Philoponus', – *OSAPh* 17, 1999, p. 279–302; *Asztalos M.* Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: the «Categories», – *HSCP* 95, 1993, p. 367–407; *Marenbon J.* Boethius. N. Y., 2002; *Idem.* Rationality and Happiness: interpreting Boethius's «Consolation of Philosophy», – Yu J., Gracia J. J. E. (edd.). Rationality and Happiness: from the Ancients to the Early Middle Ages. Rochester, 2003, p. 175–197. **Б.-комментатор:** *Solmsen F.* Boethius and the History of the *Organon*, – *AJP* 65, 1944, p. 69–74; *Ebbesen S.* Boethius as an Aristotelian Commentator, – R. Sorabji (ed.). Aristotle Transformed. L.; Ithaca, 1990, p. 373–391; *Shiel J.* Boethius's commentaries on Aristotle, – *Ibid.*, p. 349–372; *Asztalos M.* Boethius as a Transmitter of Greek Logic to the Latin West: The «Categories», – *HSCP* 95, 1993, p. 367–407; *Kretzmann N.* Boethius and the Truth about Tomorrow's Sea Battle, – Ammonius on Aristotle on Interpretation 9 with Boethius on Aristotle on Interpretation 9. Tr. by D. Blank, N. Kretzmann. Ithaca, 1998, p. 24–52; *Marenbon J.* Boethius's Intellectual Aims and His Work as a Commentator on Aristotelian Logic, – Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries. Ed. by P. Adamson, H. Baltussen, M. Stone. L., 2005; *Лосев А. Ф.* Творчество Боэция как переходный антично-средневековый феномен (некоторые уточнения), – Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985; *Он же.* ИАЭ. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992; *Уколова В. И.* «Последний римлянин» Боэций. М., 1987; *Она же.* Античное наследие и культура раннего Средневековья (кон. 5 – нач. 7 в.). М., 1989, с. 207–283; *Гайденко В. П., Смирнов Г. А.* Западноевропейская наука в Средние века. М., 1989; *Майоров Г. Г.* Судьба и дело Боэция, – Боэций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 315–413; *Он же.* Северин Боэций и его роль в истории западноевропейской культуры, – Майоров Г. Г. Философия как искание абсолюта. М., 2004, с. 307–318; *Он же.* Был ли Боэций мыслителем христианским? – Там же, с. 319–323.

Т. Ю. БОРОДАЙ

БЫТИЕ (греч. *εἶναι, οὐσία*; лат. *esse*), одно из центральных понятий философии. В разные культурно-исторические эпохи формировался особый язык для выражения разных определений бытия. Понятия «сущее», «сущность», «существование», «субстанция» производны от «бытия» и представляют собой его различные аспекты. Античная философия, особенно учения Платона и Аристотеля, на столетия определила общий характер и способы членения самого понятия бытия. Их подход оказался определяющим для философии не только эпохи эллинизма и Средних веков и сохранился вплоть до 17 – нач. 18 в.

Парменид. В теоретически рефлексированной форме понятие бытия впервые предстает у элейтов. Бытие есть, а небытия нет, говорит Парменид («О природе», DK28 В 6), ибо невозможно ни познать, ни выразить небытие – оно непостижимо. «Ибо мыслить – то же, что быть... Можно лишь говорить и мыслить, что есть; бытие ведь есть, а ничто не есть...» (ЛЕБЕДЕВ,

Фрагменты, с. 296). Бытие, согласно Пармениду, едино и вечно, а потому неподвижно и неизменно – характеристики, противоположные тем, какими наделены вещи чувственного мира, мира мнения, – множественные, преходящие, подвижные, изменчивые. Впервые в истории философского мышления элеаты противопоставили бытие как нечто истинное и познаваемое чувственному миру как всего лишь видимости («мнению»), миру, который не может быть предметом подлинного знания. В понятии бытия, как его осмыслили элеаты, содержатся три важных момента: 1) бытие есть, а небытия нет; 2) бытие едино, неделимо; 3) бытие познаваемо, а небытие непостижимо. Эти принципы по-разному были интерпретированы Демокритом, Платоном и Аристотелем.

Демокрит. Пересмотрев тезис элеатов о том, что бытие едино, Демокрит мыслит бытие как множественное – атомы, а небытие – как пустоту. Но при этом он оставил в силе главные тезисы элеатов – бытие есть, а небытия нет, бытие познаваемо, а небытие непостижимо. Даже принцип единства бытия сохранился у Демокрита по отношению к каждому атому – он у Демокрита неделим. Сохранилось и противопоставление чувственного мира как лишь видимости бытию самому по себе, с той, однако, поправкой, что подлинно сущее – атомы – дано у Демокрита не логическому мышлению, а абстрактному представлению, о чем свидетельствует как вид атомов (вогнутые, выпуклые, круглые, якоробразные, шероховатые, угловатые или с крючками), так и физическое объяснение их неделимости.

Платон предложил иную интерпретацию бытия. Подобно элеатам, он характеризует бытие как вечное и неизменное, познаваемое лишь разумом и недоступное чувствам. Однако бытие у Платона множественно; но эти многие не физические атомы, а умопостигаемые нематериальные идеи. Платон называет их *τὸ ὄντως ὄν* (*οὐσία*) – истинно сущее. Бестелесные идеи Платон называет «сущностями», поскольку сущность – это то, что существует (*οὐσία* образована от глагола «быть» – *εἶναι*). Бытию противостоит становление – чувственный мир преходящих вещей. «Нужно отвратиться всей душой ото всего становящегося: тогда способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия («Государство» VI, 518с). Утверждая, что небытие ни выразить, ни мыслить невозможно («Софист» 238с), Платон, однако, признает, что небытие существует. В противном случае, говорит он, было бы непонятно, как возможны заблуждение и ложь – «ведь ложное мнение – это мнение о несуществующем» (Там же, 240с). Более того: критикуя элеатов, Платон в поздних диалогах подчеркивает, что если принять бытие за единое, самотождественное, неизменное, то познание окажется невозможным, ибо оно предполагает отношения между познающим и познаваемым: «Если познавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие... познаваемое познанием, насколько познается, настолько же находится в движении в силу своего страдания» (Там же, 248с). Ради обоснования возможности познания Платон противопоставляет бытию иное, которое есть «существующее небытие» (Там же, 258b); небытие выступает, таким образом, как принцип различия, отношения, благодаря которому получает объяснение не только возможность познания, но и связь между идеями. «...Все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой, и лишь в этом отношении они обладают сущностью, а не в отношении к находящимся

в нас их подобиям... С другой стороны, эти находящиеся в нас (подобия), одноименные (с идеями), тоже существуют лишь в отношении друг к другу» («Парменид» 133c–d). Иное по своему статусу ниже бытия: оно существует лишь благодаря своей причастности бытию. В свою очередь, бытие как взаимосвязанное множество идей существует и может быть мыслимо лишь в силу своей причастности к сверхбытийному и непознаваемому *Единому*. Понятие бытия, т. обр., рассматривается Платоном опять-таки в трех аспектах: бытие и небытие; бытие и знание; бытие и Единое.

Аристотель. Учение о бытии составляет у Аристотеля предмет т. н. «первой философии»: «Вопрос, который издревле ставился и ныне постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее» («Метафизика» VII, 1). У Аристотеля сохраняется понимание бытия как начала вечного, самотождественного, неизменного. Но в отличие от Платона он ищет постоянно пребывающее также и в изменчивом чувственном мире, стремясь создать науку о природе – физику. Для выражения различных аспектов бытия в понятиях Аристотель пользуется богатой терминологией: *τὸ εἶναι* (субстантивированный глагол «быть»), *τὸ ὄν* (субстантивированное причастие от глагола «быть») – сущее (понятие «бытие» и «сущее» у Аристотеля взаимозаменяемы); *ἡ οὐσία* (существительное, производное от глагола «быть») – сущность; *τὸ τί ἦν εἶναι* (субстантивированный вопрос: «что есть бытие?») – чтойность, или суть бытия, *αὐτὸ τὸ ὄν* – сущее само по себе и *τὸ ὄν ἢ ὄν* – сущее как таковое. Именно к Аристотелю восходят такие средневековые понятия, как *esse*, *ens*, *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *ens per se*, *ens qua ens* и т. д. В учении Аристотеля бытие не является категорией, ибо на него указывают все категории: «бытие же само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориального высказывания: ибо сколькими способами делаются эти высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие» (Там же, V, 7). Первая среди категорий – сущность – стоит к бытию ближе всех остальных: она в большей степени сущее, чем любой ее предикат (акциденция). «Сущность есть то, что существует в первую очередь и дано не как некоторое специальное бытие, но как бытие в непосредственности своей» (VII, 1). Сущность отвечает на вопрос «что есть вещь», поэтому только у сущности имеется суть бытия и определение как обозначение сути бытия. Если Платон рассматривал в качестве сущностей умопостигаемые идеи, то Аристотель определяет первую сущность как отдельный индивидуум («вот этот человек»), а вторую сущность как вид («человек») и род («животное»). Сущность как «неделимый вид» восходит к платоновской идее и выражается в определении вещи. Первая сущность не может быть предикатом; вторые сущности «сказываются» только о сущностях же, но не об остальных категориях, которые служат предикатами сущности. Сущность есть нечто самостоятельное: сущее само по себе. «Если что-нибудь обозначает сущность вещи, это имеет тот смысл, что бытие для него не заключается в чем-нибудь другом» (IV, 4).

В онтологии Аристотеля сущность бытия есть предпосылка отношения. В теории познания отсюда вытекает критика скептицизма и релятивизма, которые, по Аристотелю, ставят отношение выше бытия, а потому признают чувственное знание (которое есть отношение всего сущего к субъекту восприятия) за истинное. «Кто объявляет истинным все, что представляется, тот все существующее обращает в отношения» (IV, 6).

Двойственности аристотелевского учения о сущности соответствует двойственность в понимании предмета первой философии – бытия как такового. Последнее может рассматриваться, во-первых, как общий предикат всех вещей, составляющий условие предикации вообще; в этом смысле оно не может быть сущностью вещей: «Ни единое, ни сущее не может быть сущностью вещей» (VII, 16). Это бытие, понятое как «ens» (так его называли в Средние века); оно определяется посредством аксиом, истинность которых устанавливается в философии, «общей метафизике», а частные науки, изучающие определенные «части» бытия, принимают эти аксиомы как не подлежащие обсуждению. Первая среди аксиом, сформулированная именно Аристотелем и касающаяся природы бытия как такового, вошла в историю мысли как закон непротиворечия: «Невозможно, чтобы одно и то же вместе было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же смысле» (IV, 3). Согласно Аристотелю, это самое достоверное из начал. Во-вторых, сущее как таковое может быть понято как высшая из всех первых сущностей; оно есть чистый акт, свободный от материи перводвижитель, который характеризуется не как *ens commune*, а как *ens per se* (бытие само по себе) и изучается теологией, как Аристотель именует науку о «первом сущем» – Божестве. Вечный и неподвижный первый двигатель, мышление мышления, есть, по Аристотелю, целевая причина, источник не только движения, но и всего существующего: «Все другие сущие получают свое бытие и жизнь от божественного дления» («О небе» I, 9, 279a17–30). В отличие от Платона Аристотель не ставит над бытием как таковым высшую инстанцию – Единое, подчеркивая, что «сущее и единое представляют то же самое и у них – одна природа, поскольку каждое из них сопровождает другое... Действительно, одно и то же – один человек и человек, существующий человек и человек...» (Met. IV, 2). То, что лишено единства (неделимости, формы, предела), лишено и бытия. «Ничто беспредельное не может иметь бытия...» (Там же, II, 2).

Неоплатонизм. Неоплатоническое понимание бытия восходит к Платону. Согласно Плотину, бытие в качестве условия предполагает сверхбытийное начало, стоящее по ту сторону бытия (*τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), а стало быть, и познания. Это начало он называет Единым (*τὸ ἓν*) и Благом (*τὸ ἀγαθόν*). Только бытие может быть мыслимо; то, что выше бытия (Единое), и то, что ниже его (беспредельное), не могут быть предметом мысли, ибо «ум и бытие – одно и то же» («Эннеады» V 4, 2), говорит Плотин, воспроизводя исходный тезис Парменида. Однако в отличие от Парменида Плотин указывает, что бытие не верховное начало, оно происходит от того, что сверхбытийно. Бытие есть только след Единого, и слово «бытие» (*εἶναι*) происходит от слова Единое (*ἓν*)» (V 5, 5). Бытие есть первая эманация, «первенец Единого» (V 2, 2). Поэтому если мы говорим о какой-либо вещи, что она есть, то это возможно благодаря единству. В отличие от Аристотеля, у которого вечный двигатель мыслит самого себя, Единое у Платина не может быть мыслимо не только конечным умом, но и самим собою, ибо это означало бы раздвоение Единого на мыслящее и мыслимое, т. е. на два. Будучи тождественным уму и потому умопостигаемым, бытие всегда есть нечто определенное, оформленное, устойчивое: в этом сказывается дух греческой философии от пифагорейцев, элеатов и Демокрита до Платона, Аристотеля и неоплатоников. Плотин говорит о сущем: «Эти вещи суть сущности потому, что каждая из них имеет предел и как бы форму; бытие не может при-

надлежать беспредельному, бытие должно быть фиксировано в определенных границах, должно быть устойчивым. Это устойчивое состояние для умопостигаемых (сущих) есть определение и форма, от которых они получают также и свое бытие» (V 1, 7). Античная философия воспринимает бытие как *благо*. Платоники, по словам Аристотеля, приписывают природу блага «единому или сущему» («Метафизика» I, 7); сам Аристотель видит в сущем тем больше блага, чем больше в нем бытия; высшее бытие – перво-двигатель – есть и высшее благо.

Августин и Боэций. Понимание бытия в Средние века определили две традиции: античная философия, с одной стороны, и христианское Откровение – с другой. У греков понятие бытия, так же как и совершенства, связано с понятиями предела, единого, неделимого и определенно-го. Соответственно беспредельное, безграничное осознается как несовершенство, небытие. Напротив, в Ветхом и Новом заветах совершеннейшее сущее – Бог – есть беспредельное всемогущество, а потому здесь всякое ограничение и определенность воспринимаются как признак конечности и несовершенства. Насколько острым было столкновение этих тенденций в первые века христианства, свидетельствует, например, Ориген, в духе греческой философии отождествлявший бытие с совершенством и познаваемостью: «Ибо если бы божественная сила была беспредельна, она не могла бы знать саму себя; ведь по своей природе беспредельное непостижимо» («О началах» II, 9, 1). Попытки примирить эти две тенденции или же противопоставить одну другой определили трактовку бытия на протяжении более полутора тысячелетий.

У истоков средневековой философии и теологии стоит Августин. В своем понимании бытия он отправляется как от Св. Писания («Аз есмь Сущий», сказал Бог Моисею, Исх. 3:14), так и от греческих философов. «Будучи высочайшей сущностью, т. е. обладая высочайшим бытием и потому будучи неизменяем, Бог дал бытие тем вещам, которые сотворил из ничего; но бытие не высочайшее, а одним дал больше, другим меньше и таким образом распределил природы существ по степеням. Ибо как от мудрствования получила название мудрость, так от бытия (*esse*) названа сущность (*essentia*), правда, новым именем, которым не пользовались древние латинские авторы, но уже употребительным в наши времена, чтобы и наш язык имел то, что греки называют *ousia*» («О Граде Божиим» XII, 2). Бытие у Августина есть благо. Бог – это благо как таковое, или «простое благо». «Благом сотворены все блага, но не простые, а потому и изменяемые» (Там же, XI, 10). Сотворенные вещи, по Августину, только причастны бытию или имеют бытие, но сами не суть бытие, ибо они не просты. «Простою называется та природа, которой не свойственно иметь что-либо такое, что она могла бы утратить» (там же). Так как высшая сущность есть само бытие, ей не может быть противоположна никакая другая сущность, но лишь небытие; следовательно, зло – это небытие. Августин рассматривает проблему бытия применительно к догмату о Троице. Бытие – это первая ипостась, Бог-Отец; Бог-Сын есть знание, а Бог-Дух Святой – любовь. Т. обр., истина – это знание бытия, а благо (блаженство как субъективно переживаемое благо) – это стремление, любовь к бытию.

У Боэция, разработавшего систему логики, легшую в основу средневековой схоластики, понятие бытия приобретает завершенность и формули-

руется в виде системы аксиом. 1) Разные вещи – бытие и то, что есть; само бытие не есть; напротив, то, что есть, есть благодаря бытию. 2) То, что есть, может быть причастно чему-нибудь, но само бытие не может быть чему бы то ни было причастно. 3) То, что есть, может иметь что-либо помимо того, что есть оно само; но само бытие не имеет в себе ничего, кроме себя самого. 4) Разные вещи – просто быть чем-нибудь и быть чем-нибудь по своей сущности (in eo quod est), ибо в первом случае обозначается случайный признак (акциденция), а во втором – субстанция. 5) Для всего простого его бытие и то, что оно есть, одно и то же, для сложного – не одно и то же (см. *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990, с. 162). Только в Боге, который есть само бытие, тождественны бытие и сущность; Он есть простая субстанция, которая ничему не причастна, но которой причастно всё. В сотворенных вещах их бытие и сущность не тождественны, они имеют бытие только в силу причастности к тому, что само есть бытие. У Бозция, как и у Августина, бытие есть благо; все вещи благи, говорит Бозций, поскольку они существуют, не будучи, однако, благими по своей сущности и по акциденциям.

Лит.: *Nebel G.* Terminologische Untersuchungen zu oysia und on bei Plotin, – *Hermes* 65, 1930; *Brosch H.* Der Seinsbegriff bei Boethius. Innsbruck, 1931; *Rijk L. M. De.* The Place of the Categories of Being in Aristoteles Philosophy. Assen, 1952; *Buchanan E.* Aristotle's theory of being. Camb. (Mass.), 1962; *Owens J.* The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. Tornt., 1963; *Anderson J. F.* St. Augustine and Being. A metaphysical essay. La Haye, 1965; *Krämer H.* ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ, – *AGPh* 51. 1, 1969; *Whittaker J.* ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΝΟΥ ΚΑΙ ΟΥΣΙΑΣ, – *VChr* 23, 1969, p. 96–104; *Idem.* God, Time, Being. Oslo, 1971; *Lotz J. B.* Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung. 1972; *Kahn Ch.* The Verb «Be» in Ancient Greek. Dordr., 1971; *Leszl W.* Aristotle's Conception of Ontology. Padua, 1975; *O'Meara D.* Being in Numenius and Plotinus: Some Points of Comparison, – *Phronesis* 21, 1976, p. 120–129; *Heinemann N.* Being in the «Sophist», – *AGPh* 65. 1, 1983; *Sayre K. M.* Plato's Later Ontology. Princ., 1983; *Corrigan K.* Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One, – *ANRW* II, 36, 2, 1988, p. 975–993; *Kahn Ch.* Being in Parmenides and Plato, – *PPass* 43, 1988, p. 237–261; *Rijk L. M. De.* On Boethius' Notion of Being. A Chapter of Boethian Semantics, – *Kretzmann N.* (ed.). Meaning and Inference in Medieval Philosophy. Dordr.; Bost.; L., 1988, p. 1–29; *Frede M.* Being and Becoming in Plato, – *OSAPh*, supp. vol., 1988, p. 37–52; *O'Meara D. J.* The Structure of Being and the Search for the Good. Aldsh., 1998; *Silverman A.* The Dialectic of Essence: A Study of Plato's Metaphysics. Princ., 2002; *Кубицкий А.* Учение Плотина о мысли и бытии, – *ВФП* 98, 1909, с. 477–493; *Доброхотов А. Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1979; *Он же.* Категория бытия в классической западно-европейской философии. М., 1986; *Проблемы бытия и познания в истории зарубежной философии.* М., 1982; *Гайденко П. П.* Онтологический горизонт натурфилософии Аристотеля, – *Философия природы в Античности и в Средние века.* *Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петрова.* М., 2000.

П. П. ГАЙДЕНКО

В

ВАРРОН РЕАТИНСКИЙ, МАРК ТЕРЕНЦИЙ (Marcus Terentius Varro Reatinus) (116, Рим – 27 до н. э., Реате), римский государственный деятель, писатель, ученый-энциклопедист. Принадлежал к сословию всадников. Получил строгое староримское образование, среди своих учителей часто упоминает грамматика стоической школы Луция Элия Стиллона. Ок. 84–

82 в Афинах слушал лекции академика *Антиоха Аскалонского*. В. – образец универсального ученого-филолога эллинистического типа, не ограниченного рамками отдельной дисциплины, знатока-эрудита, автор множества сочинений (из которых сохранились полностью только «О сельском хозяйстве» и 6-я книга «О латинском языке», остальные дошли во фрагментах или известны по названиям). В гражданской войне 49 года выступал против Цезаря; однако в 47 Цезарь, ценя ученость В., поручает ему организацию государственной библиотеки в Риме. В. писал по истории римского народа («Старинные установления человеческие и божественные» в 41 кн. – древнейший период становления Рима, законы, религия и культуры римлян; сводка в 9 кн. была популярна от Вергилия до Макробия; «О жизни римского народа», «О происхождении римлян» и др.), по истории литературы («О поэтах», «О сценических представлениях», «О комедиях Плавта» и др.), по языкознанию («О латинском языке», «О происхождении латинского языка», «О сходстве слов» и др.).

Для истории педагогики огромное значение имели написанные ок. 33/34 сочинения «Науки» (*Disciplinae*), в которых В. соединил достижения греческой (Платон, Исократ) и римской (Катон) педагогической мысли и определил круг дисциплин, необходимых для воспитания свободного гражданина: грамматика – риторика – диалектика; музыка – арифметика – геометрия – астрономия; медицина – архитектура. Первые три и следующие четыре составили впоследствии как «тривиум», так и «квадривиум» – систему «семи свободных искусств» (в которую не были включены медицина и архитектура).

Философская проблематика представлена в сочинениях «О форме философии», «О началах чисел» (сочинение, отразившее повышение интереса к пифагореизму в Риме, посвященное пифагорейской символике чисел и повлиявшее на Авла Геллия, Макробия, Фавония Евлогия, Марциана Капеллу, Цензорина), а также в написанной под влиянием Антиоха Аскалонского книге «О философии». В. дает здесь обоснование этики и учение о благе (рефераты у Августина, *Civ. D. XIX 1–3*). Он признает 288 теоретически возможных этических позиций, 4 основных естественных состояния (наслаждение-*voluptas*, отсутствие боли – *quies*, совмещение того и другого, первичное природное состояние в целом – *universaliter prima naturae*), стремление к которым может соотноситься, не соотноситься и соотноситься с добродетелью ($3 \times 4 = 12$); число позиций увеличивается вдвое (24) в силу того, что их можно проводить ради себя самого и ради других (*differentia ex vita sociali*); еще вдвое (48) в силу того, что цель может быть достоверной и вероятной (*differentia ex Academicis novis*); еще вдвое (96) при киническом и некиническом подходе (*differentia ex Cynicis*); и втрое (288) при соотнесении либо с созерцательной (*vita otiosa*), либо с деятельной жизнью (*vita negotiosa*), либо с той и другой вместе. Однако, поскольку отличительные особенности этических позиций (*differentiae*) не имеют прямого отношения к высшему благу (*finis bonorum*), их число реально ограничивается двенадцатью. (В. известен также как автор «Менипповых сатир», одна из которых посвящена различным философским направлениям (*Περὶ αἰρέσεων*): ее фрагмент показывает, что классификации В. им самим могли восприниматься как игра ума.) Вкус В. к числовым спекуляциям отразился на структуре ряда нефилософ-

ских сочинений, ср. 9×9 разделов трактата «О сельском хозяйстве» или $2 \times 7 \times 7 \times 7 + 14 = 700$ разделов книги «Образы» (Imagines), посвященной выдающимся грекам и римлянам.

В. принадлежал также цикл диалогов по отдельным вопросам философии и педагогики (т. н. «Логисторики»): «Курион о почитании богов», «Марий о судьбе», «Кат о воспитании детей», «Аттик о числах» и др. В. чужд академическому скепсису и считает необходимым принимать certa dogmata; в духе Антиоха Аскалонского он развивает преимущественно практическую философию, цель которой – высшее благо, достижимое путем объединения естественных удовольствий и добродетели, что приводит от *vita beata* через *vita beatior* к *vita beatissima* (блаженнейшей жизни), которая является не только созерцательной, но и деятельной. Ряд сообщений о воззрениях В. можно найти у Цицерона и Авла Геллия. Августин сообщает о трехчастном делении теологии у В. на «мифическую», «природную» и «гражданскую» (Civ. D. IV 27, VI 5, VI 12), ср. аналогичное деление у Панетия. Стоическое влияние (Панетия, через того же Антиоха) можно усмотреть в воззрении В. на бога как на душу, которая своим движением и мыслью правит миром. О влиянии и значении В. можно судить по тем эпитетам, которыми его награждали современники и потомки: «муж выдающегося дарования и всевозможной учености» (Цицерон); «ученейший из римлян» (Сенека); «образованнейший» (Симмах); «третий <наряду с Вергилием и Цицероном> великий светоч римлян» (Петрарка).

Соч.: *Langenberg G.* (hrsg.) M. Terentii Varronis Liber de philosophia. Ausgabe und Erklärung der Fragmente. Diss. Köln, 1959; *Fragmenta omnia quae extant*. Vol. 1–2. Hldh. e. a., 1999–2004; *Saturarum menippearum fragmenta*. Monachii, 2002².

Лит.: *Della Corte F.* Varrone. Gen., 1954; *Boyancé P.* Sur la théologie de Varron, – *REA* 57, 1955, p. 57–84 (repr.: *Etudes sur la religion romaine*. R., 1972, p. 253–282; *ENTRETIENS* 9. Varron. Six Exposés et Discussions. Vandv.; Gen., 1963 (p. 210–212 библи.); *Skydsgaard J. E.* Varro the Scholar. Cph., 1968; *Dahlmann H.* Varroniana, – *ANRW* I 3, 1973, p. 3–25; *Boyancé P.* Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine, – *Atti del Congresso internazionale di Studi Varroniani*. Bd. 1. Rieti, 1976, p. 80–103; *Görler W.* Brutus und Varro, – *GGPh*, Antike 4, 1994, S. 971–975; *Salvadore M.* Concordantia varroniana. Vol. 1–2. Hdlb., 1995; *Baier T.* Werk und Wirkung Varros im Spiegel seiner Zeitgenossen: von Cicero bis Ovid. Stuttg., 1997.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ВИКТОРИН МАРИЙ (Caius Marius Victorinus) (4 в. н. э.), представитель христианского *неоплатонизма*. По сообщению Иеронима, «уроженец Африки, обучавший риторике в Риме при имп. Константине» (337–361). В старости обратился в христианство.

Своими переводами с греческого В. открыл для философской мысли латинского Запада ряд сочинений *Аристотеля* («Категории», «Об истолковании»), *Плотина* и *Порфирия* («О пяти общих понятиях»). Вероятно, переводил также *Ямвлиха* («О богах»). Кроме того, В. написал ряд сочинений по риторике и диалектике: «О гипотетических силлогизмах», «Об определениях», а также ряд комментариев к диалогам *Цицерона* (в частности, к «Топике» и «Нахождению»). Однако собственно философской заслугой В. было то, что он дал «первое систематическое изложение учения о Троице» (П. Анри). Написанные им после обращения в христианство трактаты «Против арианина Кандида», «Против Ария» (4 кн.), «Понимание

«единосущего»», прославленные своей «темнотой», представляют собой первую на Западе попытку утилизации неоплатонической доктрины при разработке христианской догматики. В частности, В. использовал намеченную Плотинем и развитую Порфирием умную триаду бытие–жизнь–ум, в соответствии с которой он понимал соотношение лиц Троицы. Отец есть бытие, или сущность, субстанция. Сын есть определение этого бытия, причем это определение происходит в движении двоякого рода: в самопорождении, благодаря которому бытие проявляет, актуализует себя (жизнь, Иисус Христос); в возвращении к себе самому (ум, Дух Святой). Как жизнь и ум не лишены бытия, так и бытие обладает жизнью и умом, поэтому о различии лиц говорится на основании того, что каждое лицо есть по преимуществу: Отец – бытие по преимуществу, Иисус Христос – жизнь по преимуществу и жизнетворческая активность, Дух Святой – ум по преимуществу и активность светолития. Однако в ряде текстов Отец понимается у В. как Единое, Сын – как Едино-Единое; Отец как «не-сущее превыше сущего», «Пред-сущее», Сын – как Сущее. Различие лиц Св. Троицы также понимается у В. достаточно своеобразно, поскольку Иисус Христос и Дух Святой объединяются им в Сыне как два его аспекта: Отец отличается от Сына как бытие от движения, а в Сыне два типа движения противопоставлены как жизнь и ум.

Неоплатонизм В. не всегда достаточно жестко ограничен рамками христианского вероучения. Размышления над исконно неоплатонической проблемой Единого и порождения им Ума (инспирированные, вероятно, Порфириевым комментарием на «Парменида») часто протекают у В. вне прямой связи с тринитарной проблемой, чем объясняется «темнота» его сочинений и их сравнительная непопулярность у современников и позднейших мыслителей. Сурово отзываясь о сочинениях В. Иероним, ему вторит Орозий. В. был известен Гинкмару Реймскому, Алкуину и Иоанну Скоту Эриугене; с ним знаком Николай Кузанский, который, однако, советует подходить к В. с осторожностью.

Историки философии открывают В. в конце 19 в. Текст его сочинений у Миня (PL 8) изобилует ошибками. Критические издания его теологических сочинений были предприняты только в 60–70-е годы 20 в.

Соч.: *Marius Victorinus. Traités théologique sur la Trinité. Texte ét. par P. Henry, introd., trad. et comm. par P. Hadot. P., 1960 (SC 68-69); Opera theologica. Ed. A. Locher. Lpz., 1976; Commentarii in apostolum. Ed. A. Locher. Lpz., 1972; Marius Victorinus. Christlicher Platonismus: Die theologischen Schriften des Marius Victorinus. Übers. v. P. Hadot und U. Brenke. Z.; Stuttg., 1967; Марий Викторин. Против Ария. Книга вторая. Пер. О. Е. Нестеровой, – Памятники средневековой латинской литературы IV–VII вв. М., 1998, с. 36–54.*

Лит.: *Henry P.* The «Adversus Arium» of Marius Victorinus, the first systematic exposition of the doctrine of the Trinity, – *JThS*, n. s. 1, 1950, p. 42–55; *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. T. I–II. P., 1968; *Idem.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P., 1971; *Clark M.* The Neoplatonism of Marius Victorinus the Christian, – Neoplatonism and early christian thought. L., 1981, p. 153–159; *Colish M. L.* The Neoplatonic tradition: the contribution of Marius Victorinus, – Neoplatonic tradition. Cologne, 1991, p. 57–74; *Bergner K.* Der Sapientia-Begriff im Kommentar des Marius Victorinus zu Ciceros Jugendwerk «De inventione». Fr./M., 1994; *Cooper S. A.* Metaphysics and morals in Marius Victorinus' commentary on the Letter to the Ephesians: a contribution to the history of neoplatonism and Christianity. N. Y., 1995; *Фокин А. Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2007.

ВОЛЯ (лат. *voluntas*, греч. *βούλησις, θέλησις*), специфическая способность или сила. В истории античной философии была влиятельна т. н. классическая рационалистическая традиция, согласно которой воля понимается как способность разума к самоопределению, в т. ч. моральному, и порождению специфической причинности.

Для классической традиции, в которой воля выступает как относительно самостоятельная функция разума, «конфликт разума и воли» почти непредставим, а противоположность «волевого» иррациональному, напротив, разумеется сама собою. В метафоре воли выделяется прежде всего интеллектуально-императивный аспект, смысл твердого разумного намерения, деятельной мысли, стремящейся к осуществлению цели. «Волевая» проблематика начала оформляться в рамках проблемы свободы воли и первоначально не имела отчетливых онтологических коннотаций, замыкаясь на сферах этики, гносеологии и психологии. Понятие воли не сразу получило нормативный терминологический эквивалент (поэтому грекам порой ошибочно отказывали во всяком представлении о воле). У Платона «волевое» впервые становится особым предметом рефлексии и понимается как синтез разумной оценки и стремления (причем последнее выделяется в отдельную способность души: *Symp.* 201de; *Phaedr.* 252b sq.). Гипертрофирование момента разумного решения (*βούλησις* – *Gorg.* 266a sq.; *Prot.* 358bc; *Phileb.* 22b; *Tim.* 86d sq.; этимология термина – *Crat.* 420c) ставит знание над стремлением, но «эротический» компонент целеполагания присутствует отныне в любой теории волеания.

Аристотель разработал «анатомию» волевого акта, рассматривая волю как специфическую способность души. Исходя из деления души на три части, связанные с 1) деятельностью питания и роста, 2) ощущением и связанными с ним движениями и 3) мышлением, – Аристотель выделяет среди способностей чувственно воспринимающей души волю (*βούλησις*) как один из видов более общей и фундаментальной способности «стремления» (*ὄρεξις*), *De an.* II 3, 414b2; при этом он склонен связывать волю именно с деятельностью разумной части души, противопоставляя волю как высшую форму стремления низшим – желанию и страсти (*III* 9, 432b1), присущим также и неразумным животным. Воля – единственный вид стремления, который зарождается в разумной части души и является «синтезом» разума и стремления; предмет стремления в акте волеания осознается как цель (*III*, 432b1 sq.; 433a15; *M. M.* I, 1187b35 sq.; *E. N.* III, 1113b5 sq.).

Сфера воли соответствует «практическому» разуму, размышляющему о деятельности и направляющему на нее: чисто интеллектуальный акт отличается от акта целеполагания, в котором момент стремления акцентирован более заметно (*De an.* III, 433a10 sq.; *E. N.* VI, 1139a27 sq.). Аристотель оформил классическую традицию терминологически, очертив смысловую сферу «волевой» лексики («воля», «выбор», «решение», «произвольное», «цель» и т. д.). Теория Аристотеля и содержательно, и терминологически почти не претерпела изменения в эллинистическую эпоху. Лишь ранние стоики (особенно Хрисипп), говоря о стремлении разума (*φωρὰ διανοίας* – *SVF* III 377; *Sen. Ep.* 113, 18), отождествляли разумно-оформленное стремление (*εἰλόγος ὄρεξις*), или волю (*βούλησις* – *D. L.* VII 116; *SVF* III 173), противоположную страсти, с суждением.

Неоплатонизм, не предложив принципиальных новшеств в области волевой проблематики, переместил ее в сферу онтологии. Парадигматический трактат Плотина (Enn. VI 8) «О произволе и желании Единого» (*Περὶ τοῦ ἐκούσιου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός*) подчеркнуто метафизичен: речь идет о «чистой» волевой проблематике вне ее психологических и антропологических приложений. Воля (*βούλησις*) – специфическая способность (*δύναμις*) разума, проявляющаяся до всякого действия (VI 8, 5; 9): «Воля – это мышление: ведь волей может называться лишь то, что сообразно с разумом» (VI 8, 36). Поскольку воля есть также «тяготение» ума к себе и к Единому (*νεύσις πρὸς ἑαυτόν, ἀγάπη* или *ἔρωσις* – VI 8, 15–16, cf. 7, 35; 8, 13), она имеет два основных измерения – энергийно-онтологическое и «эротическое».

Уже с 3 в. до н. э. классическая традиция обрела внутреннюю цельность и в рамках самой Античности не получила реальных волюнтаристических альтернатив (эпикурейская версия атомизма предложила лишь иное основание для конечного самоопределения разума: программный, но поверхностный индетерминизм). Однако в рамках единой традиции ясно заметен процесс «эмансипации воли», в результате которого воля как способность к действию получает известную самостоятельность по отношению к разуму и к аффекту. Так было положено начало пути к будущей «метафизике воли», к акцентированию момента влечения (особенно в патристике). Но в рамках классической традиции «эмансипация» воли имеет ограниченные пределы: в крайнем случае воля ставится рядом с разумом, но никогда явно не противопоставляется ему и тем более не притязает на господство над ним. Смысл процесса – перенесение акцента на динамический момент волеия; принципиальное значение интеллектуального момента этим не умаляется (особенно в моральной сфере), хотя он может отходить на задний план. Со временем «эмансипация» нашла свое терминологическое выражение, что было заслугой латинского, «западного» менталитета: по своей семантической насыщенности латинский термин *voluntas* оказался исключительно пригоден (или специально приспособлен) для передачи той совокупности значений, которая была «разбросана» по нескольким греческим терминам – *ὄρεξις*, *ὀρμή*, *βούλησις*, *θέλημα*, *προαίρεσις*, *ἐκούσιον* и т. д. Не являясь их «арифметической» суммой, *voluntas* заметнее акцентирует динамический момент воли и аккумулирует максимальное количество «волевых» смыслов. Уже Лукреций пользуется этим «волюнтаристическим» термином (*voluntas libera*, *voluntas animi* etc.), а Цицерон передает им греческое *βούλησις*, определяя волю как «разумное желание» (*Tusc. IV 6*). Наряду с *voluntas* имел хождение термин *liberum arbitrium* (в европейской традиции – технический термин для обозначения свободы произвола), акцентирующий момент выбора и близкий к греческим *προαίρεσις* и *αὐτεξούσιον*. Кроме того, с довольно ранних времен в латиноязычной традиции заметно стремление «разводять» и даже довольно четко разграничивать разум и волю (напр., *Cic. Tusc. IV 38, 82; Nat. D. III 70; Sen. De ira II 1–4: Ep. 37, 5; 70, 21; 71, 35–36; Juvenal. Sat. VI 223* etc.).

Христианство утвердило примат наднациональной веры и любви, ограничив сферу компетенции разума еще и в пользу возвышенного аффекта. Это ускорило обособление воли в отдельную способность, повышение статуса динамически-«эротического» момента, и в соединении с «онтологической» перспективой неоплатонизма привело к возникновению своеобраз-

разной «метафизики воли», особенно ярко проявившей себя на латинском Западе начиная с 4 в. В тринитарном учении Мария *Викторина* воля понимается не только психологически или функционально, но прежде всего субстанциально: в Боге воля совпадает с бытием и является чистой потенцией, способностью к самореализации Абсолюта (Adv. Ar. I 52, 1080 B; Ad Eph. 1, 1, 1236 C etc.); Сын есть воля Отца (Ad Eph. 1, 12, 1246 AB). За Викториним шел в своем тринитарном учении *Августин*, выделяя динамически-психологический момент воления на общем «онтотеологическом» фоне. Любой аффект свидетельствует о некоем волевом стремлении: «Ведь воля, конечно, присуща всем [движениям души]; мало того, все они суть не что иное, как воля» (Civ. D. XIV 6), т. е. «стремление ничем не принуждаемой души чего-то не лишиться или что-то приобрести» (De duab. ap. 10, 14). Тринитарная структура разума подразумевает субстанциальное единство ума, памяти и воли, ум сам на себя обращает направленность воли (intentionem voluntatis – De Trin. X 9, 12): воля есть такая же непосредственная очевидность, как бытие и знание о нем (De lib. arb. I 12, 25; Conf. VII 3, 5). Благодаря этой «интенции» ум постоянно обращен на себя, т. е. всегда себя знает, всегда желает, всегда любит и помнит (De Trin. X 12, 19): «Память, рассудок и воля... суть, следовательно, не три субстанции, но одна субстанция» (Ibid. X 11, 18).

Восточные авторы от гностиков (Iren. Adv. haer. I 6, 1) до Иоанна Дамаскина (Exp. fide 36) придерживались традиционной (в основе своей аристотелевской; ср. Nem. De nat. hom. 33; 39) интерпретации; термины *βούλησις/βούλημα* и *θέλησις/θέλημα* использовались относительно равноправно, но с некоторым предпочтением последнего (особенно в чисто богословской области; характерный пример – монофелитство 7 в.).

Моральный аспект волевой проблематики представляет т. н. **свобода воли**. Термин «свобода воли» можно рассматривать как историко-философскую метафору: ее содержание значительно шире возможного нормативного значения термина, в котором акцентируется смысл «свобода», а «воля» легко заменяется «решением», «выбором» и т. п. эквивалентами. Однако на протяжении многих веков содержательное «ядро» метафоры демонстрирует высокую степень инвариантности основных проблем: что такое моральное действие? подразумевает ли вменяемость свобода воли? или: должна ли быть возможна моральная автономия (как условие моральности и как способность к порождению внеприродной причинности) и каковы ее пределы, как соотносится природный (божественный) детерминизм с интеллектуально-нравственной свободой субъекта?

В истории античной философии можно выделить два основных способа дедукции понятия о свободе воли: 1) постулирование свободы воли как независимости от внешней (природной или божественной) причинности и в силу этого как способности к самоопределению; классический способ обоснования – теодицея (Платон, стоики, христианские отцы Церкви); 2) аналитическую дедукцию понятия о свободе воли из самого понятия воли как способности разума к самоопределению и порождению особой причинности (Аристотель).

Греческая моральная рефлексия зародилась внутри универсальной космологической парадигмы, позволявшей объяснять моральный, социальный и космический порядки друг через друга: моральность выступала как одна

из характеристик «включенности» индивида в течение космических событий. Закон космического воздаяния, выступавший в облике рока или судьбы, выражал идею имперсональной компенсаторной справедливости (четко сформулированную, напр., Анаксимандром, DK12 В 1): принципиальное значение имеет не субъективная вина, а необходимость возмещения ущерба, нанесенного порядку любым «виновником», или «причиной». В архаическом и предклассическом сознании доминирует тезис: ответственность не предполагает свободу воли как неперемное условие (напр., Hom. II. XIX 86; Hes. Theog. 570 sq.; 874; Opp. 36; 49; 225 sq.; Aesch. Pers. 213–214; 828; Soph. Oed. Col. 282; 528; 546 sq.; 1002 sq.).

Сократ и Платон открыли новые подходы к проблеме свободы и ответственности: вменение более устойчиво связывается с произвольностью решения и действия, моральность понимается как эпифеномен высшего нравственного *блага*, а свобода – как способность к добру. Ответственность у Платона еще не становится в полной мере моральной категорией, но уже и не остается только проблемой нарушения космического порядка: человек ответственен потому, что обладает знанием нравственно-должного (параллели у Демокрита: фр. 33 с; 601–604; 613–617; 624 Лурье). Добродетельность действия отождествляется с его разумностью: никто не погрешает добровольно (*οὐδέ τις ἐκῶν ἀμαρτάνει* – Plat. Gorg. 468cd; 509e; Legg. IX 860d sq.). Из потребности оправдать божество Платон разрабатывает первую теодицею: каждая душа сама выбирает свой жребий и несет ответственность за выбор – «это вина избирающего; бог невиновен» (Resp. X, 617e, ср. Tim. 29e sq.). Однако сама свобода для Платона заключена не в автономии субъекта, а в аскетическом состоянии (в причастности к знанию и умопостигаемому высшему благу).

Платоновская теория представляет собой переходный этап от архаических схем к Аристотелю, с которым связан важный этап осмысления свободы воли: понимание «волевого» как самоопределения разума, позволявшее говорить о «спонтанности» произвола и аналитически выводить понятие о независимости решений разума из понятия о самом решении; определение добровольного как «того, что от нас зависит» (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*): вменение имеет смысл только в отношении разумно-произвольных действий (E. N. III 1, 1110b1 sq.; M. M. I 13, 1188a25 sq.). Понятие «виновности» получает, т. обр., субъективно-персональный смысл. Аристотель очертил будущий смысловой круг терминов «выбор» («решение»), «произвольное», «цель» и т. д. Все термины были восприняты Стоей, а через нее перешли к римским авторам и в патристику. Выводы Аристотеля исключительно продуктивны, но часто подаются в социальном контексте (мораль свободных граждан).

Стойки очистили метафизическую сердцевину проблемы от социальной «шелухи» и вплотную подошли к понятию о «чистой» моральной автономии субъекта. Их тео- или, скорее, космодицея развивала идеи Платона: если зло не может быть свойством космической причинности, оно истекает от человека. Вменимость требует независимости нравственного решения от внешней причинности (Cic. Acad. Pr. II 37; Gell. N. Att. VII 2; SVF II 982 sq.). Единственное, что «от нас зависит», – наше согласие (*συγκατάθεσις*) принять или отвергнуть то или иное представление (SVF I 61; II 115; 981); на этой основе базировалась идея нравственного долженствования. Стоическая схема свободы воли была, т. обр., задумана с двойным

«запасом прочности». Решение разума является источником спонтанной причинности и по определению не может не быть свободным (аристотелевский ход мысли). Во-вторых, оно должно быть свободно, чтобы его вменение принципиально было возможно (выводы из теодицеи платоновского типа). Вместе с тем такая автономия не вписывалась в глобально-детерминистическую картину стоической космологии.

Разработанная несколько раньше альтернативная концепция Эпикура исходила почти из тех же посылок, стремясь освободить произвол ($\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\phi'\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$) от внешнего детерминизма и связать вменение с произвольностью действия (D. L. X 133–134; *fatis avolsa voluntas* – Lucr. II 257). Однако, заменив детерминизм рока столь же глобальным детерминизмом случайности, Эпикур утратил возможность объяснить конечное основание нравственного решения, а его концепция так и осталась маргинальным явлением.

Т. обр., представление о нравственной автономии и безусловной связи свободы и вменности действия стало доминирующим не ранее 3 в. до н. э. При этом внутренняя ответственность отличается сильным правовым оттенком: для античного сознания различие нравственности и права не имело того принципиального характера, какой оно приобрело в эпоху христианства и особенно в Новое время. Универсальный императив Античности может быть сформулирован так: целью является собственное совершенство и право ближнего. Нормативными терминами, передающими понятие о свободе воли в текстах нехристианских авторов, были греч. $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\phi'\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$, реже *προαίρεσις* (преимущественно у Эпиктета), *αὐτονομία* (включая производные, напр., Epict. Diss. IV 1, 56; 62; Procl. In Remp. II, 266, 22; 324, 3 Kroll; In Tim. III, 280, 15 Diehl), лат. *arbitrium*, *potestas*, *in nobis* (Цицерон, Сенека).

Христианство 1) радикально трансформировало моральный императив, объявив целью *благо* ближнего и отделив тем самым сферу этики от сферы права; 2) модифицировало теодицею, заменив имперсональный космический детерминизм уникальной божественной причинностью. Вместе с тем проблемная сторона вопроса не претерпела существенных изменений. Сложившееся смысловое поле и апробированные ходы мысли неизменно присутствуют в восточной патристике от Климента Александрийского (Clem. Strom. V 14, 136, 4) и Оригена (Princ. I 8, 3; III 1, 1 sq.) до Немесия (39–40) и Иоанна Дамаскина (Exp. fide 21; 39–40); наряду с традиционным $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\phi'\ \eta\mu\acute{\iota}\nu$ начинает широко использоваться термин *αὐτεξούσιον* (*αὐτεξουσία*). Восходящая к Аристотелю формула Немесия «разум – нечто свободное и самовластное» (*ἐλεύθερον... καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν* – De nat. hom. 2, p. 36, 26 sq. Morani) типична для широкого периода христианской рефлексии (ср. Orig. In Joann. fr. 43).

При этом проблематика свободы воли все более становилась достоянием латинского христианства (начиная с Тертуллиана – Adv. Herm. 10–14; De ex. cast. 2), найдя свою кульминацию у Августина (он пользуется техническим термином *liberum arbitrium*, нормативным и для схоластики). В ранних произведениях – трактате «О свободном решении» (De libero arbitrio) и др. – разрабатывалась классическая теодицея, основанная на идее рационалистически понимаемого мирового порядка: Бог не отвечает за зло; единственным источником зла является воля. Чтобы мораль была возможна, субъект должен быть свободен от внешней (в т. ч. сверхъестественной) причинности и способен выбирать между добром и злом. Моральность состоит в сле-

довании нравственному долгу: сама идея о нравственном законе выступает как достаточный мотив (хотя содержание закона имеет богооткровенный характер). В поздний период эта схема заменяется концепцией предопределения, которая достигает завершения в антипелагианских трактатах и приводит Августина к окончательному разрыву с этическим рационализмом. Средневековая проблематика свободы воли в основных чертах восходит к традиции августиновского *De libero arbitrio*.

Лит.: *Alexander A.* Theory of the Will in the History of philosophy. N. Y., 1898; *Benz E.* Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik. Stuttg., 1932; *Pohlenz M.* Griechische Freiheit. Wesen und Werden eines Lebensideals. Hdlb., 1955; *Clark M. T.* Augustine. Philosopher of Freedom. A Study in comparative philosophy. N. Y.; P., 1958; *Adkins A.* Merit and Responsibility. A Study in Greek Values. Oxf., 1960; *Dihle A.* Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik. Gott., 1962; *Voelke A.-J.* L'idee de volonte dans le stoïcisme. P., 1973; *Kenny A.* Aristotle's theory of the Will. N. Hav., 1979; *Holl J.* Historische und systematische Untersuchungen zum Bedingungs-verhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit. Königstein, 1980; *Dihle A.* The theory of the Will in Classical Antiquity. Berk.; L.Ang.; L., 1982; *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999.

А. А. СТОЛЯРОВ

ВРЕМЯ как проблема античной философской мысли оставалась в числе важнейших на протяжении всей ее истории, занимая ключевое место в системе космологических, физических и онтологических воззрений большинства философских школ, от досократиков до неоплатоников. Время относится к тем реалиям, которые издревле определяли смысловое поле человеческого мировосприятия, отсюда множество мифологем времени (напр., миф о Кроносе, порождающем, а затем пожирающем своих детей). Однако не сразу понятие «времени» (*χρόνος*) было четко отграничено от «вечности» (*αἰών*): у досократиков *αἰών* означало «бесконечное время жизни» (*E. Degani. AIΩN da Omero ad Aristotele. Padova, 1961*), прежде всего жизни космоса. Но уже в ранней традиции мы находим первые серьезные попытки поставить вопрос о сущности времени: что такое время, является ли оно непрерывным или состоит из неделимых моментов, представляет ли собой время нечто подвижное, изменяющееся и преходящее или, напротив, оно само неподвижно, а меняются только явления и вещи, возникающие и исчезающие во времени?

Анализ природы времени с первых шагов греческой мысли связан с попытками решить одну из сложнейших философских проблем – проблему континуума, или непрерывности. В самом деле, время (так же, как и пространство и движение) представляет собой континуум, который можно мыслить либо как совокупность некоторых неделимых элементов (моментов времени), либо как бесконечно делимую величину. Однако при первых же попытках теоретически рассмотреть природу континуума греческая философия столкнулась с неразрешимыми трудностями (апориями).

Зенон из Элеи. Смысл апорий Зенона – в стремлении доказать, что чувственный мир становления, где все множественно, текуче и преходяще, не обладает подлинным бытием, которое едино, вечно и неподвижно. Именно бытие, согласно Зенону, есть предмет научного знания; что же касается становления, то оно недоступно знанию и всегда остается предметом всего лишь непостоянного мнения. Противоречия и парадоксы, возникающие при попытке мыслить движение, свидетельствуют об иллюзорности

множественного и изменчивого эмпирического мира, одним из основных свойств которого является время. Из четырех апорий Зенона о движении (т. н. «Дихотомия», «Ахиллес», «Стрела», «Стадий»), обсуждаемых Аристотелем в «Физике» (см. Phys. VI 9, 239b10–240a1), проблему времени затрагивают третья и четвертая.

Согласно апории «Стрела», летящая стрела на самом деле покоится, ибо в каждый момент времени она занимает определенное место, равное своему объему (ибо в противном случае стрела была бы «нигде»); но если занимать равное себе место, то двигаться невозможно (движение предполагает, что предмет занимает место, большее, чем он сам), – значит, движение оказывается суммой состояний покоя (суммой «продвинутоостей»), что абсурдно. При этом время мыслится как сумма неделимых моментов «теперь», а пространство – как сумма неделимых «мест».

Согласно апории «Стадий», по параллельным прямым с равной скоростью движутся навстречу друг другу два предмета равной длины (А и В) и проходят мимо неподвижного третьего предмета той же длины (С). За одинаковое время А и В сместятся относительно неподвижного С на некоторое расстояние d , относительно же друг друга их крайние точки пройдут вдвое большее расстояние $2d$ (схему см. в ст. *Зенон Элейский*). Согласно предпосылке Зенона, каждому неделимому моменту времени соответствует неделимый отрезок пространства. Но получается, что в зависимости от неподвижной или подвижной точки отсчета за одну и ту же неделимую единицу времени можно пройти разные расстояния и неделимый момент времени оказывается вдвое больше самого себя. А это значит, что либо он должен быть делимым, либо делимой должна быть неделимая часть пространства. Поскольку ни того ни другого Зенон не допускает, то вывод его гласит: движение невозможно мыслить без противоречия, а стало быть, движение (и время) реально не существует.

Платон. Наиболее интересные решения проблемы континуума вообще и времени в частности мы находим у Платона, Аристотеля и Плотина. Платон, обсуждая проблему времени, пересматривает сами онтологические предпосылки, лежавшие в основании парадоксов Зенона: он отвергает понимание бытия как единого и неподвижного, не имеющего никакого соприкосновения с миром множественности и становления. Время как последовательность (а значит, множество) моментов всякий раз предстает как движение от прошлого через настоящее к будущему. Стало быть, без понимания того, что такое множество и как оно связано с единством, мы не можем осмыслить и природу времени. В диалоге «Парменид», ведя полемику с элеатами, он дает свое понимание соотношения единого и многого, которое предполагает установление связи между ними. Бытие и единое, согласно Платону, не суть синонимы, как это полагали Парменид и Зенон. Единому как таковому невозможно приписать никакого предиката, ибо всякое высказывание о нем уже делает его многим, но, утверждая, что «единое существует», мы приписываем ему предикат бытия и, следовательно, мыслим «два» – единое и бытие, а двоица – это начало множественности. Онтологическое место времени определяется в рамках второй гипотезы: если единое существует, оно причастно также и времени, ведь «есть» означает причастность бытию посредством настоящего времени, «было» – посредством прошедшего, «будет» – будущего (Parm. 151e–152a). Рассуждая

далее, Платон выясняет необходимость наличия вневременного момента «вдруг», благодаря которому возможен переход от движения к покою и от одного временного состояния к другому (156d).

В диалоге «Тимей» Платон рассмотрел проблему времени в контексте своей космогонии и вместе с тем впервые в истории философской мысли попытался дать метафизическое обоснование понятия времени, сопоставив его с вневременной вечностью. Согласно Платону (Tim. 37a–38c), время было не всегда, оно сотворено демиургом вместе с космосом с целью «еще более уподобить творение образцу»; время было сотворено как «некое движущееся подобие вечности (εἰκόνα κινητόν τινα αἰώνος)», ибо сотворенное не могло быть вечным, как и его образец; время было устроено вместе с небом, оно движется от числа к числу, таким образом подражая вечности своим бегом по кругу согласно законам числа (так возникли «части времени»: дни и ночи, месяцы и годы, а «виды времени» – прошлое, настоящее и будущее); наконец, чтобы блюсти числа времени, демиург создал Солнце, Луну и пять планет – «орудия времени» (Tim. 41e).

Мысля время соотношенным с вечностью, Платон рассматривает его как категорию космическую: оно возникает вместе с космосом, явлено в движении небесных тел и подчиняется закону числа. Поскольку космос невечен, он может иметь также и конец своего существования; правда, как подчеркивает Платон, его может уничтожить лишь тот, кто его создал. Однако демиург не может захотеть разрушить свое создание (Ibid. 41ab), а поэтому космос можно считать бессмертным. То же самое можно сказать и о космической стихии времени. Вопрос о возможном конце времени, так же как и космоса, остается у Платона, в сущности, открытым: время, говорит он, «возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад» (38b, ср. 31b).

Время как подобие вечности в эмпирическом мире становления предстало, таким образом, не только как нечто отличное от вечности, но и причастное ей. Не случайно Платон называет время «вечным образом». При этом Платон, в отличие от досократиков, уже строго различает понятия αἰών (вечность) и χρόνος (время): вечность есть образец, или прообраз, а время – только ее образ, который не может быть понят безотносительно к прообразу. Для обозначения вечного умопостигаемого бытия Платон употребляет и другое слово, так же как и αἰών образованное от наречия αἰεί (всегда) – αἰδιον. Αἰών и αἰδιον употребляются Платоном как синонимы, обозначающие вечно-сущее бытие, в отличие от временного бывания, т. е. становления. Вот таким образом у Платона при осмыслении природы времени сопрягаются множественное с единым: время не может ни существовать, ни быть постигаемым без связи с вечностью.

Аристотель. Наиболее обстоятельный анализ времени мы находим у Аристотеля в «Физике». Как и Платон, Аристотель исходит из предпосылки, что единое есть условие возможности множества. Однако, не признавая единое самостоятельной сущностью и не разделяя платоновское учение об идеях как сверхчувственных прообразах вещей, Аристотель ищет иной способ объяснить природу времени. В отличие от Платона он не рассматривает акт порождения времени и не соотносит время с надвременной вечностью; не принимает платоновское учение о создании космоса демиургом. Согласно Аристотелю, космос существовал всегда, он не имел начала и не будет иметь

конца. Тем важнее для него предложить свое понимание времени и дать свою интерпретацию связи единства и множественности в нем. Поскольку Аристотелю принадлежит создание первой в Античности строго продуманной теории движения, необходимость определить, что такое время, была для него принципиальна: без этого нельзя объяснить понятие движения.

Принцип непрерывности и решение парадоксов Зенона. Аристотель предлагает решение проблемы континуума, и в частности тех парадоксов, которые связаны с понятием времени, с помощью понятия непрерывности. Как показал Зенон, движение определяется через путь и время. Если либо путь, либо время, либо то и другое вместе считать состоящими из неделимых, то движение окажется невозможным. Чтобы избежать этого парадокса и объяснить возможность движения именно как процесса, а не как суммы «продвинутостей», Аристотель постулирует непрерывность пути, времени и самого движения.

Непрерывность, по Аристотелю, есть определенный тип связи элементов системы, отличающийся от других форм связи – последовательности и смежности (Phys. V 3, 226b33–227a13). Непрерывно то, что имеет части, всегда в свою очередь состоящие из частей, и что, стало быть, может быть делимо до бесконечности; неделимо то, что не имеет частей (VI, 231a26–231b7); непрерывное не может быть составлено из неделимых, ведь неделимое не может быть частью чего бы то ни было. Однако при этом неделимое как граница непрерывного составляет его конститутивный момент: именно с помощью неделимого непрерывное приобретает начало формы, благодаря которой оно может быть познано как нечто определенное (так отграниченный двумя точками отрезок прямой получает определенную величину, которая может быть выражена числом). Создавая новую систему понятий, Аристотель разрешает те трудности, которые возникают при допущении, что пространство и время состоят из неделимых. Именно непрерывность является условием возможности движения и, соответственно, условием его мыслимости.

Понятие времени. Однако время имеет и свои специфические черты, отличающие его от других видов непрерывного, и важнейшая из них – невозможность воспринимать его как непосредственно наличное: «части» времени – прошлое и будущее – не существуют: первого уже нет, второго еще нет, а настоящее, в свою очередь, ускользает от нас, потому что при попытке «схватить» его «стягивается» в бесконечно малое мгновение, длительность которого почти неуловима.

Время, как отмечает Аристотель, представляется прежде всего каким-то движением и изменением, и не случайно некоторые философы отождествляли его с движением небосвода. Однако его нельзя отождествить с движением, ибо движение может быть быстрее и медленнее, а время нет, так как медленное и быстрое определяется временем. Значит, время не есть движение, но, с другой стороны, оно и не существует без движения, «мы вместе ощущаем и движение, и время» (IV, 11, 219a4–7), мы распознаем время, когда разграничиваем движение, воспринимая один раз одно, другой раз другое, а между ними – нечто третье: «Когда душа отмечает два “теперь”, тогда это мы и называем временем, так как ограниченное моментами “теперь” и кажется нам временем» (219a26–29).

При описании феномена времени Аристотель важнейшую роль отводит душе. Мы воспринимаем течение времени, даже не наблюдая никакого дви-

жения в пространстве, но замечая изменения, происходящие в самой душе. Тем самым душа как бы членит время на части, отмечая два разных «теперь», подобных вешкам на пространственном отрезке.

Время, по Аристотелю, связано с движением постольку, поскольку движение имеет число. Большее или меньшее мы оцениваем числом, а большее или меньшее движение – временем; следовательно, время есть некоторое «число движения по отношению к предыдущему и последующему» (Phys. IV, 219a10–14). Однако, поскольку время непрерывно, ему, скорее, подходит определение величины, а не (дискретного) числа. Движение потому обычно и связывается с представлением о времени, что оно тоже непрерывно («вследствие непрерывности величины непрерывно и движение, а через движение и время», Ibid.). По отношению же к величине встает задача ее измерения, почему время обычно и ассоциируется именно с измерением движения, изменения, но также и покоя. При этом не только движение измеряется временем, но и время движением «вследствие их взаимного определения» (IV 12, 220b16–17).

Аристотель вводит определение времени как меры движения, учитывая то обстоятельство, что и время, и движение суть непрерывные величины. Некоторые исследователи полагают, что эти два определения времени – как числа движения и как меры движения – сознательно различены у Аристотеля: дефиниция времени как числа движения выражает сущность времени, а определение его как меры движения касается его функции. Согласно П. Конену, «мерой время является только по отношению к “первой мере” – круговращению небесного свода, а числом время будет по отношению к любому движению. Определение времени как числа движения онтологически первичнее, чем определение его как меры движения» (Conen 1964, p. 141). Равномерное круговое движение небесной сферы выступает в качестве меры движения, т. к. «число его является самым известным. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение не равномерны, а только перемещение. Оттого время и кажется движением сферы, что этим движением измеряются прочие движения и время измеряется им же» (223b19–24).

Определяя время как «число движения по отношению к предыдущему и последующему», Аристотель следует за Платоном: и по Платону, «время бежит по кругу согласно законам числа». Как и Платон, он связывает время с физическим движением, а меру времени – с равномерным движением небосвода. Однако в отличие от своего учителя Аристотель нигде не сопоставляет время с вечностью. Говоря о том, что существует не во времени (например, математические и логические истины, сохраняющие свою значимость независимо от времени), Аристотель никогда не употребляет слово *αἰών* («вечность»), а предпочитает слово *ἀεί* («всегда»). (В пер. В. П. Карпова *ἀεί ἔστι* – «то, что существует вечно», точнее: «то, что существует всегда», Phys. IV, 222a5.) Поскольку Платон соотносит время с трансцендентным ему образцом – вечностью, то, соответственно, он различает три онтологических уровня: то, что существует вечно (не рождено, не создано), то, что существует всегда (создано, но не подвержено гибели), и то, что существует временно (что создано и погибнет). Первое – это «вечный образец», подражая которому демиург сотворил космос; второе – это сам космос, а третье – это эмпирические явления, мир становления, возникающий и исчезающий во времени. В отличие от Платона Аристотель все сущее делит на то, что

существует всегда, и то, что существует временно. К тому, что существует всегда и не зависит от времени, Аристотель относит все неизменное и всегда тождественное самому себе (221b3–5): вечный двигатель, ум (в отличие от души), а также отвлеченные истины, напр., логики и математики.

Поскольку свой анализ времени Аристотель проводит в контексте физики как науки о природе, движении и изменении, на первом плане у него оказывается проблема измерения времени с помощью числа. В отличие от Платона, для которого число несет в себе субстанциальный момент и связано с жизнью души, Аристотель освобождает число от того метафизического смысла, который оно имело у пифагорейцев и Платона, и трактует его сквозь призму измерения: не случайно и единое (единица) для Аристотеля есть прежде всего «мера» (Met. V, 1016b18–21). А мера есть то, что должно быть неделимым (т. е. единым). Понятно, что и у времени должна быть такого рода «мера», как бы единица, с помощью которой мы его познаем, – момент «теперь».

Неделимый момент «теперь» (*νῦν*) – начало самоидентичности в самом времени, без которого время потеряло бы свою определенность и превратилось в чистую материю, лишённую всякой оформленности и потому неуловимую. Самое главное и существенное в моменте «теперь» составляет его неделимость, в силу которой он может служить границей между прошедшим и будущим, а граница, или предел, есть начало формы, позволяющее любой реальности – в том числе и времени – получить определенность (Phys. VI, 233b33–234a2). Как и точка на линии, момент «теперь» не является частью времени, так что время не состоит из моментов «теперь», как и линия не может быть составлена из неделимых точек. Таким образом, время, так же как число и величина, имеет свой «конец», «предел», границу, только эта граница не «внизу», как у числа, и не «вверху», как у величины, а в «середине», ведь время представляется бесконечным «в обе стороны» – и в прошлое, и в будущее; поэтому его «концом» является момент настоящего, «теперь», который является одновременно началом будущего и концом прошлого, тем самым обеспечивая непрерывность времени (VIII, 251b19–22).

Подобно тому как точка на линии и разделяет линию, и связывает ее (поскольку в точке совпадает конец предыдущего отрезка с началом следующего), на «линии» времени момент «теперь» и соединяет, и разделяет прошлое и будущее, что «не так заметно, как для пребывающей на месте точки. Ведь “теперь” разделяет потенциально. И поскольку оно таково, оно всегда иное и иное, поскольку же связывает, всегда тождественно» (IV, 222a12–16). «Теперь» тождественно самому себе по своему субстрату и различно по бытию – аналогично тому, как движущийся предмет остается одним и тем же (камнем, человеком) по своему субстрату, но различен потому, что каждый раз находится в другом месте. Аналогия «теперь» с движущимся телом, которое составляет как бы предпосылку единства движения (соответственно, «теперь» – условие единства времени), поясняет, что движется не время, а «теперь», которое относится ко времени так, как движущийся предмет – к движению. У Аристотеля «теперь», будучи неделимым, вообще есть не время, а граница времени, которая осуществляет непрерывную связь между прошлым и будущим. Настоящее, т. е. «теперь», есть как бы вневременное начало времени, подобно тому как внепространственная

и потому неделимая точка есть начало протяженной и непрерывной линии, а неделимая единица (единое) – начало множественного числового ряда.

Вечность времени. По Аристотелю, время, понимаемое как «число движения», не может возникнуть, оно существовало всегда, как и движение. При этом он отвергает Платоновое учение о возникновении времени вместе с жизнью космоса (Phys. VIII, 1, 251b12–19). В доказательство безначальности и бесконечности времени Аристотель приводит тот довод, что время обязательно должно мыслиться вместе с моментом «теперь», который есть «середина, включающая в себя одновременно и начало и конец», т. е. начало будущего времени и конец прошедшего (VIII, 251b19–29, ср. Met. XII, 6, 1071b6–8). Вечность движения и вечность времени у Аристотеля оказываются взаимообусловленными постулатами.

Некоторые платоники пытались доказать, что тезис Платона о возникновении времени не следует понимать буквально. *Ксенократ* объяснял «правдоподобный миф» о творении неба и, соответственно, времени демиургом в «Тимее» как мысленную конструкцию, мысленное порождение объекта с целью его разъяснения, сходное с теми, что применяют математики, порождая геометрическую фигуру по заданным условиям. Два основных возражения Аристотеля против такого толкования тезиса Платона, согласно которому получалось, что космос одновременно и возник, и вечен, заключались в следующем. 1) При геометрическом построении допущение одновременности всех шагов доказательства не приводит к противоречиям, а при допущении одномоментности Платоновой космогонии возникают противоречия, т. к. «невозможно быть одновременно упорядоченным и неупорядоченным» – «необходимо возникновение и время, разделяющее [эти два состояния], тогда как в геометрических фигурах ничто не отделено временем» (De Caelo I, 279b33–280a11, пер. А. В. Лебедева). Аристотель здесь исходит из того, что между математикой, с одной стороны, и физикой и космологией, с другой, существует принципиальное различие. 2) Тезис о начале движения (и времени) противоречив. Поскольку всякое движение происходит во времени, а любой отрезок времени в силу своей непрерывности делим до бесконечности, то движение никогда не сможет начаться. Та апория, которую Аристотель разрешил по отношению к процессу уже начавшегося движения, указав на то, что «время и величина делятся одними и теми же делениями», остается в силе по отношению к моментам перехода от покоя к движению или от движения к покою. Поэтому «ни в том, что изменяется, ни во времени, в течение которого оно изменяется, нет ничего первого» (VI, 236a35–236b1).

Отношение времени к душе. Аристотель поднимает еще один важный вопрос, рассмотренный ранее Платоном, а именно об отношении времени к душе. Если время есть число движения, а число есть число считаемое, то должно быть считающее начало (разумная душа), без которого нет считаемого. Может ли время существовать без души? (Phys. IV, 223a22–29) Понимая здесь под «душой» душу человеческую, Аристотель вынужден признать, что время как принцип жизни и движения космоса не может быть поставлено в зависимость от индивидуальной души. И хотя формально без души трудно говорить о времени, поскольку оно связано с измерением, а значит – со счетом, но в определенном смысле Аристотель считает, что говорить все-таки можно.

О восприятии времени индивидуальной душой Аристотель говорит в трактате «О душе». Проводя различие отдельных чувств и общего чувства (*κοινὴ αἴσθησις*), он именно последнему приписывает способность воспринимать движение, величину и число (De an. II).

Трудности, которые обнаружились у Аристотеля при анализе связи времени с душой, обозначили то направление, в котором пошли последующие философы, в частности неоплатоники, в исследовании проблемы времени. У них было средство для того, чтобы попытаться справиться с этими трудностями, а именно понятие мировой души, которое не принимал Аристотель, но из которого исходил Платон в своем учении о времени.

Плотин. Плотин выступил с критикой аристотелевского понятия времени как «числа движения по отношению к предыдущему и последующему». Объектом критики Плотина является прежде всего Аристотелево рассмотрение времени сквозь призму проблемы его измерения. Согласно Плотину, Аристотель не может сказать, что такое время само по себе, не может постигнуть сущность времени, а говорит лишь о том, что такое время по отношению к другому, а именно к движению (Enn. III 7, 10).

Разбирая определение времени как «числа движения» по отношению к «прежде» и «после», Плотин выдвигает против него ряд аргументов. Если ни движение само по себе, ни число не являются временем (число ведь монадично, а время непрерывно), то что же такое тогда время? Если время бесконечно (*ἄπειρος*), то как могло бы быть для него число? Говорить, что время есть число движения, можно только применительно к определенному отрезку времени, а ведь существование такого отрезка уже предполагает существование времени как такового.

Плотин не видит принципиального различия между определениями времени как числа и как меры движения: оба определения говорят об измерении времени (или об измерении движения с помощью времени), а не о том, что такое время само по себе. Характерно также возражение Плотина Аристотелю касательно связи времени и души в Enn. III 7, 9. С точки зрения Аристотеля, роль индивидуальной души конститутивна по отношению к времени, ибо лишь разумная душа, зная законы числа, может вести счет времени. Правда, душа не создает время – оно все-таки всегда связано с движением, а потому объективно. Но акт измерения, осуществляемый именно душой, составляет необходимый момент понятия времени. Напротив, Плотин подчеркивает, что индивидуальная душа как измеряющая инстанция неважна для конституирования времени, «ибо оно будет по величине таким, как оно есть, даже если его никто не измеряет». Плотин, таким образом, вообще отделяет вопрос о природе времени от проблемы его измерения, а потому связь времени и числа, существенная не только для Аристотеля, но и для Платона, уходит у него на задний план.

Для понимания сущности времени Плотин обращается к платоновскому определению времени через вечность, полагая, что «только если познано то, что является образцом (*παράδειγμα*), можно уяснить и сущность образа (*εἰκόνος*)» (III 7, 1). По Плотину, вечность – это прежде всего умопостигаемое бытие, которому свойственна неизменность и неподвижность, тождество с самим собой. К вечности неприменимы слова «была» или «будет» – она всегда «есть». У Плотина вечность есть всегда самотождественная жизнь, завершенное целое, не имеющее частей, абсолютно самодовлеющее и само-

достаточное (Ш 7, 5). Подобно Платону, он хочет понять сущность времени через «метафизическую историю» его рождения. Но эта «история» не совпадает с той, какую рассказал Платон в «Тимее». Как могло из вечности возникнуть время, из неподвижности – движение и изменение, из тождественного – всегда различное, из самодостаточного – постоянно нуждающееся в другом? Оказывается, в умопостигаемом вечном бытии была «некоторая природа, беспокойно-деятельная и стремящаяся господствовать над самой собой и принадлежать самой себе. Она хотела обрести больше, чем у нее было; так она пришла в движение, а вместе с ней в движение пришло время, и мы стали двигаться к всегда-будущему и позднему, т. е. все время к иному, а не к тождественному» (Ш 7, 11).

Время неразрывно связано с природой души – душа в подражание единому создала чувственный мир многого, в подражание вечности создала ее подвижный образ – время, она «сама сделалась временем, которое заменило вечность, и... отдала во власть времени возникший видимый мир» (Ibid.). По определению Плотина, «время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое». В результате вместо тождества появилось «нечто непостоянное, создающее один раз одно, а другой раз другое; вместо неделимого и единого – отражение единого, единство которого проявляется только в непрерывности; вместо бесконечного и целостного – бесконечная смена явлений; вместо замкнутого целого – ряд частей, стремящихся образовать целое» (Ibid.).

Мир, по Плотину, «движется в душе, ибо, кроме души, нет другого места для этого»; время возникло вместе с космосом, ибо «душа породила его вместе с космосом» (Ibid.). Небесная сфера не есть время, но «движется во времени; даже если бы она остановилась, но душа пребывала бы в деятельности, мы могли бы измерить тот отрезок времени, когда небесная сфера пребывала неподвижной» (Ibid.). Итак, движение – во времени, а время – в душе. При этом у Плотина речь идет о душе мира, которой причастна любая отдельная душа. Время, которое укоренено в душе и есть как бы сама длительность мировой души, не теряет от этого своего космического характера и не становится чем-то субъективным. Понимая время как длительность мировой души, Плотин тем самым пытается определить саму сущность времени, которую, на его взгляд, не понял Аристотель, сконцентрировав свое внимание на проблеме измерения времени и потому связав понятие времени с исчислением его, а тем самым – с индивидуальной разумной душой.

Связывая время с жизнью мировой души, Плотин идет дальше того, что непосредственно выражено у Платона, в текстах которого нет прямого отождествления времени с «жизнью души». Однако косвенно определенная связь между ними Платоном устанавливается, поскольку прежде, чем создать тело космоса, demiург создал его душу, которая со всех сторон объемлет тело космоса. Отличие от платоновской трактовки времени в том, что, по Плотину, душа «пребывала бы в деятельности, даже если бы небесная сфера остановилась»: вращение небесной сферы, по Платону, как раз и есть жизнь мировой души. Платон склонен к отождествлению того движения, в котором как бы воплощено время (круговое движение небосвода) и с помощью которого мы его измеряем, с самим временем. У Плотина намечается ослабление космоизма в толковании времени, характерном для Платона и в определенной мере также для Аристотеля.

Другое различие между Платоном и Плотиним состоит в том, что у Платона сделан акцент на подобии времени вечности, а у Плотина, тоже признающего это подобие, все же больше подчеркнута их отличие: не случайно же время у него возникает вместе с «падением» души, отпадением ее от единого умопостигаемого бытия в силу ее деятельно-суетной, беспокойной, рассредоточенной природы. След этого падения, печать этой рассредоточенности лежит на времени.

Будучи убежден, что определение времени через «число движения» не затрагивает сущности времени, Плотин мало занимается вопросом о связи времени и числа. Однако если по отношению к Аристотелю критика Плотина до определенной степени справедлива, то по отношению к Платону она не имеет достаточной силы: ведь у Платона число имеет онтологический статус, а потому определение времени через число, с точки зрения Платона, не тождественно определению его через измерение. По Платону, число есть та реальность, которая лежит в самой основе мира, его место – в сфере умопостигаемых идей, а потому через число космос устрояется, а не просто измеряется его движение. Такое понимание числа, в сущности, разделяет и Плотин.

Ямвлих. Начиная с Ямвлиха в неоплатонизме становится авторитетной новая концепция времени, во многих отношениях расходящаяся с плотинской. Отвергая представление о времени как о жизни Мировой Души, Ямвлих предлагает считать его самостоятельной реальностью внутри разработанной им новой системы метафизических ипостасей и различает два вида времени: умопостигаемое и физическое.

Предвосхищением Ямвлиховской концепции времени было сочинение философа-неопифагорейца, писавшего под именем Архита (датировка неопределенна: между 200 до н. э. и 200 н. э.). В этом сочинении ставился вопрос о реальности времени и о роли неделимого момента «теперь». Псевдо-Архит доказывал, что момент «теперь» нельзя признать ни существующим, ни несуществующим. С одной стороны, поскольку «теперь» не имеет протяженности, оно может рассматриваться только как граница между прошлым и будущим; но граница всегда принадлежит тому, что она ограничивает, а значит, «теперь» принадлежит и будущему и прошлому одновременно. Выходит, «теперь» уже перестало быть вместе с прошлым и еще не настало вместе с будущим, следовательно, оно не существует. С другой стороны, если мы окончательно признаем «теперь» несуществующим, то граница, отделяющая друг от друга прошлое и будущее, исчезнет, а вместе с ней исчезнет и само время.

Выход из этой сформулированной Псевдо-Архитом апории Ямвлих видит в том, чтобы допустить существование сразу двух «теперь»: одного – имманентного временному потоку и принадлежащего сразу и будущему и прошлому, и другого – которое находится вне плоскости времени и таким образом гарантирует существование разделяющей прошлое и будущее границы. Т. обр., время у Ямвлиха оказывается существующим благодаря вневременному моменту в себе, однако философ не спешит отождествлять этот вневременный момент с вечностью, как это делает Плотин, и вот почему. Чтобы время могло продолжать течь, моменты «теперь» должны постоянно сменять друг друга. Однако, как показал Аристотель, «теперь» в силу своей неделимости не могут непосредственно примыкать одно к другому, и зна-

чит, новое «теперь» должно возникать в тот самый момент, когда существует прежнее, а прежнее – уничтожаться в момент своего существования. Чтобы избежать этого противоречия и объяснить, каким образом может происходить смена различных «теперь», Ямвлих допускает множество статично сосуществующих вневременных моментов настоящего, расположенных в определенном порядке и образующих то, что он называет «первым» или «умопостигаемым» временем (Simpl. In Phys. 794, 32). Последнее представляет собой как бы промежуточную ступень – «средний термин» – между абсолютно неделимой и неподвижной вечностью (эоном) и находящимся в постоянном движении временем чувственно воспринимаемого космоса. В силу своей множественности оно, подобно времени физического космоса, содержит в себе предыдущее и последующее (*πρότερον – ὕστερον*), однако эти моменты в нем не сменяют друг друга и не уходят в небытие, как это происходит в обычном временном потоке, а существуют как бы все разом (Simpl. In Phys. 794, 7–8). Протяженность первого времени напоминает пространственную протяженность, из-за чего Ямвлих сравнивает его с рекой, течение которой замерло от истока до устья. В силу своей статичности умопостигаемое время не может быть определено ни как число, ни как мера движения, ни как жизнь мировой Души, ни как круговращение небесной сферы – все это лишь вторичные причины, позволяющие ему проявить свое действие в видимом мире. Так, строгая упорядоченность моментов умопостигаемого времени задает однонаправленность времени физического и обеспечивает неизменное отношение более ранних событий к более поздним; благодаря ему хаотичный поток становления приобретает определенность и упорядочивается числом; из-за него погруженные в становление вещи приобщаются к совершенству подлинного бытия. Да и самим своим призрачным существованием физическое время обязано умопостигаемому: поскольку материя не способна вместить все богатство и разнообразие интеллектуального мира сразу, она вынуждена делать это постепенно, отражая один за другим различные его аспекты, в результате чего замершая река умного времени преобразуется в текущие воды времени физического. Ямвлиховскую концепцию умопостигаемого времени разделяли впоследствии Прокл и Дамаский.

Августин. У отцов Церкви понятие времени все больше отделяется от космической стихии и анализируется сквозь призму жизни индивидуальной души. На первый план выходит связь времени с памятью; возникают психологическая и историческая трактовки времени. И это не случайно: ветхозаветное мировосприятие отличается от древнегреческого именно своим переживанием времени; для него мир не «космос», а «олам» (первоначальное значение слова – «век»), т. е. свершение событий, история. Христианство с его догматом о боговоплощении позволяет по-новому взглянуть и на память, и на историю. Не в уме только, а в человеческой душе, неразрывно связанной с плотью, теперь заключена онтологически значимая реальность, и не случайно время как форма бытия души, как единство воспоминания, восприятия и ожидания становится предметом внимания у Василия Великого, Григория Нисского, Августина и др. Рядом с понятием «ума» в святоотеческой традиции появляется понятие «сердца» как духовно-душевного центра человеческой личности, и в последующей истории это понятие влечет за собой новую интерпретацию категории времени.

Психологизм и историзм как способы анализа времени оказываются включенными в рамки христианского учения о Боге и человеке; поэтому психология имеет онтологический фундамент, а историческое время соотносено с божественной вечностью.

У Августина время, как у Платона и Плотина, соотносено с вечностью, но не столько через космическую жизнь (с которой оно, безусловно, связано, ибо Бог, по Августину, вечный создатель всех времен, время же возникает вместе с творением), сколько через историческое свершение. Августин развивает Платиново понимание времени как «жизни души», но души индивидуальной: во «внутреннем человеке» течет и измеряется время: «В тебе, душа моя, измеряю я времена» («Исповедь» XI 27, 36). У Августина время отрывается от движения тел (в т. ч. и небосвода) и превращается в категорию психологическую – «растяжение души» (*distentio animi*) (Ibid., 26, 33). Поэтому в качестве феномена, раскрывающего природу времени, Августин выбирает движение, данное не зрению, а слуху – звучащий голос. Августин раскрывает парадоксальность времени: оно складывается из того, чего уже нет (прошедшего), того, чего еще нет (будущего), и того, что есть, но не имеет длительности, – мгновения настоящего. Все три модуса времени удерживаются лишь в нашем сознании. «Есть три времени – настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Три времени эти существуют в нашей душе, и нигде в другом месте я их не вижу: настоящее прошедшего – это память; настоящее настоящего – его непосредственное созерцание; настоящее будущего – его ожидание» (Ibid., 20, 26). Жизнь души невозможна вне памяти, главной сокровищницы мысли; центр тяжести, таким образом, перемещается из космоса в историю, и время из категории космической становится категорией исторической.

Лит.: *Leisegang H.* Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Münst., 1913; *Clark G. H.* The theory of time in Plotinus, – *PhRev* 53, 1944, p. 337–358; *Callahan J. F.* Four Views of Time in Ancient Philosophy. Camb. (Mass.) 1948; *Whitrow G. J.* The Concept of Time from Pythagoras to Aristotle, – Proceedings VIII International Congress of the History of Science. Ithaca, 1962 (P., 1964); *O'Neil W.* Time and Eternity in Proclus, – *Phronesis* 7, 1962, p. 161–165; *Conen P. F.* Die Zeittheorie des Aristoteles. Münch., 1964; *Leyden W. von.* Time, Number, and Eternity in Plato and Aristotle, – *PhQ* 14, no. 54, 1964, p. 35–52; *Meyer H.* Das Corollarium de Tempore des Simlikios und die Aporien des Aristoteles zur Zeit. Msnh./Glan, 1969; *Sambursky S., Pines S.* The Concept of Time in late Neoplatonism. Texts with translation, introduction and notes. Jerusalem, 1971; *Sambursky S.* Der Begriff der Zeit im späten Neuplatonismus, – Die Philosophie des Neoplatonismus. Darmst., 1977, S. 475–495; *Hoffmann Ph.* Jamblique exégète du pythagoricien Archytas: trois originalités d'une doctrine du temps, – Les études philosophiques, 3, 1980, p. 307–323; *Ferber R.* Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit. Münch., 1981; *Sharples R.* Alexander of Aphrodisias, «On Time», – *Phronesis* 27, 1982, p. 58–109; *Sorabji R.* Time, Creation, Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. L., 1983; *Tzamalikos P.* The Autonomy of the Stoic View of Time, – *Philosophia* 19, 1989, p. 353–369; *Idem.* Origen and the Stoic View of Time, – *JHI* 52, 4, 1991, p. 535–561; *Bohme G.* Idee und Kosmos. Platons Zeitlehre: eine Einführung in seine theoretische Philosophie. Fr./M., 1996; *Sorabji R.* The Philosophy of the Commentators, 200–600AD. A Sourcebook. Vol. 2. Physics. Ithaca, 2000, p. 196–221; *Гайденок П. П.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980; *Никулин Д. В.* Основоположения новоевропейской рациональности и проблема времени, – Исторические типы рациональности. Т. 2. М., 1996; *Гайденок П. П.* Понятие времени в Античности, – Космос и Душа, 2005, с. 321–390.

Г

ГАЙ (*Γαῖος*) (1-я пол. 2 в. н. э.), греческий философ, представитель *Среднего платонизма*. О Г. сохранилось несколько косвенных свидетельств. Лекции некоего ученика Г. *Гален* слушал в Пергаме в 143/4 (Galen. De dign. et cur., t. 5, p. 41. 13 Kühn); учеником Г. был также *Альбин*; Порфирий говорит о комментариях Г., которые на занятиях с учениками разбирал *Плотин*.

Очень важно свидетельство Прокла (In Tim. I, 340, 24 Diehl; разбор текста у К. Прехтера): «круг Альбина и Г.» выделял у Платона два способа философствования: научный и исходящий из правдоподобия (*ἐπιστημονικῶς ἢ εἰκονολογικῶς*), которые Платон чередовал в зависимости от того, каков излагаемый предмет, в связи с чем следовало разные диалоги толковать по-разному, буквально либо метафорически. Возможно, Г. ничего не писал, ограничиваясь преподаванием. Упоминаемые в Cod. Par. graecus 1962, fol. 146v лекции Г., изданные Альбином, использует Прискиан в «Вопросах и ответах к царю Хосрову»; о толковании Г. «Государства» говорит Прокл (In Remp. 2, 98, 11 Kroll). О характере его платонизма можно судить по сочинениям Альбина и анонимным комментариям к «Теэтету» Платона. Некорректность попытки реконструировать учение Г. на основе сопоставления Альбина и Апулея и самого понятия «школа Г.» показана Дж. Диллоном.

Лит.: Sinko T. De Apulei et Albinus doctrinae Platonicae adumbratione. Krakow, 1905; Prächter K. Zum Platoniker Gaios, – *Hermes* 51, 1916, S. 510–529 (= Kl. Schr., S. 81–100); Witt R. E. Albinus and the History of Middle Platonism. Camb., 1937; 1971²; Dillon J. The Middle Platonists. L., 1976; 1996², p. 266–340.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ГАЛЕН (*Γαληνός*) **из Пергама** (129, Пергам – ок. 210 н. э., Рим), греческий ученый, врач и философ.

Жизнь и сочинения. Благодаря своему отцу, архитектору Элию Никону, Г. получил всестороннее образование, с 14 лет начал изучать грамматику, диалектику, математику, астрономию, медицину и философию. В Пергаме он познакомился с учениями ведущих философских школ: слушал стоика, «ученика Филопатора», посещал занятия некоего платоника, «ученика *Гая*», учился у перипатетика «ученика *Аспасия*», а потом у «эпикурейца из Афин» (De dign. et cur., t. 5, p. 41, 10–42, 2 Kühn). В 20 лет, после смерти отца, Г. уехал в Смирну, там, продолжая свое медицинское и философское образование, слушал платоника *Альбина* (De libr. gr., t. 19, p. 16, 13–15 K.); затем с образовательными целями посетил Коринф и Александрию и ок. 157, в 29 лет, возвратился в Пергам, где ему была предложена должность врача в школе гладиаторов (De compr. med., t. 13, p. 599, 11 K.). Ок. 163 Г. приехал в Рим, где выступал с публичными лекциями и демонстрационным анатомированием (на первой лекции, устроенной для высокопоставленных римских политиков, риторов и интеллектуалов, присутствовал *Александр из Дамаска*); в 168 как придворный медик сопровождал имп. *Марка Аврелия* и *Луция Вера* в германском походе; с 169 постоянно жил и работал в Риме при императорском дворе. Умер Г., согласно арабским источникам, в возрасте 80 лет (словарь Суда указывает 70 лет).

Сохранился значительный корпус текстов Г., свыше 100 сочинений: трактаты по медицине (в т. ч. анатомии, диагностике, диететике), мето-

дологии науки, сочинения по философии (наиболее важны: «О мнениях Гиппократов и Платона», «О естественных способностях», «О том, что лучший врач в то же время – философ», «О диагностике и лечении заблуждений души», «О назначении органов тела», «Об элементах согласно Гиппократу», комментарий на избранные фрагменты «Тимея», «Введение в диалектику» и др.), комментарий на книги Гиппократовского корпуса (в т. ч. на «О природе человека», «Афоризмы», «Эпидемии», «Прогностику»), завершающие богатую экзегетическую традицию, у истоков которой стоял Герофил Александрийский (ок. 300 до н. э.).

В конце жизни Г. составил списки своих сочинений (в хронологическом и систематическом порядке), важнейший источник сведений о его жизненном пути и творчестве: «О порядке моих книг» (*Περὶ τῆς τάξεως τῶν ἰδίων βιβλίων*) и «О моих книгах» (*Περὶ τῶν ἰδίων βιβλίων*). Многое из написанного Г. не сохранилось; он был автором 17 комментариев на Гиппократов, из которых сохранилось 11, из сочинений по философии и риторике сохранилась приблизительно пятая часть (27 из 127, см.: DPhA III, p. 455–465). Часть рукописей погибла в 191, когда в Пергаме сгорел храм Мира, в котором Г. хранил свои рукописи. Некоторые труды Г. известны только в сирийских, арабских, латинских и еврейских переводах и переложениях.

Философская составляющая в наследии Г. весьма значительна, но поскольку философией Г. интересовался прежде всего ради разработки теории и метода медицинского искусства, в центре его внимания оказываются логика, натурфилософия, учение о душе. Дискуссии между различными медицинскими школами (эмпириками, методистами, рационалистами) были во многом философскими по содержанию и касались таких вопросов, как природа знания и способы его достижения, соотношение теории и врачебной практики, структура причинно-следственного объяснения.

В соч. «О том, что хороший врач должен быть философом» (*Ὅτι ὁ ἄριστος ἰατρός καὶ φιλόσοφος*) Г. указывает на важность изучения астрономии и геометрии (следуя Гиппократу), а также – для знания родов и видов болезней – логики, которой врачи обычно пренебрегают (*Quod opt. med.*, t. 1, p. 54. 6–10 K.). О серьезности логических занятий Г. говорит длинный перечень сочинений по логике (*De libr. pr.*, t. 19, p. 43. 9–45. 10 K.), из которых большая часть не сохранилась, в т. ч. фундаментальный труд в 15 кн. «О доказательстве» (*Περὶ ἀποδείξεως*). Сохранились учебник «Введение в диалектику» (*Εἰσαγωγή διαλεκτική*, лат. *Institutio logica*) и фрагменты соч. «О софизмах» (*Περὶ τῶν παρὰ τῆν λέξιν σοφισμάτων*, лат. *De captationibus*), первый образец комментария к трактату «О софистических опровержениях» Аристотеля из дошедших до нас от Античности (см. Edlow 1977). Г. составил комментарий ко всем логическим сочинениям Аристотеля (*De libr. prorg.*, t. 19, p. 47 K.): на «Об истолковании» в 3-х кн., на обе «Аналитики» (в 8-ми и 11-ти кн.), на «Категории» в 4-х кн. В целом в логике Г. следовал Аристотелю и Теофрасту, что было характерно для представителей Среднего платонизма 2 в. н. э. (ср. *Алкиной, Апулей*). Ряд трактатов Г. посвятил разбору силлогистики стоика Хрисиппа.

Г. критически отзывался о современных ему философах и дистанцируется от всех школ. По его мнению, аристотелики неверно понимают Аристотеля (*De semine*, t. 4, p. 516–519 K.), стоики не могут разъяснить учение Хрисиппа (*PHR III*, 4, 12), платоники плохо комментируют «Тимея»

(Ibid. VIII, 5, 14) и не понимают его учения о смертности низшей части души (Ibid. IX, 9, 12–13), наконец, «именующие себя гиппократиками» тоже не понимают Гиппократу (De elem., t. 1, p. 478.11–13 К.). Наибольшее количество возражений вызывали у Г. учения стоиков (логика и физика) и эпикурейцев (этика).

Авторитет самого Платона Г. признавал, хотя и с оговоркой, что он уступает Гиппократу (ср. De nat. fac. 38, 12: «Гиппократ – первый среди врачей и философов»; Платон у Гиппократу, по мнению Г., много заимствовал, ср. De usu part., t. 3, p. 16, 7–9). Платоновской философии Г. посвятил целую серию произведений: «О школе Платона», «О логическом учении Платона», составил комментарий к избранным местам из «Тимея» в 4-х кн. (*Περὶ τῶν ἐν τῷ Πλάτωνος Τιμαίῳ ἱατρικῶς εἰρημένων*), в котором ограничился медицинскими вопросами. От комментария сохранились фрагменты на греческом и арабском языках, греческий фрагмент содержит обсуждение Plat. Tim. 76d–80c. Г. также составил общий обзор (*σύνοψις*) содержания платоновских диалогов в 8 кн.; текст этого компендия не сохранился, однако из арабских источников известно, что в него вошли изложения диалогов «Евтифрон», «Кратил», «Федон», «Парменид», «Политик», «Тимей», «Государство», «Законы» (фрагменты последних трех см. в изд. Kraus–Walzer 1951).

Совокупность своих философских взглядов Г. в конце жизни изложил в соч. «О моих взглядах» в 3-х кн. (*Περὶ τῶν ἰδίων δοξάντων*), которое сохранилось во фрагментах и двух латинских средневековых переводах (см. Nutton 1987). Сохранилось (за исключением значительной части 1-й книги) соч. «О мнениях Гиппократу и Платона» в 9-ти кн. (*Περὶ τῶν Ἱπποκράτους καὶ Πλάτωνος δογμάτων*, лат. De placitis Hippocratis et Platonis) – основное философское произведение Г., над которым он работал более 10 лет (между 162 и 176). Г. попытался показать согласие во взглядах Платона и Гиппократу по ряду натурфилософских проблем. В кн. I–IV рассматриваются взгляды на природу сил, управляющих человеком и живыми существами, и обосновывается истинность взглядов Платона и Гиппократу, кн. V–IX посвящены проблемам чувственного восприятия и методологии исследования. Трактат Г. носит подчеркнуто полемический характер. Г. принимает платоновское деление души на вожделеющую, аффективную и разумную и в этой связи постоянно критикует монистическую психологию стоиков за отрицание неразумной души и понимание «страстей» как ошибок суждения. Г. подробно обсуждает вопрос о локализации трех душевных способностей, и стоики критикуются за локализацию «ведущей способности» души (равно как и речевой и двигательной) в сердце, – по Г., это противоречит «анатомической очевидности». Излюбленной формулой опровержения у Г. являлась также констатация логической противоречивости того или иного положения, его «самопротиворечивость» (*πρὸς ἑαυτὸν ἐναντιολογία*), напр., РНР III, 7, 48; IV, 4, 1; V, 4, 14 и мн. др. В качестве главного оппонента для Г. выступает Хрисипп, чей трактат «О душе» Г. часто цитирует, и в силу этого De placitis оказывается для нас важным доксографическим источником; имя стоика *Посидония* Г. приводит с неизменной симпатией, в частности, потому, что тот принял платоническую трехчастную модель души.

Для Г. было характерно сочетание монотеистических идей (отождествление бога с умом-нусом, в духе Среднего платонизма) с телеологическим принципом, см. особ. «О назначении органов тела» (*Περὶ χρείας μωρίων*):

на основании изучения строения организма Г. приходит к выводу, что причиной порядка является некий божественный разум, *демиург* (по образцу платоновского «Тимея»): «ум-*νοῦς* все распределяет и упорядочивает» (*De usu part.*, t. 3, p. 469. 11), «творец-*δημιουργός* ведет все возникающее к наилучшему виду» (470. 11–12), «во всем наш творец имеет в виду единую цель совершенства всех частей, выбор наилучшего» (476. 8–10). В РНР IX, 8 Г. даже пытается доказать существование демиурга с помощью аргумента о целесообразности, проводя аналогию между устройством живых существ и искусственных вещей, что не объяснимо действием слепого случая. Вместе с тем Г. охотно говорит «природа создала» (*ἡ φύσις ἐδημιούργησε*) при описании функции телесных органов (*De usu part.*, 64. 15; 88. 5; 137. 10 и др.; ср. тж. *De elem.* I, 495. 7), разделяет аристотелевский принцип «природа ничего не делает напрасно», но видит в этой концепции «природы-устроительницы» наследие Гиппократов (РНР IX, 8, 23).

Душа, по Г., как совокупность жизненных сил организма связана с состояниями тела. В посвященном этой проблематике соч. «О том, что силы души есть отражение телесного темперамента» (*Ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἰ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἔπονται*) Г., опираясь на учение Платона, говорит о трех частях души, локализации разумной в мозге, чувствующей в сердце и в печени вожделеющей. От ответа на вопрос, бессмертна ли разумная душа, Г. воздерживается (*Quod an. mor.*, t. 4, p. 773, 1–4 К.), но сам считает верным перипатетическое учение в версии Андроника Родосского о душе как «смеси или функции тела» (782. 15–19).

Г. полагал, что знание строения тела, функций его органов, структуры души составляет основу для верного выбора в области моральной философии. Связь между проблематикой физиологии и этики усматривалась Г. в учении об удовольствии и страдании, и Г. посвятил ряд произведений критике эпикурейского гедонизма. Названия утраченных ныне сочинений Г. показывают основное направление его возражений («О том, что о причинах возникновения удовольствия у Эпикура сказано недостаточно», «О гедонистической школе», «О счастливой и блаженной жизни согласно Эпикуру»).

Гален-комментатор. Экзегетический метод у Г. был разработан весьма подробно, и во многих отношениях его можно считать предшественником классических форм неоплатонической экзегезы. Г.-комментатор считает для себя обязательным, помимо разъяснения содержания текста, 1) давать сведения об истории комментариев на корпус Гиппократов, благодаря чему сохранились сведения об этой почти полностью утраченной традиции, 2) обсуждать текстологические проблемы и 3) непосредственно в ходе комментирования давать профессиональную оценку излагаемым сведениям. Своим книгам Г., как правило, предпосылает общее введение в предмет, в котором обсуждает круг вопросов, сходный с вопросами из пропедевтических глав неоплатонических комментариев к Аристотелю (см. *Аристотеля комментаторы*): различие между медицинскими школами, систематическая классификация трактатов, порядок изучения, тема (цель написания) отдельной работы, ее аутентичность, порядок изучения, смысл названия работы, деление ее на части, к какой части философии (или медицины) принадлежит комментируемый трактат.

Комментарии Г. относились к типу построчных (ср. *De libr. pr.* I, 124: «к каждой фразе сочинения»). Сам Г. делит их на две группы: одни из них

были написаны для своих друзей и учеников, как бы для внутреннего круга слушателей, другие – для широкого круга читателей. Цель комментария Г. традиционно понимает как «разъяснение сказанного неясно» (*De diff. resp.*, t. 7, p. 825, 6–7 К.) и отмечает два вида неясности (*ἀσάφεια*): объективную, неясность комментируемого текста, и субъективную, проистекающую от подготовки и понятливости слушателя (*In De fract.*, t. 18, p. 318, 1–322, 2 К.) – ср. David. *In Isag.* 105, 9–28. Текст (Гиппократ), неясный из-за его краткости и сжатости, требует от комментатора более подробного разъяснения самого предмета; текст, неясный в силу сложности вопроса, требует профессиональной подготовки комментатора, который сам должен быть опытным врачом. Для ясности и лучшего понимания комментатору следует пользоваться обычными словами в общепринятом их значении (*De nat. fac.* 1, 9–2, 2). Г. стремится комментировать, исходя из позиции «самого автора» (*ἐξ ἑαυτοῦ σαφηνίσεισθαι*, *De diagn. puls.*, t. 8, p. 958. 6 сл. К., ср.: *In De comate*, – *CMG V 9*, 1, p. 183, 23 сл.).

Наследие Г. было известно и востребовано в последующей традиции (см. Todd 1977; Nutton 1984); уже современник Г. перипатетик Александр Афродисийский, комментатор и многолетний оппонент Г., пишет несколько сочинений с опровержением Г. (в частности, его учения о движении), но вместе с тем в *In Top.* 549, 24 ставит его в один ряд «знаменитостей» вместе с Платоном и Аристотелем. Фемистий и Симпликий цитируют Г. в своих комментариях к «Физике» (*Themist. In Phys.* 114; *Simpl. In Phys.* 708; 718; 1039) и не без иронии высокопарно именуют его «мудрейшим», «всезнающим» и «ученейшим»; Иоанн Филопон считает Г. вполне «заслуживающим доверия» и обсуждает его мнение в *De aet. mund.* 522, 5 слл.; 529, 23 слл.; Элий упоминает сочинения Г. и Прокла для иллюстрации пункта о «неясности», проистекающей от «витиеватости слога, которому нужна узда», и сам Элий, по-видимому, комментировал его «О школах» (*Περὶ αἰρέσεων*) (ср. Elias. *In Isag.* 6, 7–9).

В своих сочинениях Г. представил свод знаний всей античной медицины. С его именем связано становление экспериментального метода; эксперименты, в т. ч. по вивисекции живых животных, проводились Г. с целью опровержения стоических и аристотелевских представлений о физиологии организма, в частности, в ходе таких опытов была опровергнута традиционная точка зрения, согласно которой кровь содержалась исключительно в венах, а в артериях – пневма (потому что при вскрытии трупов артерии оказывались пустыми). Несмотря на опровержение пневматической парадигмы, Г. для объяснения процесса дыхания все же признавал наличие некоей пневмы, соответственно 3 частям души разделяющейся на 3 вида, которая может смешиваться с кровью. Ряд опытов Г. провел также для доказательства того, что центр ощущений и источник двигательных импульсов сосредоточен не в сердце, а в головном и спинном мозге. Вслед за Гиппократом Г. был сторонником гуморальной теории, согласно которой основными составляющими организма человека являются кровь, слизь, желтая и черная желчь, каждая из которых ассоциируется с парой фундаментальных противоположностей (по Аристотелю): горячим, холодным, сухим и влажным. Болезнь определяется как «повреждение естественных функций», она проистекает от избытка или недостатка 4 основных качеств, самих по себе или в сочетании.

Г. придавал большое значение воздухо- и водолечению; отдельный трактат он посвятил рецептам составления лекарственных препаратов, составил несколько травников с описанием лекарственных растений (травники Г. неоднократно переводились на латынь, арабский, сирийский и персидский). Рецепты Г. порой включали в себя до нескольких десятков компонентов, в т. ч. малые дозы ядов; понятие «галеновы препараты» существует в медицине до сих пор и означает препараты, полученные из растительного сырья путем особой технологии (настойки, экстракты и др.).

В последующие эпохи, особенно в Средневековье (как на Востоке, так и на Западе), Г. оставался в медицине непререкаемым авторитетом и представлял тот идеал, о котором у Гиппократе сказано: «врач-философ подобен богу». Написание имени Г. в форме Claudius Galenus не зафиксировано в рукописной традиции и известно не ранее эпохи Возрождения; таким образом было расшифровано буквенное сокращение Cl. (= Clarissimus, знаменитый), эпитет, которым сопровождали его фамильное имя (cognomen) Galenus.

Соч.: *Galenus Opera Omnia*. Rec. C. G. Kühn. Lpz., 1821–1833, repr. Hldh., 1965; *Galenus Pergameni Opera Minora*. Edd. J. Marquardt, I. v. Mueller, G. Helmreich. T. 1–3. Lpz., 1884–1893; *Galenus. De usu partium*. Ed. G. Heimreich. 2 vols. Lpz., 1907–1909; *Galenus De Placitis Hippocratis et Platonis*. Ed. and comm. P. H. De Lacy. 3 vols. B., 1978–1983; *Galenus Institutio logica*. Tr., introd., comm. by J. S. Kieffer. Baltm., 1964; *Galenus. On the natural faculties*. Tr. by A. J. Brock. Camb. (Mass.), 1979; *Galenus Kommentar zu Platons Timaeos*. Hrsg. v. C. J. Larrain. Stuttg., 1992; *Kraus P., Walzer R. Plato Arabus I: Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis quae extant fragmenta*. L., 1951; *Galen. On my own opinions*. Ed., transl. and comm. by V. Nutton. B., 1999. Рус. пер.: *Гален. О назначении частей человеческого тела*. Пер. С. П. Кондратьева, ред. и вступит. ст. В. Н. Терновского и Б. Д. Петрова. М., 1971.

Лит.: *Walzer R. Galen on Jews and Christians*. Oxf., 1949; *Idem. New Light on Galen's Moral Philosophy*, – *CQ* 43, 1/2, 1949, p. 82–96; *Sarton G. Galen of Pergamon*. Kansas, 1954; *Rosenthal F. An Ancient Commentary on the Hippocratic Oath*, – *BullHistMed* 30, 1956, p. 52–87; *Resher N. Galen and syllogism*. Pittsburg, 1966; *De Lacy Ph. Galen's Platonism*, – *AJP* 93, 1972, p. 27–32; *Temkin O. Galenism*. L., 1977; *Edlow R. B. Galen on language and ambiguity: An English translation of De captionibus*. Leiden, 1977; *Todd R. B. Galenic medical ideas in the Greek Aristotelian commentators*, – *SymbO* LII, 1977, p. 117–134; *Nutton V. (ed.). Galen: Problems and Prospects*. L., 1981; *Eadem. Galen in the Eyes of His Contemporaries*, – *BullHistMed* 58, 3, 1984, p. 315–324; *Moraux P. Galien de Pergame*. P., 1985; *Nutton V. Galen's philosophical testament: On my own opinions*, – Wiesner J. (hrsg.). *Aristoteles. Werk und Wirkung*. T. II. Kommentierung. Überlieferung. Nachleben. B., 1987, S. 27–51; *Le opere psicologiche di Galeno*. Atti del terzo Colloquio galenico internazionale di Pavia, 10–12 settembre 1986. A cura di P. Manuli e M. Vegetti. 1988; *Hülser K. Galen und die Logik*, – *ANRW* II, 36, 5, 1992, p. 3523–3554; *Donini P. L. Galeno e la filosofia*, – *Ibid.*, S. 3484–3504; *Hankinson R. J. Galen's Philosophical Eclecticism*, – *Ibid.*, S. 3505–3522; *Idem. Actions and Passions: Galen's Anatomy of the Soul*, – Brunschwig J., Nussbaum M.C. (edd.). *Passions and Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Camb., 1993, p. 184–222; *Mansfeld J. Prolegomena*. Leiden; N. Y., 1994, p. 117–177; *Tieleman T. Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis Books II–III*. Leiden, 1996; *Singer P. N. Levels of Explanation in Galen*, – *CQ* 47, 2, 1997, p. 525–542; *Boudon V. Galien de Pergame*, – *DPhA* III, 2000, p. 440–466; *The Unknown Galen*. Ed. by V. Nutton. L., 2002; *ENTRETIENS* 49. Galien et la Philosophie. Prep. et pres. par J. Barnes et J. Jouanna. Vandv.; Gen., 2003; *Frede M. Galen's Theology*, – *Ibid.*, S. 73–126; *Tieleman T. Galen's Psychology*, – *Ibid.*, S. 131–161; *Jouanna J. La notion de nature chez Galien*, – *Ibid.*, S. 229–262. Полемика с Александром Афродисийским: *Pines S. Omne quod movetur necesse est ab aliquo moveri: A Refutation of Galen by Alexander of Aphrodisias and the Theory of Motion*, – *Isis*

52, 1, 1961, p. 21–54; *Rescher N., Marmura M.* The Refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's Treatise on the Theory of Motion. Islamabad, 1969.

Библ.: *Kollesch J., Nickel D.* Bibliographia Galeniana. Die Beiträge des 20. Jahrhunderts zur Galenforschung, – ANRW II, 37. 2, 1994, p. 1351–1420; 2063–2070; *Garcia Sola M. C.* Bibliografía de Galeno, – *Tempus* 14, 1996, p. 5–44.

М. А. СОЛОПОВА

ГАРПОКРАТИОН (*Ἀρποκράτιων*) из **Аргоса** (2-я пол. 2 в. н. э.), греческий философ, представитель *Афинской школы* среднего платонизма, ученик *Аттика* (Procl. In Tim. I, 305, 6), находившийся также под влиянием неопифагорейцев (школы Нумения и Крония). Согласно «Суде», Г. принадлежали «Комментарий к Платону» (*ὑπόμνημα εἰς Πλάτωνα*) в 24 кн. и «Платоновский лексикон» (*Λέξεις Πλάτωνος*). Фрагменты комментариев Г. к «Алкивиаду I», «Федону», «Государству», «Федру» и «Тимею» собраны Дж. Диллоном. Вслед за Атиком Г. понимал демиургический акт в «Тимее» как творение мира во времени (fr. 13). В духе Нумения Г. учил о трех ступенях универсума (ср. триаду ум–душа–космос), истолковываемых как иерархия богов: 1-й бог – Уран или Крон, 2-й – Зевс или Зен, 3-й – небо или космос; при этом 1-й и 2-й бог замещают собой платоновского *демиурга* (fr. 14 = Procl. In Tim. I, 304 sq. Diehl). Г. признавал бессмертие всех душ – «даже у муравьев и мух» (fr. 10). Телесность, по Г., – источник зла, поэтому для души оказывается злом всякое воплощение (fr. 11, 12). «Комментарий» Г., вероятно, содержал общие положения среднеплатонической доктрины и частные мнения самого Г.; он был использован неоплатониками, в первую очередь Порфирием.

Фрагм.: *Dillon J.* Harpocraton's Commentary on Plato: Fragments of a Middle Platonic Commentary, – *CSCA* 4, 1981, p. 125–146.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ГЕГЕСИЙ (*Ἡγησίας*) (ок. 320–280 до н. э.), представитель *Киренской школы*, за пессимистическую проповедь самоубийства получивший прозвище «Учитель Смерти» (*Πεσιθάνατος*). Известно о единственном сочинении Г. – *Ἀποκρτερῶν* (Cic. Tusc. I 84, 4, ср.: Plut. De amor. prol., 497d5), в которой, согласно названию, рекомендовалось самоубийство путем голодной смерти. Вероятно, Г. был главой некоего постоянного кружка слушателей, которые по его имени назывались «гегесианцами» (*οἱ Ἡγησιακοί*). Диоген Лаэртский дает сводку учения, возникшего в кругу Г. (D. L. II 93–96).

Г. исходил из гедонистического принципа киренаиков о телесном наслаждении (*ἡδονή*) как цели; соответственно, противоположным состоянием была боль (*πόνος*). Полагая главным и безусловным благом наслаждение, Г. учил, что бедность и богатство как таковые, жизнь и смерть, свобода и рабство, честь и бесчестие не имеют к наслаждению прямого отношения: наслаждение богача или наслаждение бедняка одинаковы. Наслаждение – это наше субъективное ощущение (*πάθος*); вне нашего восприятия, по природе приятного нет; как правило, людям тем приятнее вещь, чем она реже встречается, насколько нова она для них, насколько таких вещей много. Эти обстоятельства влияют на испытываемое нами удовольствие, но Г., как и все киренаики, воздерживался от оценки причин, доставляющих состояния удовольствия и страдания, считая их непостижимыми. Для достижения

максимального количества удовольствий не следует гнушаться какими-то из них, но стремиться ко всем, не выбирая.

Киренаики считали благом наслаждение, а счастьем – совокупность всех наслаждений в прошлом, настоящем и будущем. Это положение Г. не принимал: выступая против традиционного этического эвдемонизма, он утверждал, что счастье не просто вторично по отношению к наслаждениям (как их простая совокупность), но что его «вообще не может быть» (D. L. II 94): тело всегда испытывает болезненные ощущения (*παθήματα*), душа разделяет страдания тела и потому «волнуется» (*ταράττεσθαι*), случай препятствует исполнению надежд, – так что счастье на практике недостижимо. Г. отрицал не только счастье, но и ценность благодарности, дружбы, благодеяний, любви к отечеству: все поступки, с ними связанные, совершаются не ради них самих, а ради выгоды, из них проистекающей, а сами по себе они не представляют интереса. Вывод Г.: поскольку чистого наслаждения все равно нет и последовательный гедонизм невозможен, то такая жизнь бессмысленна и поэтому жить не стоит. Свое умозаключение о выборе смерти Г. адресовал к кругу людей мудрых, *σοφοί*, понимающих теоретическое основание вывода, ср. цитату из Г. у Eriph. Panar. III, 507. 20 Holl: «Дурному полезнее жить, а мудрецу – умереть». После лекций Г. некоторые его слушатели, осознав несовместимость идеала с действительностью, и на самом деле принимали решение уйти из жизни, отказавшись от пищи (ср. Plut. De amor. prol., 497d5).

Фрагм.: GIANNANTONI SSR, II, 1990, p. 113–115 (текст); IV, p. 189–193 (прим.). См. лит. к ст. *Киренская школа*.

М. А. СОЛОПОВА

ГЕКАТЕЙ ИЗ АБДЕРЫ (*Ἐκαταῖος ὁ Ἀβδηρίτης*) (ок. 350–290 до н. э.), греч. литератор с философскими интересами, называемый в числе учеников скептика *Пиррона* (D. L. I 69). Жил при дворе Птолемея I. Автор сочинения «О поэзии Гомера и Гесиода», утопического философского сочинения «О гиперборейях», а также «Египетской истории» (*Αἰγυπτιακά*) (написано между 320 и 315/14) – идеализированного описания египетской цивилизации, в котором Г. проводит мысль о превосходстве египетской мудрости по сравнению с греческой, а государства фараонов – над греческим политическим строем. Текст Г. использовал Диодор Сицилийский (I в. до н. э.) в своей «Исторической библиотеке». Предположительно, в сочинении Г., послужившем для Диодора источником (Diod. Sic. I, 7–8), было общее введение, излагавшее учение о возникновении мира и человеческой культуры в целом, при этом сам Г. опирается на Демокрита и его учение о возникновении цивилизации. В разделе, посвященном истории, религии и культуре Египта, Г. утверждал, в частности, что первые люди появились в Египте, который стал колыбелью первой цивилизации (первых городов, религии, законов) и образцом для всех последующих: выходцами из Египта были основаны многочисленные государства, в т. ч. иудейское (Diod. Sic. I, 28–29) и некоторые греческие (Данай и Кадм, основавшие Аргос и Фивы, были в числе изгнанных из Египта чужеземцев).

Это же сочинение цитирует Диоген Лаэртий (D. L. I 10–11) во вводной части своего историко-философского компендия, называя его «О философии египтян» (*Περὶ τῆς τῶν Αἰγυπτίων φιλοσοφίας*). Ссылаясь на Г. и еги-

петского автора 3 в. Манефона, Диоген излагает египетскую философию как учение «о богах и справедливости», согласно которому в начале всего была материя, из которой выделились четыре элемента и потом образовались всевозможные живые существа; космос шарообразен, рожден и смертен; душа переживает свое тело и переселяется в другие; богами египтяне считают Солнце и Луну под именами Осириса и Исиды (ср. Diod. Sic. I 11, 1), а этих божеств символизируют различные животные, и т. п.

Г. традиционно приписывалось также соч. «Об иудеях» (DK II, fr. 15–16), ныне признаваемое неаутентичным, см.: Bar-Kochba B. Pseudo-Hecataeus, «On the Jews». Legitimizing the Jewish Diaspora. Berkeley, 1996.

Фрагм.: DK II, 240–245; FGh III A, n° 264, p. 11–64; III Aa, p. 29–87 (комм.).

Лит.: Reinhardt K. Hekataios von Abdera und Demokrit, – *Hermes* 47, 1912, S. 492–513 (=Idem. Vermachtnis der Antike: Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung. Gött., 1960, S. 114–132); Murray O. Hecataeus of Abdera and Pharaonic Kingship, – *JEA* 55, 1969, p. 143–170; Idem. The Date of Hecataeus' Work on Egypt, – *Ibid.* 59, 1973, p. 163–168; Spoerri W. Hekataios von Abdera, – *RAC* 5, 1988, col. 275–310; Campos Daroca J., *Fuentes Gonzalez P. P.* Hécatee d' Abdère, – *DPhA* III, 2000, p. 505–525; Верлинский А. Л. Первые упоминания о евреях в греческой литературе: иудейская религия у Гекатея и Феофраста, – *Евреи и греки: Диалог через тысячелетия.* СПб., 1999, с. 215–235; Он же. Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006, с. 15–35 («Диодор и Гекатей Абдерский»).

М. А. СОЛОПОВА

ГЕКАТОН (*Ἐκάτων*) **Родосский** (сер. 2 – нач. 1 в. до н. э.), представитель Средней Стои. Учился у Панетия (Cic. De off. III 63) и, возможно, затем у Посидония. Других биографических сведений нет. Известны названия семи довольно обширных – по сведениям Цицерона (De off. III 63; 89–90) и Диогена Лаэртия (VI 4; 32; VII 87; 90; 103; 110; 127; 172 и др.) – соч. Г.: «Об обязанностях», «О благах», «О добродетелях», «О конечных целях», «О страстях», «О парадоксах», «Полезные изречения» (*Χρῆται*); сохранились немногочисленные фрагменты.

Занимался преимущественно этикой и считался крупнейшим (после Панетия и Посидония) авторитетом Средней Стои. В большинстве отношений придерживался школьной догмы в области этики (неоднократно цитируется у Диогена Лаэртия при изложении нормативных тезисов): сама природа ведет нас к добродетели (VII 87), наслаждение – не благо (VII 103), добродетели довольно для счастья (VII 127) и т. д. Вместе с тем Г. (как, возможно, и Панетий) признавал «добродетелями», или «достоинствами» некоторые «безразличные», но позитивные вещи (здоровье, красоту, силу и т. п.): в отличие от «научных и умственных» (*ἐπιστημονικαὶ καὶ θεωρηματικαὶ*) эти последние являются «неумственными» (*ἀθεωρητοὶ*), поскольку не требуют интеллектуально-нравственного «согласия» и могут быть присущи даже людям дурным (D. L. VII 90–91). Т. обр., Г., возможно, допускал введение «безразличного» в сферу целеполагания, чем открывался путь к синтетическому соединению добродетели и счастья.

Г. – авторитетный источник Цицерона в трактате «Об обязанностях» (III 89 сл.; приводятся практические рекомендации Г. в конкретных ситуациях: напр., что лучше выбросить в море в случае бури – дорогой груз или дешевого раба, и т. п.) и *Сенеки* (Ep. 5, 7; 6, 7; 9, 6; De ben. I 3, 9; II 18, 2; III 18, 1 и др.).

Фрагм.: Gomoll 1933, S. 93–113 (fr. 1–27); Fowler H. N. Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta. Bonn, 1885.

Лит.: Gomoll H. Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffswelt und Nachwirkung unter Beigabe seiner Fragmente. Lpz.; Bonn, 1933.

А. А. СТОЛЯРОВ

ГЕНАДЫ (греч. *ἐνάδες* – мн. ч. от *ἐνάς*), единицы или боги, отождествляемые в позднем неоплатонизме с элементами первого сверхсущего множества, располагающегося между *Единым* и умопостигаемым бытием.

В наиболее полном и систематическом виде теория генад изложена у Прокла в «Началах теологии» (Inst. th. 6, 113–165) и «Платоновской теологии» (Th. Pl. III). Согласно приведенному там определению, генады суть элементы «первого объединения» (*τὸ πρῶτως ἡνωμένον*) (Inst. th. 6), т. е. такого множества, которое не допускает разложения на новые множества. Не будь генад, любое множество продолжало бы делиться до бесконечности и как таковое просто не существовало бы. Необходимость введения класса генад обосновывается еще и тем, что «всякое исхождение совершается через подобие вторичного первичному» (Inst. th. 29). В соответствии с этим правилом любая бестелесная причина в ходе эманации должна воспроизводить сама себя, но только в более раздробленном и множественном виде: Ум порождает множество умов, Душа – множество душ, и т. д. Чтобы не исключать из этого правила высшую причину, необходимо признать, что и само Единое порождает родственное себе множество вещей, обладающих единством не предикативно, а по сущности, а это и есть множество единиц, или генад. По мнению Э. Р. Доддса, генады были введены в метафизическую систему позднего неоплатонизма как средний термин между абсолютным Единым и множествами высших порядков, чтобы тем самым заполнить зияющую пропасть, оставленную Платином между трансцендентным первоначалом и реальностью (Dodds 1963, p. 259). В отличие от Единого, которое есть только оно само и ничто иное, генады существуют в соотношении с чем-то иным себе. Они суть особые, более частные виды единства – свойственные бытию, жизни, уму, целому, части и т. д. Такое добавление отличительного признака к некоторой сущности Прокл называет «приобщением», поэтому генады у него суть «приобщимые» (*μεβεκτάι*) сущности, тогда как само по себе Единое – «неприобщимо» (*ἀμβεκτος*). Тем не менее приобщимость генад не мешает им существовать отдельно от причастных им вещей, образуя особый уровень реальности. Поэтому, чтобы отличить, напр., генаду бытия от имманентного бытию единства, Прокл называет первую «самосовершенной ипостасью» (*αὐτοτελῆς ὑπόστασις*), а второе – ее «отблеском» (*ἐλλαμψις*).

Общими свойствами генад являются: единство, благодать, сверхбытийность и промыслительное действие (Inst. th. 115). Поскольку благодать – существо божественности, то все генады – боги, мифологически трактуемые как традиционные боги языческих религий. Будучи благими по сущности, генады приводят к благу и свои следствия, тем самым осуществляя в них свой промысел. И хотя многие нижестоящие причины обладают схожим действием, первоначально промысел присущ именно генадам, т. к., согласно прокловской этимологии, промысел есть энергия, предшествующая мышлению (*πρόνοια* – *ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια*), генады же – раньше ума и мыш-

ления. Поскольку генады превышают ум, они не доступны ни одной из познавательных способностей: ни мышлению, ни рассуждению, ни мнению. Однако все приобщимое несет на себе печать того, что к нему приобщается, поэтому генады все же могут быть отчасти познаны на основании своих следствий, отличаясь этим от самого по себе Единого, остающегося всецело непознаваемым. Следствия позволяют установить собственные признаки генад (*ιδιότητες*), характеризующие каждую из них в отдельности, потому что различия среди следствий отражают различия, первично данные среди причин. В зависимости от того, какого рода сущее им причастно, генады делятся на 6 основных «устроений» (*διάκοσμοι*): умопостигаемое, умопостигаемо-мыслящее, мыслящее, надкосмическое, околокосмическое и внутрикосмическое. Внутри «устроений» выделяются еще 8 чинов (*τάξεις*) генад в зависимости от того, какими благами они наделяют свои следствия: «отеческий» и «демиургический», «порождающий» и «жизнеродящий», «усовершенствующий» и «возвышающий», «сторожевой» и «очистительный» (Th. Pl. III, 20–26). Всего же генад существует столько, сколько и видов сущего (Inst. th. 135).

Прокл не был автором учения о генадах. Согласно его собственному свидетельству, данное учение разделял уже *Сириан* (In Parm. 1061, 31–1064, 12). Последний предложил рассматривать предикаты, приписываемые Единому во 2-й гипотезе платоновского «Парменида» – сущее, целое, бесконечное множество, число, части, фигура и т. д. – как символические обозначения соответствующих чинов или устроений генад. Так, в начале 2-й гипотезы соотнося «единое» с «бытием» и говоря, что вместе они образуют единое-сущее (*ἕν-ὄν*), Платон утверждает, что эти два понятия не тождественны. А раз единое и бытие, с одной стороны, отличны друг от друга, а с другой, образуют вместе существующее единое, являясь как бы его частями, то ясно, что входящее в состав единого-сущего «единое» не является ни Единым самим по себе, которое никак не соотносено с бытием, ни имманентным бытию единством. Отсюда Сириан делает вывод, что единое 2-й гипотезы есть не что иное, как самосовершенная приобщимая генада бытия. И так же, как приписываемый единому предикат «сущее» указывает на генаду бытия, так предикат «целое» указывает на генаду целого; «часть» – на генаду части и т. д. Всего же Прокл и его учитель выделяют во 2-й гипотезе 14 основных предикатов единого-сущего, соответствующих 14 различным «устроениям» и «порядкам» божественных генад от умопостигаемых до внутрикосмических (Th. Pl. I, р. LXVIII–LXIX). По мнению А. Саффра и Л. Г. Вестеринка, именно Сириан разработал теорию генад в ее классическом виде, тогда как в предшествующей традиции термин «генады» чаще всего соотносился с платоновскими идеями-числами (Th. Pl. III, р. IX–X).

С другой стороны, Дж. Диллон выдвинул предположение, что автором этого учения может быть Ямвлих (Dillon 1972), и указал в подтверждение на несколько фрагментов из проклового «Комментария к *Пармениду*», согласно которым Ямвлих считал, что 1-я гипотеза «Парменида» повествует «не только о Едином, но и обо всех божественных генадах» (In Parm. 1055, 2). По мнению Диллона, если Ямвлих действительно помещал генады в 1-ю гипотезу, то он должен был считать их сверхсущими. Следовательно, в его системе они образовывали такой же промежуточный уровень между Единым и умопостигаемым бытием, как и в классической теории ге-

над Сириана и Прокла. Хотя гипотеза Диллона и была оспорена Саффрэ и Вестеринком, в настоящее время большинство ученых признают ее верной (Bechtle 1999). Неожиданным подтверждением гипотезы стали открытые Домиником О'Марой (О'Meara 1989) фрагменты ямвлиховского «Свода пифагорейских учений», где упоминаются обособленные ото всего бытия божественные числа, в которых исследователи склонны видеть сверхсущие генады. Впрочем, вопрос об авторстве теории генад и ее возможной эволюции все еще нельзя считать окончательно решенным.

Лит.: *Proclus*. Théologie platonicienne. Ed. D. Saffrey and L. G. Westerink. Vol. I. P., 1968, p. LXV–LXXXIX. Vol. III, 1978, p. IX–LXXVII; *Dillon J.* Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads, – *Phronesis* 17, 2, 1972; *Lloyd A. C.* Procession and Division in Proclus, – *Soul and the Structure of Being in late Neoplatonism*. Ed. H. Blumenthal and A. Lloyd. Liverpool, 1983, p. 19–45; *O'Meara D.* Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxf., 1989, p. 223–229 (Appendix I); *Lloyd A. C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxf., 1990; *Dillon J.* Iamblichus and Henads again, – *The Divine Iamblichus*. Ed. H. J. Blumenthal, E. G. Clark. L., 1993, p. 48–54; *Halfwassen J.* Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipientheorie Jamblichs, – *RhM* 139, 1996, p. 52–83; *Bechtle G.* Göttliche Henaden und platonischer «Parmenides», – *RhM* 142, Heft 3–4, 1999, S. 358–391.

С. В. МЕСЯЦ

ГЕРАКЛИД ЛЕМБ (*Ἡρακλείδης ὁ Λέμβος*) (сер. 2 в. до н. э.), доксограф, историк, политический деятель, составитель сокращенных изложений (эпитом) историко-философских сочинений. Жил в Александрии во времена Птолемея VI Филометора и Антиоха IV Епифана. Родом или из Каллатии на Черном море, или Александрии (Диокл Магнесийский ap. D. L. V 94), или Оксирина в Египте (Suda, H 462. 1). О достаточно высоком придворном статусе Г. говорит тот факт, что его секретарем был известный историк и географ Агафархид Книдский, близкий перипатетической традиции (FrGrH II, n° 26, T 2). Согласно Диогену Лаэртию, «Лемб» – прозвище, полученное Г. после составления некоего *Λεμβευτικὸς Λόγος* («Челночного слова»), иных сведений о котором не имеется. Возможно, прозвище «Лемб» следует понимать как характеристику его личностных качеств (cp. Athen. VI 41, 23, цит. из поэта Анаксандрида).

Г. был автором нескольких историко-философских сводок. Известно о его «Эпитоме» – компиляции «Жизней [философов]» Сатира и «Преимств» Сотииона. Вероятно, «Эпитома» была использована *Диогеном Лаэртием* в ряде биографий (Фалес, Сократ, Платон, Деметрий Фалерский, Пифагор, Эмпедокл, Зенон Элейский, Эпикур и др.). Также Г. сделал сокращенное изложение историко-философского соч. *Гермиппа из Смирны* «о законодателях, семи мудрецах и Пифагоре», от которого сохранились конец первой книги и начало второй (РОху. xi 1367, впервые опубл. в 1915).

В конце многих изданий аристотелевской «Афинской политики» в качестве приложения печатается текст под названием «Сокращение согласно Гераклиду» (*Ἡρακλείδους Ἐπιτομή*, или по другой, более авторитетной рукописи: *Ἐκ τῶν Ἡρακλείδου περὶ πολιτείων*), который фактически представляет собой выдержки из «Афинской политики». Текст Г. интересен главным образом тем, что в нем излагается утраченное начало трактата Аристотеля. В остальном научная ценность этого произведения невелика, что, однако, не лишает его достоинств, привлекательных для познавательного чтения

на досуге. Г. избирает для своего сокращенного переложения занимательные анекдоты, случаи необычных смертей, переименований городов и т. п. события, охотно приводит изречения Дельфийского оракула по разным случаям. В итоге его произведение более похоже на парадоксографический трактат в духе модного в его время Гермиппа.

Г. был также автором «Истории» не менее чем в 37 кн. Пять сохранившихся отрывков из нее свидетельствуют о верности Г. избранному методу поиска и отбора занимательного материала (у Афинейя цитируется фрагмент из 37-й кн., посвященный основанию Алексархом, братом Кассандра, города Уранополя и его языковой реформе). Возможно, сокращенные изложения историко-философских сочинений были выполнены Г. в качестве подготовки к написанию своей монументальной «Истории».

Г. – типичная фигура литератора-эрудита при дворе эллинистического монарха, другой пример успешной деятельности подобного рода через столетие после него явит собой *Николай из Дамаска*.

Соч.: *Heraclidis Lembi Excerpta Politiarum*. Ed. M. R. Dilts. Durham, 1971, p. 14–40; FrHistGr II, 1848, p. 197–224; *Rose V. Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*. Lpz., 1886, p. 260, 370–386 (F. 611); фрагменты: FrHistGr III, 1870, p. 167–171.

Лит.: *Holzinger C. v. Aristoteles' athenische Politie und die Heraclidischen Excerpte*, – *Philol* 50, 1891, S. 436–446; *Bloch H. Herakleides Lembos and His Epitome of Aristotle's Politeiai*, – *ТАРА* 71, 1940, p. 27–39.

М. А. СОЛОПОВА

ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ (*Ἡρακλείδης ὁ Ποντικός*) (ок. 390 – ок. 315 до н. э.), философ-платоник, член Древней Академии.

Жизнь. Родился в г. Гераклея на малоазийском побережье Понта Эвксинского (Черного моря) в семье Евтифрона, одной из наиболее известных в городе, восходившей к роду основателей колонии Дамидов (fr. 2 Wehrli = Suda H 461). Возможно, Г. приехал в Афины во время 2-й сицилийской поездки Платона (367–366), как и Аристотель. В отсутствие Платона видное место в Академии занимал Спевсипп (возможно, исполнял функции схоларха), – во всяком случае, по сообщению Сотиона, Г. «сначала предался Спевсиппу, был слушателем пифагорейцев» (очевидно, имеется в виду увлечение Спевсиппа пифагореизмом). Вскоре Г. становится одним из ведущих членов Академии: по поручению Платона отправляется в Колофон, чтобы собрать стихи Антимаха (fr. 6. = Procl. In Tim. 28c); на время 3-й сицилийской поездки Платона (361–360) назначается схолархом (fr. 2). В отличие от Аристотеля и Ксенократа Г. остается в Академии и после смерти Платона. В 339, после смерти Спевсиппа, он принимает участие в выборах на должность схоларха, однако с перевесом в несколько голосов уступает *Ксенократу* (fr. 9 = IANerc., col. VI) и возвращается в Гераклею, где, возможно, основывает свою школу и занимает значимый государственный или жреческий пост.

В античных биографических источниках имеются указания на интерес Г. к аристотелизму. По Сотиону, Г. был «ревнителем Платона и слушал Аристотеля» (fr. 3 = D. L. V 86) – вероятнее всего, имелся в виду его интерес к лекциям Аристотеля в Академии. Однако Диоген Лаэртий вслед за Сотионом помещает жизнеописание Г. среди биографий перипатетиков, ряд современных исследователей на этом основании также характеризует Г. как перипатетика, что противоречит остальной античной традиции, от-

носящей Г. к платоникам. Фрагменты Г. впервые издал Ф. Верли, включив их, хотя и с определенными оговорками, в собрание текстов перипатетиков «Die Schule des Aristoteles».

Сочинения. Г. оставил обширное письменное наследие, однако ни одно из его сочинений до нас не дошло. Единственный и далеко не полный (47 наименований) каталог работ Г. сохранился у Диогена Лаэртия (D. L. V 86–88). Как показывает анализ названий упомянутых в нем трактатов и диалогов, тематически творчество Г. соответствует сложившемуся в Академии канону. У Г. были работы по диалектике: «О видах» (*Περὶ εἰδῶν*), «Решения» (*Λύσεις*), «Предпосылки» (*Ἀξιῶμα*), «О Благ» (ср. Simpl. In Phys. 453, 28–30, Г. вместе с прочими членами Академии слушал знаменитую лекцию Платона «О Благ»); риторике: «Занятия риторикой, или Протагор», «Решение трудностей эристики» и др.; полемические и экзегетические сочинения: «Против учения Зенона», «Против Демокрита», «Против Дионисия», «Против учения Метрона», «Толкования Гераклита», «О пифагорейцах»; сочинения по математике (ср. D. L. V 89. 3, возможно, «К теоремам») и музыке. Физике и космологии были посвящены «О природе» (fr. 118–123), «Физические затруднения» (*Φυσικῶς ἀπορούμενα*), «Об эйдологах», «Решения», «О небесных явлениях» (*Περὶ τῶν ἐν οὐρανῶ*). Типичной для Академии можно считать разработку учения о душе: «О душе», «О душе в частности», «О том, что в Аиде», «Об уме», «О бездыханной». Большая часть написанного Г. была посвящена этике и политике Г.: «О счастье», «Об образах жизни», «О благочестии», «О справедливости», «Об умеренности», «О мужестве», «О добродетели», «Об удовольствии», «О любви, или Клиний», «О власти», «Законы и то, что к ним относится», «О власти» (*Περὶ τῆς ἀρχῆς*) и др. В каталоге Диогена упомянуты также работы Г. по литературоведению: «Решения гомеровских вопросов», «О поэзии и поэтах», «О возрасте Гомера и Гесиода», «Об Архилохе и Гомере», «О некоторых особенностях Еврипида и Софокла», «О трех трагиках» (последние четыре – трактаты, в которых Г. впервые был применен сравнительный метод).

Г. отличал интерес к разного рода изобретениям и открытиям, свод которых содержался в сочинении со стандартным названием «Об открытиях» (*Περὶ εὐρημάτων*) (возможно, именно в нем Пифагор был назван изобретателем философии), а также к удивительным историям («О прорицателях»), мифологическим сюжетам и их толкованиям, этнографическим и географическим подробностям, которыми, судя по сохранившимся фрагментам, изобиловали сочинения Г. Его диалоги с занимательным сюжетом, в которых изображались известные люди прошлого, в т. ч. философы (Пифагор, Гераклит, Эмпедокл, Абарис и др.), внесли определенный вклад в развитие жанра философского диалога; Цицерон говорил об особом «гераклидовском» методе их составления (fr. 27 a–f). Произведения Г. свидетельствовали о литературной одаренности их автора, «слог его отличался красотой и вдохновением и доставлял большое удовольствие читателям» (D. L. V 89).

Философские взгляды Г. складывались в ходе внутриакадемических дискуссий. Между тем сам Г. не имел интереса к абстрактной метафизической проблематике, о чем свидетельствуют уже названия его сочинений. Он не принимает ни учения Платона об идеях (Plut. Adv. Colot. 1114f–1115a), ни учений Спевсиппа и Ксенократа, наделявших математические предметы особым онтологическим статусом. В контексте академической

философии такая позиция Г. означает признание чувственно воспринимаемого мира – телесного космоса – в качестве единственного истинного бытия, что сближает его взгляды со взглядами Филиппа Опунтского, Евдокса, Аристотеля, Теофраста. Как и для них, для Г. объектом изучения становится прежде всего физический мир во всем его многообразии, при этом платоновский «Тимей» прочитывается как ключ к его пониманию.

Космология и теология. Космологию Г. можно оценить как достаточно оригинальный синтез орфико-пифагорейских и демокритовских идей, в основе которого лежит тезис о бесконечности космоса (Вселенной) (fr. 112 = Stob. I 21, За. 4–5). Обоснованием идеи актуальной бесконечности божественного космоса, принципиально отличающей космологию Г. от платоновского учения о единственном, конечном и сферичном космосе (Plat. Tim. 31ab; ср.: 55с), становится учение о бесконечном множестве космосов. По мнению Г., «каждая звезда есть целый космос, содержащий землю, окруженную воздухом (*ἀέρα*), в беспредельном эфире (*ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι*)» (fr. 113a = Aët. II 13, 15, p. 343 Diels; ср.: fr. 113bc). И тогда каждая звезда должна иметь уже собственную сферу фиксированных звезд, и так до бесконечности. Возможно, именно Г. имели в виду как Платон, критикуя в «Тимее» учение о бесчисленных мирах, так и Аристотель, обосновывая невозможность актуальной пространственной бесконечности в «Физике». Кроме того, следуя пифагорейской традиции, Г. признает, что Луна – это «земля, окруженная туманом (*δμίχλη*)» (fr. 114a = Aët. II 25, 13, p. 356; ср.: fr. 114b, c), и утверждает, что она населена людьми (fr. 115 = D. L. VIII 72). Кометы трактуются им как освещенные облака, находящиеся на очень большой высоте (fr. 116 = Aët. III 2, 5, p. 366).

Как и для Филиппа Опунтского, для Г. космология выступает в качестве астральной религии, согласно которой небесные тела (планеты, Земля, небо и сам Космос) обожествляются (fr. 111 = Cic. Nat. D. I 13, 34). Трехчастная, как у Ксенократа, астрально-планетарная структура, по Г., выглядит следующим образом: Зевс правит в высшей области неподвижных звезд, Посейдон – в средней области – на небесах, на нижнем уровне – Плутон, или Аид (fr. 95 = Olymp. In Phaed. 131 d; ср.: fr. 94). По-видимому, Г., как и Платону, удается смешивать миф и логос: используя мифологические сюжеты, затрагивать сложные космологические проблемы, выдвигать интересные гипотезы. Одна из таких гипотез – объяснение видимого суточного вращения небесного свода вращением Земли вокруг своей оси (fr. 104–110). Независимо от того, что инспирировало эту идею, влияние пифагорейской традиции (ср. fr. 104 = Eus. Pr. Ev. XV 58, 3; Aët. III 13, 3 p. 378: «Гераклид Понтийский и пифагореец Экфант утверждают, что земля вращается, однако не перемещаясь с места на место, но вращаясь на одном месте, как колесо на воле, с запада на восток вокруг своего центра») или дискуссии среди академиков (Arist. De Cael. 293b30 sq.), предлагавших различные интерпретации неясного места из «Тимея» (Tim. 40b), – Г., вероятно, развивает эту концепцию наиболее последовательно.

Другая догадка Г. связана с осознанием одного из недостатков гомоцентрических моделей космоса, распространенных в Академии (Евдокс, Каллипп, Аристотель), которые не объясняли наблюдаемое изменение яркости планет (особенно Венеры и Марса) при их движении по небесному своду. В качестве объяснения Г. предложил гипотезу о вращении Венеры и, вероят-

но, Меркурия вокруг Солнца (fr. 109 = Calc. In Tim. 110). С этой догадкой непосредственно связана гипотеза о вращении Земли вокруг Солнца (fr. 110 = Geminus ap. Simpl. In Phys. II 2), объясняющая аномалии в движении Солнца. Если согласиться, что эти гипотезы действительно были выдвинуты Г., то он оказывается непосредственным предшественником Аристарха Самосского, создателя первой гелиоцентрической модели Солнечной системы.

Физика. Для описания природы бесконечного космоса Г. обращается к *атомизму* различные модификации которого получают распространение в Академии (у самого Платона, Ксенократа и др.). Подвергнув анализу и критике учение Демокрита в сочинениях «Против Демокрита», «Толкования против Демокрита» и др., Г. разрабатывает собственную атомистическую концепцию и оригинальную терминологию. Началами всех вещей он называет *δύκοι* (массы или частицы) и предлагает для их характеристики редкий эпитет – *ἄναρμοι*, букв. «несвязанный», «без внешних связей» (fr. 119 a–b), вероятно, желая подчеркнуть этим особый механизм взаимосвязи первичных самодостаточных элементов, отличный от механического сцепления. Можно предположить, что *ἄναρμοι δύκοι* Г. понимал как самодостаточные и в этом смысле неделимые первоначала, обуславливающие качественное многообразие мира. Подвергаясь воздействию (fr. 120 = Sext. Adv. math. X 318), они сохраняли неизменным собственный статус – качество первичного огня, воздуха, воды и т. д. Кроме того, Г. допускал мельчайшие неделимые бескачественные частицы (*θραύσματα*, fr. 121 = Stob. I 14, 1k. 9 (Aët. I 13, 4 p. 12 Diels), определенным образом структурировавшие «массы» и определявшие единство качественно многообразного космоса. Разработанная Г. атомистическая концепция оказала влияние на физические изыскания перипатетика *Стратона Лампсакского* и *Асклепиада Вифинского*, римского врача 1 в. до н. э.

Психология. Последовательная реализация атомистического учения, утверждавшего универсальность первоначал, означала, что природа души не может быть принципиально отличной от природы космоса в целом. В соответствии с этим, в отличие от Платона, Г. понимает душу как «простое тело» (*ἀπλοὴν σῶμα*), эфирное или небесное (fr. 99 = Jo. Philop. In De an. I, прооет., р. 9 Heib.); по мнению Г., родственная небу, душа «похожа на сияние», или «сияющая» (*φωτοειδῆ* – fr. 98 a–d). Признание тождественности природы души и неба позволяет Г. обосновать вечность души и ее способность существовать самостоятельно. Человеческое тело понимается лишь как временное пристанище души, настоящий дом которой – Небо. В частности, Г. полагает, что пока души ожидают своего падения на землю, они держатся в пределах Млечного Пути (fr. 97). Уверенный, что при определенных обстоятельствах (напр., вызванных болезнями) душа может временно покидать тело человека, Г. проявляет особый интерес к подобному рода удивительным историям, свидетельствующим об уникальных способностях души, собирает их и литературно обрабатывает.

Процесс познания Г. понимает как реализацию принципа «подобное познается подобным». Следуя традиции, для объяснения механизма чувственного восприятия Г. использует теорию истечения образов (*εἶδωλα*) Эмпедокла–Демокрита, согласно которой «отдельные ощущения обусловлены соразмерностью пор, причем к каждому органу чувств подходит соответствующий род чувственно воспринимаемых объектов» (fr. 122 a–b). Можно предположить, что по аналогии Г. рассуждает и о постижении ис-

тины: истинной природе души открывается вследствие их соразмерности истинная природа космоса. В частности, вымышленный герой сочинения Г. «О том, что в Аиде» Эмпедотим (как предположил Верли, это имя составлено из двух: Эмпедокл и Гермотим из Клазомен, оба известные своими предсказаниями) видит в полуденном свете «полную истину относительно душ» (fr. 93 = Procl. In Remp. II, 119, 18 Kroll.). Если для Платона свет выступает лишь как условие чувственного восприятия (Plat. Tim. 45 b–c), то для Г., понимающего свет в качестве материи души и космоса, он обуславливает непосредственное созерцание истины.

Учение Г., сохранившееся в столь немногочисленных фрагментах, представляет его широко образованным, ярким и оригинальным мыслителем, предвосхитившим последующее развитие платонизма на пути сближения академической и перипатетической традиций.

Фрагм.: WEHRLI, *Die Schule VII. Herakleides Pontikos*, 1969²; *Gottschalk H. B. Heraclides of Pontus*. Oxf., 1980; *Haslam M. W. Heraclides Ponticus*, – CPF I. 1*, 1992, p. 199–214.

Лит.: *Corssen P. Der Abaris des Heraklides Ponticus*, – *RhM* 67, 1912, S. 20–57; *Pannekoek A. The Astronomical System of Herakleides*. Amst., 1952; *Lonie I. M. The ἀναρτοι ἔγχοι of Heraclides Ponticus*, – *Phronesis* 9, 1964, p. 156–164; *Idem. Medical theory in Heraclides of Pontus*, – *Mnemosyne* 18, 1965, p. 126–143; *Wehrli F. Heraclides Ponticus*, – RE, Suppl. XI, 1968, col. 675–686; *Evans P. The astronomy of Heraclides Ponticus*, – *CQ* 20, 1970, p. 102–111; *Neugebauer O. On the alleged heliocentric theory of Venus by Heraclides Ponticus*, – *AJP* 93, 1972, p. 600–601; *Brinkmann K. Platons Philebos und Herakleides Pontikos Dialog Περὶ ἡδονῆς*, – *Hermes* 100, 1972, S. 523–530; *Van der Waerden B. L. On the motion of the planets according to Heraclides of Pontus*, – *AIHS* 28 (103), 1978, p. 167–182; *Eucken C. Zur Frage einer Molekulartheorie bei Herakleides und Asclepiades*, – *MusHelv* 40, 1983, S. 119–122; *Eastwood B. S. Heraclides and Hliocentrism: Texts, diagrams, and interpretations*, – *JHA* 23, 1992, p. 249–260; *Reiche H. A. T. Heraclides Three Soul-Gates: Plato Revised*, – *TAPA* 123, 1993, p. 161–180; *Schneider J. P. Héraclide le Pontique*, – *DPhA* III, 2000, p. 565–567.

И. Н. МОЧАЛОВА

ГЕРАКЛИТ (Ἡράκλειτος) из Эфеса (ок. 540 – ок. 480 до н. э., согласно Аполлодору), древнегреческий философ-пантеист, предвосхитивший некоторые черты диалектического мышления; политический и религиозно-этический мыслитель пророческо-реформаторского склада. Имел наследственный титул базилевса (царя-жреца), от которого отрекся в пользу брата. Автор единственного сочинения (в одной книге из трех глав: «О Вселенной, о государстве, о богословии»), по преданию посвященного в храм Артемиды Эфесской; сохранилось более 100 фрагментов-цитат. Книга Г. написана метафорическим языком, с намеренной многозначностью, притчами, аллегориями и загадками (отсюда прозвище «Темный» и трудности интерпретации). Перипатетическая доксография, буквально понимая метафорику Г., односторонне интерпретировала его как «физика», но, по свидетельству грамматика Диодота (ар. D. L. IX 15), соч. Г. – не «о природе», а «о государстве». В известном смысле Г. был первым греческим утопистом, предвосхитившим тему «Государства» Платона и написавшим об идеальном переустройстве общества, религии и морали на основании естественного закона, начиная с радикальной реформы человеческого языка и мышления. Своеобразие мировоззренческой и философской позиции Г. в том, что он выступает как против мифопоэтической традиции (Гомер, Гесиод), так и против рационализма Ионийского просвещения (Ксенофан,

Гекатей Милетский). Фундаментальная оппозиция, вокруг которой вращается мысль Г., – «одно» и «многое» (или «все»). В онтологии, космологии, теологии, политике и этике Г. утверждает примат «одного» над «многим»: истинно и реально только одно, оно тождественно с субстратом «этого космоса», оно есть единственный истинный бог, оно обнаруживает себя в «естественном» законе (парадигматическом для всех человеческих законов), оно же есть высшая этическая ценность (т. к. цель философствования – обожение); соответственно, феноменальный мир «многого» увязывается с многобожием, демократией (правлением «многих»), гедонизмом (любовь к чувственному множеству) и отрицается Г. как неподлинный и лишенный ценности. Формально монизм Г. сходен с элейским, но метод диаметрально противоположен. Если рационалист Парменид доказывает тезис о единстве путем логической дедукции, то Г. делает то же самое, декларируя чистый сенсуализм («что можно видеть, слышать, узнать, то я предпочитаю» – фр. 5 Marcovich/ DK22 B 55), разбивая весь феноменальный мир на пары противоположностей и показывая «тождество» каждой из них (значительная часть фрагментов Г. – конкретные примеры такого совпадения противоположностей). «Единство противоположностей» у Г. – не «соединенность» или «связность» (которая предполагала бы их раздельную индивидуальность, отрицаемую Г.), но «полное совпадение», абсолютное «тождество» (*ταὐτόν*) вплоть до неразличимости. Объективное («по природе») «одно» эмпирически обнаруживается как «два». Т. обр., именно насквозь антитетическая структура «явлений» свидетельствует о нерасторжимой «гармонии» и абсолютном единстве «скрытой природы» (= космического бога). Сокровенные «мир» и «гармония» обнаруживаются как явленные «война» и «раздор» (фр. 28/80). Но люди «не понимают, что враждебное ладит с собой: перевернутая гармония, как лука и лиры» (фр. 27/51). Два атрибута Аполлона (которого Г. считает своим философским наставником – фр. 14/93) совпадают в схематической А (α)-образной фигуре лука (символ войны), который при «перевертывании» оказывается лирой (символом мира).

Эпистемология Г. связана с его философией имени и основана на метафорической модели «мир как речь» (логос), типологически близкой к древнеиндийскому понятию «брахман» (сначала «священная речь», затем – онтологический абсолют) и идее «Книги природы» в средневековой и ренессансной философии. Метафорическое выражение «эта-вот речь» (логос, фр. 1/1) отсылает к «тому, что у нас перед глазами», к видимой «речи» природы, к физическому космосу, непосредственно воспринимаемому чувствами. Книгу (речь) природы нельзя прочитать (услышать), не зная языка, на котором она написана (фр. 13/107); отдельные вещи суть «слова» этой речи. Поскольку греческое письмо было сплошным (без словоразделения), философия оказывается искусством правильного чтения (интерпретации) и деления чувственного текста на «слова-и-вещи»: «...я разделяю их согласно природе и высказываю как они есть» (фр. 1/1). Задача философа – вычленять из потока сенсорных данных каждую пару противоположностей, «схватывая» их «вместе», в одном слове-понятии. Люди же разделили «этот логос» не «по природе», в результате все слова человеческого языка – лишь бессмысленные «слоги» природных имен, а весь человеческий язык (и мышление) подобен бессвязному бормотанию спящего или глоссолалии сумасшедшего. Мир как логос, прочитанный (услышанный) правильно, есть

«одно», прочитанный неправильно – «многое». «Выслушав не мою, но эту- вот речь, должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» (фр. 26/50). Человечество живет в неверно дешифрованном мире мнения-док- сы: «большинство не воспринимает вещи такими, какими встречает их (в опыте)... но воображает» (фр. 3/17). Люди «сталкиваются» с реальностью лицом к лицу, но не видят ее, т. к. погружены в «собственное сознание» (*ιδίη φρόνησις*), они «присутствуя, отсутствуют» (фр. 2/34) и видят только собственные сны. Ученые накапливают эмпирические факты, не понимая, что только умножают свое невежество: познание «явлений» подобно ловле вшей – чем больше «увидел и схватил», тем меньше осталось (фр. 21/56). «Бытие любит прятаться» (фр. 8/123): чтобы найти золотую крупицу исти- ны, надо перекопать гору пустой породы «явлений» (фр. 10/22). Но тот, кто проделает этот титанический труд и элиминирует весь феноменальный мир целиком, придет к исходной точке и встретится с самим собой: «я искал са- мого себя» (фр. 15/101). Онтологически абсолют тождествен субъекту по- знания (ср. тождество брахмана и атмана в адвайта-веданте). По устранении конвенциональной множественности «этот-вот космос» предстает здравому уму как «вечно живущий огонь, мерно вспыхивающий, мерно угасающий», он «не создан никем из (традиционных) богов, никем из людей, но был, есть и будет» (фр. 51/30). «Огонь» – метафора сакрального типа, обозначающая «чистую сущность» или «невоспринимаемый субстрат», к которому «приме- шиваются» чувственные благовония («день – ночь», «зима – лето» и т. д. – фр. 77/67), воскуряемые на алтаре космоса в Храме природы. Смертные воспри- нимают только благовония (т. е. «явления») и ошибочно дают им «имена» – «по запаху каждого», тогда как единственная реальная основа («природа») всех этих имен – «огонь». «Огонь» Г. обладает жизнью (фр. 51/30), сознани- ем (*φρόνισμον*), провиденциальной волей (ср. фр. 85/41) и «правит Вселенной» под именем «Перун» (фр. 79/64), т. е. отождествляется с Зевсом. Он – носи- тель космического правосудия (Дике) и грозный Судия, карающий грешни- ков в конце времен (фр. 82/66). Греческое слово *πῦρ*, означающее не столько «огонь» в смысле «видимого пламени», сколько «пыл, жар» (ср. древнеин- дийское понятие «тапас»), у Г. приобретает значение огненной энергии, кос- мического духа, поскольку противопоставляется плотскому, телесному бы- тию как его потенциал (фр. 54/90). «Угасание» огня в начале космического цикла (своего рода кенозис) приводит к его воплощению в чувственно-ося- заемое тело расчлененного космоса, состоящего из 4 элементов (фр. 53/31). Наступает эпоха «нужды» и страданий космического бога, растратившего себя на подлунные элементы (воздух, воду, землю). Золото отдано под залог имущества (фр. 54/90), но по истечении долгового срока золото получает- ся назад, а залог (имущество) отдается: огненный дух развоплощается и на- слаждается «Избытком». Эта циклическая пульсация Вселенной бесконеч- на и фатально неизбежна. В космогонии Г. отчетливо видны следы мифа о страстях умирающего и воскресающего божества. Отсюда его «трагический пессимизм»: мы живем в эпоху дегенерации бытия, но будущее человечества еще страшнее настоящего (ср. легенду о Г. как «плачущем философе»).

Человек, как и космос, состоит из света и ночи (духа и тела), поперемен- ное преобладание которых друг над другом («вспыхивание и угасание») вы- зывает чередование бодрствования и сна, жизни и смерти: умирая, человек «пробуждается» от смерти плотского существования (фр. 48/26). Подлунный

мир, в котором мы живем, – загробное царство (Аид), а тело – могила души (фр. 49/21, 50/15, 72/98). «Души» вовлечены в космический круговорот элементов, из которого исключен только огонь (фр. 66/36). Поэтому, чтобы вырваться из круга перерождений и избавиться от страданий, надо сделать свою душу «сухой», т. е. приблизить ее к «огню». Достижение «сухости» требует аскезы: диеты (вегетарианство), полового воздержания (т. к. семя есть изливание влажной души) и вообще отказа от чувственных удовольствий. Ниспадая в мир становления (ибо «со страстью бороться тяжело» – фр. 70/85), душа начинает питаться испарением из крови собственного тела, постоянное «увлажнение» делает ее «пьяной» (фр. 69/117) и сводит с ума: она забывает мир бытия и воспринимает только поток становления. «Влажная душа» и есть субстрат ощущения. Вечно текущие души-испарения Г. сравнивал с реками: «на входящих в те же самые реки текут то одни, то другие воды» (фр. 40/12). «Входящий в реку» – это сознающее Я, погружающееся в поток ощущений. Мир становления, таким образом, – проекция психического потока сознания на объективную реальность. Живущий «согласно природе» и «внимающий» логосу (В 112), достигнув огненного просветления ума, может обрести «нечаянное» (фр. 11/18) и стать богом при жизни (поэтому апокрифические письма Г. говорят о его самообожествлении). «Личность – божество (или «судьба») человека» (фр. 94/119).

Политический раздел книги Г. почти не представлен фрагментами. Вероятно, его политическим идеалом была утопическая просвещенная монархия – правление «одного наилучшего» (фр. 98/49), философа на троне, опирающегося не на писанные законы, принимаемые и отменяемые по «своеволию» (фр. 102/43) большинства, а на «один, божественный», начертанный в вечной «Книге природы». Возможно, однако, что эту монархию он отождествлял с Космополисом, и следовательно, был анархистом-космополитом (именно так понимали его киники). Политеизм, по Г., должен быть заменен культом одного бога: «Признавать одно Мудрое Существо: Ум (*Γνώμη*), могущий править всей Вселенной» (фр. 85/41). Монотеистическая реформа Дария могла повлиять на Г. (поэтому его сравнивали с Зороастром), но степень иранского влияния остается предметом дискуссий.

Оправданно отнесение Г. к диалектической традиции в европейской мысли; высказывавшееся в литературе мнение о материализме Г. основано на неправомерном отнесении Г. к «физикам» и на перипатетической интерпретации «огня» как «материальной причины».

Фрагм.: DK I, 139–190; *Mondolfo R., Tarán L.* Eraclito. Testimonianze e imitazione. Fir., 1972; *Marcovich M.* Eraclito, Frammenti. Fir., 1978; *Kahn Ch. H.* The art and thought of Heraclitus. An Edition of the fragments with Translation and Commentary. Camb, 1979; *Conche M.* Héralite. Fragments. P., 1986; *Marcovich M.* Heraclitus. Greek text with a Short Commentary. Merida, 1967 (S.Aug., 2001² with addenda, corrigenda and select bibl. 1967–2000); Лебедев, Фрагменты, 1989, с. 176–257.

Лит.: *Vlastos G.* On Heraclitus, – *AJP* 76, 1955, p. 337–368 (repr.: *Idem.* Studies in Greek Philosophy. Vol. 1. Princ., 1995, p. 127–152); *Atti del Symposium Heracliteum* 1981. A cura di L. Rossetti. Vol. 1–2. R., 1983–1984; *Wilcox J.* The Origins of Epistemology in Early Greek Thought. A Study of Psyche and Logos in Heraclitus. N. Y., 1994; *Лебедев А. В.* ΨΗΓΜΑ ΣΥΜΦΥΣΩΜΕΝΟΝ. Новый фрагмент Гераклита (реконструкция металлургической метафоры в космогонических фрагментах Гераклита), – *ВДИ*, 1979, 2; 1980, 1; *Он же.* ΨΥΧΗΣ ΠΕΙΡΑΤΑ (о денотате термина в космологических фрагментах Гераклита 66–67 Mch), – Структура текста. М., 1980, с. 118–147; *Он же.* Агональная модель космоса у Гераклита, – *ИФЕ* '87. М., 1987, с. 29–46.

Библ.: *Roussos E. N.* Heraklit-Bibliographie. Darmst., 1971; *De Martino F., Rossetti L., Rosati P.* Eraclito. Bibliographia 1970–1984 e complementi 1621–1969. Nap., 1986.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ГЕРИЛЛ (*Ἡρίλλος*) (3 в. до н. э.), стоик, ученик *Зенона из Кития*. Традиционно (на основании D. L. VII 37; 165 = SVF I 411) Г. считается уроженцем Карфагена, однако высказано мнение (Von der Mühl), что рукописное чтение *Χαλκηδόνιος* («халкедонянин») надежнее, чем *Καρρχηδόνιος* («карфагенянин»). Г. с юных лет жил при Зеноне (SVF I 409), но впоследствии разошелся с ним по ряду принципиальных вопросов догматики. От известных по названиям 13 сочинений Г., посвященных гносеологии, политике и этике (и содержавших, по-видимому, полемику с Зеноном), – «О постижении» (*Περὶ ὑπολήψεως*), «Законодатель» (*Νομοθέτης*), «Наставник» (*Διδάσκαλος*), «Управитель» (*Εὐθύνων*), «Распорядитель» (*Διασκευάζων*), «О страстях» (*Περὶ παθῶν*), «Этические положения» (*Θέσεων ἠθικῶν*), «Об упражнении» (*Περὶ ἀσκήσεως*), «Медея» и др. (SVF I 409), – почти ничего не сохранилось.

Конечной целью Г., в отличие от прочих стоиков, объявил знание (SVF I 411 сл.). Подобно *Аристону*, он, по-видимому, не членил сферу безразличного (SVF I 415), но при этом ввел понятие «вспомогательной цели» (*ὑποτέλις*; данный неологизм успеха не имел и больше никем из известных стоиков не использовался), которая отличается от конечной цели: к первой стремятся и немудрецы, а ко второй – только мудрец (411). В трактовке знания как высшего блага заметно платоническое влияние, что отметил уже Цицерон (Acad. II 129 = SVF I 413). У Г., следовательно, начинают проявляться те черты, которые характерны для *Диогена Вавилонского*, *Антипатра из Тарса*, а особенно для *Панеттия* и *Посидония*. Вокруг Г. сложился кружок единомышленников (SVF I 414), не переживший, по-видимому, своего основателя. С Г. и его приверженцами полемизировали *Клеанф* (SVF I 481) и *Хрисипп* (SVF III 25).

Фрагм.: SVF I 409–421; рус. пер.: Столяров, Фрагменты, I, с. 141–145.

Лит.: *Festa N.* Il filosofo Erillo e la sua produzione letteraria, – *RAL* ser. VI, 9, 1933, p. 220–226; *Von der Mühl P.* Zwei alte Stoiker. Zuname und Herkunft, – *MusHelv* 20, 1963, p. 1–9; *Zoubos A. N.* Zu den *Αἰρέσεις Ἡριλλείων*, – *Platon* 16, 1964, p. 23–324; *Ioppolo A. M.* Lo stoicismo di Erillo, – *Phronesis* 30, 1985, p. 58–78.

А. А. СТОЛЯРОВ

ГЕРМАРХ (*Ἑρμαρχος*) из **Митилены** (кон. 4 – сер. 3 в. до н. э.), греческий философ, ученик и близкий друг *Эпикура*. Г., сын бедняка Агеморта, поначалу занимался риторикой, но, встретившись с Эпикуром, вероятно, ок. 310/309, когда тот основал в Митилене свою школу, обратился к философии. Позже Г. вслед за Эпикуром переехал в Афины. В 270 после смерти учителя, согласно его завещанию, Г. стал главой эпикурейской школы в Афинах. Ему же Эпикур завещал свою библиотеку, повелел жить в своем доме и сделал «блюстителем завещанных доходов» наряду с наследниками. Эпикур писал в завещании о Г.: «...чтоб ничто не делалось без того, кто состарился со мною в занятиях философией и оставлен после меня руководителем товарищей по философии» (D. L. X 20). Сохранились фрагменты писем Эпикура к Г. (Usener, 121–122).

Сочинения Г. был автором трактатов «Против Эмпедокла» в 22 кн., «О знаниях», «Против Платона», «Против Аристотеля» и «Писем». В трактате «Против Эмпедокла» содержатся высказывания о происхождении и развитии общества (Porph. De abstin. I, 7–12), близкие к точке зрения Демокрита о значении «нужды» и Диогена из Эноанды о значении «потребности» (Лурье С. Я. Демокрит, с. 558) при формировании общества и отличающиеся от мнения Лукреция о роли мудрецов-законодателей в этом процессе (Lucr. V, 1105–1143). Так же как и Эпикур, Г. отрицал существование Левкиппа (D. L. X 13) и соответственно его роль в создании атомизма. Помимо традиционного для последователя Эпикура признания утилитаристского основания морали, Г., вероятно, вслед за Теофрастом, упоминает *οἰκείωσις* (сродство) как один из факторов установления законов против убийства: «Древние законодатели... признали убийство нечестивым также и потому, что существует некое природное сродство (*φυσικῆς τινος οἰκείωσσεως*) между людьми в том, что касается сходства их внешнего вида и наличия души» (Porph. De abstin. I, 7. 1–2).

Г. критиковал Пифагора, Платона и Эмпедокла за их представления о богах и, судя по замечанию Цицерона, считал, что боги ничем внешне не отличаются от людей (Cic. Nat. D. I 33, 93). Филодем в дискуссии о том, могут ли боги дышать и говорить (De piet., col. 13.36–14.6), полемизируя с противниками эпикурейского учения о богах, ссылаясь на Г. (Longo Auricchio 1988, p. 134–135). Плутарх имел в виду Г. и его трактат «Против Эмпедокла», когда говорил в соч. «Об упадке оракулов», что эпикурейцы отрицают возможность существования полубогов (демонов), о которых учил Эмпедокл. С их точки зрения, вечными могут быть только безмятежные и блаженные существа, в противном случае они будут подвергнуты разрушению (De def. orac. 420 с–е).

Источники: Longo Auricchio F. Ermarco. Frammenti. Nap., 1988 (Sc. Epic. 6); Krohn K. W. G. Der Epikureer Hermarchos. B., 1921; Epicurea. Ed. H. Usener. Lpz., 1887. Stuttg., 1966².

Лит.: Gigante M. Ricerche Filodemee. Nap., 1969, p. 135–143; Müller R. Lukrez V, 1011 ff und die Stellung der epikureischen Philosophie zum Staat und den Gesetzen. – Der Krise der griechischen Polis. Bd. I. B., 1969, S. 63–76; Longo Auricchio F. I filosofi Megarici nella «Retorica» di Filodemo. – CronErc 5, 1975, p. 77–80; Sasso G. Il progresso e la morte. Saggi su Lucrezio. Bologna, 1979, p. 49–62; Alberti A. The Epicurean Theory of Law and Justice. – Laks A., Schofield M. (edd.). Justice and Generosity. Camb., 1995, p. 161–190; Obbink D. Hermarchus, «Against Empedocles», – CQ 38, 1988, p. 428–435; Vander Waerdt P. A. Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals, – TAPA 118, 1988, p. 87–106. См. также общ. лит. к ст. Эпикур, Эпикуреизм.

М. М. ШАХНОВИЧ

ГЕРМИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (*Ἑρμείας*) (1-я пол. – сер. 5 в. н. э.), философ-неоплатоник, ученик Сириана, соученик Прокла; был женат на родственнице Сириана Эдесии, от которой имел сыновей Аммония и Гелиодора; из Афин возвращается в Александрию, благодаря чему там становятся известны развитые формы афинского неоплатонизма. Сведения о Г. у Дамаския (V. Isid. 74) и «Суды» (s. v. *Ἑρμείας*, *Αἰδεσία*, *Παμπρέπιος*). Г. принадлежит комментарий к «Федру» Платона, представляющий собой образец записанных «с голоса» (*ἀπὸ φωνῆς*) школьных толкований платоновского диалога, читанных Сирианом Г. и Проклу. То, что Прокл говорит

о толковании Сириана (In Parm. 244, 17 Cousin), совпадает с имеющимся в комментарии Г. Вероятно, преподавал философию в Александрии; однако о других его сочинениях ничего не знает уже Античность.

Соч.: *Hermiae Alexandrini* in Platonis Phaedrum scholia. Ed. P. Couvreur. P., 1901 (repr. Hldh., 1971).

Лит.: *Bielmeier A.* Die neuplatonische Phaidros-interpretation. Paderborn, 1930; *Moreschini C.* Alcuni aspetti degli Scholia in «Phaedrum» di Ermia Alessandrino, – *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ* / Chercheurs de Sagesse. Hommage à Jean Pépin. Publié sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé et al. P., 1992, p. 451–460.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ГЕРМИН (*Ἑρμῖνος*) (2 в. н. э.), перипатетик, комментатор Аристотеля. Хронология Г. устанавливается по ряду косвенных свидетельств. Благодаря упоминаниям имени и сочинений Г. у позднейших комментаторов известно, что у него учился *Александр Афродисийский* (Simpl. In De Caelo, 430, 32–33 Heiberg) и что сам он был учеником *Аспасия*. Имеется гипотеза, согласно которой Г. был тем «учеником Аспасия», родом из Пергама, которого ок. 144/145 года в Пергаме слушал 14-летний *Гален* (Galen. De progr. an. t. 5, p. 42, 2 Kühn), хотя имеется и альтернатива (MORAUX II, S. 362 not. 7). Кроме того, «перипатетика Гермина», постоянно твердившего о десяти категориях Аристотеля, упоминает *Лукиан* в «Жизнеописании Демонакта» (Demonax 56), между тем киник Демонакт жил ок. 80–175/180.

Судя по всему, Г. составил комментарий ко всем трактатам «Органона»: комментарий на «Категории» упоминается Порфирием (In Cat. 59, 15–19), Симпликием (In Cat. 13, 11 sq.) и Олимпиодором (Prolegom. 18, 23–32), при этом, по-видимому, Симпликию и Олимпиодору Г. известен только по тексту Порфирия; существование комментария на «Об истолковании» предполагается на основании критических замечаний Боэция в его комментарии (ad loc. Arist. De int. 16ab–8); вероятно, Г. комментировал также «Топику» и «Первую Аналитику» (имеются ссылки в комментариях Александра Афродисийского).

Возможно, Г. составил комментарий и к трактату «О небе» (Simpl. In De Caelo, 380, 3–5, со ссылкой на Александра Афродисийского). Ту же гипотезу может поддержать свидетельство арабского источника, согласно которому в утраченном трактате против аристотелевского учения о перводвигателе Гален полемизировал с Г. (*Rescher R., Marmura M. E.* The refutation by Alexander of Aphrodisias of Galen's treatise of the theory of motion. Islamabad, 1965)

Лит.: *Schmidt H.* De Hermino Peripatetico. Diss. Marb., 1907; MORAUX, Aristotelismus II, 1984, S. 361–398.

М. А. СОЛОПОВА

ГЕРМИИИИ (*Ἑρμιππος*) из Смирны (2-я пол. 3 в. до н. э.), доксограф, один из наиболее значительных историков греческой философии, работавших в жанре биографии, ученик александрийца Каллимаха Киренского (ок. 310–240), важнейший источник *Диогена Лазартия*. Античные авторы называли Г. «перипатетиком» в том смысле, в каком к сер. 3 в. было принято сближать афинский Перипат и Александрийский Мусей, на основании контактов между двумя научными центрами (схолархи Перипата Теофраст и Стратон

из Лампсака посещали Александрию) и общего направления их историко-научных исследований.

Г. был автором серии биографий философов, ораторов, законодателей, поэтов и историков: «О магах» (*Περὶ Μάγων*), в котором возникновение греческой философии связывалось, в русле новых идей после походов Александра Македонского, с восточной традицией (ср. D. L. I 8), «О семи мудрецах», послужившей, в частности, источником биографии Солона у Плутарха Херонейского, «О Пифагоре», «Об Аристотеле», «О Теофрасте», «О Горгии», «Об Исократе», «Об учениках Исократа», «О законодателях», «О перешедших от философии во власть». Известный каталог сочинений Аристотеля у Диогена Лаэртия (D. L. V 22–27) представляет в основе своей список александрийского каталога Г.

По-видимому, Г. писал также о небесных явлениях; комментатор *Арата из Сол* Ахилл упоминает его «Явления», fr. 95, у Афиняя Г. назван «звездочетом» (*ἀστρολογικός*), Athen. XI, 478a.

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule, Supplem. 1. Hermippos der Kallimacheer. Basel; Stuttg., 1974; *Jacoby F.* «Die Fragmente der griechischen Historiker» Continued. Part IV: Biography and Antiquarian Literature. Ed. by G. Schepens. T. IV A. Fasc. 3. Hermippos of Smyrna. Ed. by J. Bollansée. Leiden, 1999.

Лит.: *Dihle A.* Studien zur griechischen Biographie. Gött., 1956; *Düring I.* Ariston or Hermippos? – *ClassMed* 17, 1956, p. 11–21; *Chroust A. H.* A brief account of the traditional vitae Aristotelis, – *REG* 77, 1964, p. 50–69; *Podlecki A. J.* The Peripatetics as literary critics, – *Phoenix* 23, 1969, p. 114–137; *Momigliano A.* The Development of Greek biography. Camb. (Mass.), 1971; *Wehrli F.* Von der antiken Biographie, – Haffter H., Szlesak Th. (hrsg.). Theoria und humanitas. Gesammelte Schriften zur antiken Gedankenwelt. Z.; Münch., 1972, S. 237–241; *Martina A.* Plutarco, vita di Solone 2, 1, – *RIL* 113, 1979, p. 88–98; *Arrighetti G.* Riflessione sulla letteratura e biografia presso i Greci, – *ENTRETIENS* 40. La philologie grecque a l'époque hellénistique et romaine. Vandv.; Gen., 1994, p. 212–249; *Bollansée J.* Hermippos of Smyrna and His Biographical Writings: A Reappraisal. Leuven, 1999..

М. А. СОЛОПОВА

ГИЕРАКС (*Ἰέραξ*) (вероятно, сер. 2 в. н. э.), философ-платоник, автор соч. «О справедливости» (эксцерпты – у Стобея), посвященного разработке этической проблематики. Основная мысль Г.: справедливость как совокупная добродетель связана с прочими добродетелями и невозможна без них (*ἀνθακολουθία* – ср. Alc. Didasc. XXIX, 3). Развивая этот тезис в платоновском духе, Г. использует также аристотелевские (напр., определение мужества как «середины» между трусостью и безрассудством) и стоические (справедливость понимается в духе стоической «исправленности», *διόρθωσις*) положения, однако строит свое изложение в виде полемики против тех и других, давая тем самым хороший пример межшкольной полемики в данный период.

Лит.: *Praechter K.* Hierax der Platoniker, – *Hermes* 41, 1906. S. 593–618.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ГИЕРОКЛ (*Ἰεροκλῆς*) (кон. 1 в. – 1-я пол. 2 в. н. э.?), философ-стоик, известен как автор соч. «Основы этики». По совокупности косвенных данных принято считать, что Г., скорее всего, тождествен упомянутому *Авлом Геллием* Гиероклу-стоику, «человеку достойному и авторитетному» (Gell. N. Att. IX 5, 8).

Вопрос о составе и объеме сочинений Г. далек от ясности. 1) Суда (s. v. *Ἐμπόδων; Λέσχη*) сообщает, что некоему Г. принадлежал трактат *Φιλοσοφούμενα* (по меньшей мере в 2 кн.), и приводит из него высказывания. 2) В папирусе конца 2 в. н. э. под именем Г. сохранилась начальная часть (12 колонок текста, местами с большими лакунами) сочинения «Основы этики» (*Ἠθικὴ στοιχείωσις*). 3) У Стобея (I 3, 53 сл., III 39, 36 сл., IV 22а сл.) содержатся фрагменты Г. паренетического характера, снабженные тематическими заголовками.

По мнению первых исследователей Г. (Прехтера и фон Арнима), перечисленные тексты принадлежат одному автору (а именно Г.-стоику в отличие от Г.-неоплатоника, которому часто приписывались) и, возможно, относятся к одному трактату («Философуменам» или «Основам этики»). Его структура предположительно реконструируется следующим образом: 1-я часть в 2-х кн. (теоретическая этика) – текст папируса; 2-я часть (практическая этика) – тексты Стобея и Суды. Современные исследователи критически относятся к гипотезе одного трактата, но согласны, что тексты принадлежат Г.-стоику.

Представленное в тексте папируса этическое учение важно для реконструкции раннестоической школьной нормы. Основы этики выводятся автором из первичной природной склонности (*πρῶτον οἰκείου*) живого существа (col. I 2 сл.). Новорожденной душе присущи две способности: ощущение и влечение, благодаря которым живое существо немедленно «узнает» свои потребности и начинает «ощущать само себя» (*αἰσθάνεται ἑαυτοῦ* – I 32 сл.). С помощью «самоощущения» (*συναίσθησις*) живое существо безошибочно распознает состояния собственного организма и «оценивает» их с точки зрения удовольствия/неудовольствия (чувство здоровья или болезни, голода или насыщения, угрозы или безопасности и т. д. – II 1 сл.). Благодаря «симпатии» души и тела (IV 10 сл.), самовосприятию (*ἑαυτοῦ ἀντίληψις*) и способности ощущения оно контролирует себя и свои ощущения – зрительные, слуховые, вкусовые и т. д. (V 47 сл.). Эта «ведущая, главенствующая сила» (*δύναμις ἡγεμονικῆ, ἀρχικῆ*) позволяет ему воспринимать самого себя в отличие от окружающего мира (VI 10 сл.), сообразовываться со своими потребностями и состояниями (*οἰκειοῦσθαι ἑαυτῷ*) и добиваться главной цели – самосохранения (*σωτηρία*) и максимально устойчивого существования (VI 52 сл.; VII 47 сл.). Далее, насколько можно судить (текст сильно поврежден), речь идет о разумных существах. Хотя первичная склонность есть прежде всего инстинктивная эгоистическая любовь к самим себе (*φιλαυτία*), человек, подобно многим животным, чувствует потребность заботиться о потомстве и, в более широком смысле, о себе подобных, поскольку является «животным социальным» (*ζῷον συναγελαστικόν*) (XI 15 сл.). Из этого расположения у разумного существа развивается представление об обязанностях по отношению к самому себе и ближним.

Изложением учения об обязанностях и являются сохранившиеся у Стобея тексты, которые представляют собой типичные паренетические топы, близко напоминающие *Музония Руфа* и *Эпиктета*. 1) «Как относиться к богам» (*Τίνα τρόπον θεοῖς χρηστέον* – Stob. I 3, 53 сл.; II 9, 7): следует подражать совершенной добродетели богов, не считать их виновниками зла, но признавать их право справедливо наказывать людей различными бедствиями. 2) «Как относиться к отчизне» (*Πῶς πατρίδι χρηστέον* – III 39,

34 сл.): отчизну следует почитать и защищать, уважать ее законы и обычаи, ибо без этого нормальная жизнь человека невозможна. 3) «О браке» (*Περὶ γάμου* – IV 22 а, 21 сл.): по сравнению с растениями и животными человек обладает разумом, позволяющим ему точнее избирать полезное для себя; на этой способности и основан брак, – природное установление, проистекающее из естественной «симпатии» между мужчиной и женщиной и служащее первичной основой и источником воспроизведения общественной жизни. 4) «Как относиться к родителям» (*Πῶς χρηστέον τοῖς γονεῦσιν* – IV 25, 53): родителей следует почитать как благодетелей и самых близких по природе людей. 5) «О дружеском расположении» (*Περὶ φιλαδελφίας* – IV 27, 20): природа требует относиться к людям дружелюбно и помогать им. 6) «Как относиться к ближним» (*Πῶς συγγενέσι χρηστέον* – IV 27, 23): расположение к ближним распространяется концентрическими кругами – сначала на родителей, детей и ближайших родственников, затем – на жителей селения, города, государства и, наконец, на все человечество (*κύκλος τοῦ παντὸς ἀνθρώπων γένους*). 7) «Домоводство» (*Οἰκονομικός* – IV 28, 21): мужчина и женщина должны выполнять обязанности, соответствующие их природному устройству и предназначению.

Можно предположить, что дошедшие под именем Г. разрозненные тексты действительно относятся к одному трактату, который был задуман как систематическое и вместе с тем популярное изложение всей стоической этики. Судя по всему, учебник Г. включал также элементы антиэпикурейской полемики (ср. цитату, сохраненную Авлом Геллием: «Считать наслаждение целью – достойно разве блудницы. Но отрицать промысл – даже и блудницы недостойно» (Gell. N. Att. IX 5, 8)). Объединение теоретической и практической этики (при большом внимании к последней) характерно для авторов позднего периода Стои (ср. Sen. Ep. 94–95).

Тексты: *Ethische Elementarlehre* (Pap. 9780) nebst den bei Stobaeus erhaltenen ethischen Exzerpten aus Hierokles. Bearb. v. H. von Arnim. B., 1906; *Elementi di etica*. Ed. G. Bastianini, A. A. Long. – CPF I, 1**, 1992.

Лит.: *Praechter K.* Hierokles der Stoiker. Lpz., 1901; *Inwood B.* Hierocles. Theory and argument in the second century A.D., – *OSAPh* 2, 1984, p. 151–183; *Badalamenti G.* Ierocle stoico e il concetto di *συναίσθησις*, – *ADFF* 3, 1987, p. 53–97; *Isnardi Parente M.* Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali, – *ANRW* II 36, 3, 1989, p. 2201–2226; *Long A. A.* Hierocles on Oikeiosis and Self-Perception, – *Hellenistic Philosophy*. Ed. by K. J. Boudouris. Vol. 1. Ath., 1993, p. 93–104 (= Long A. A. *Stoic Studies*. Berk.; L. Ang.; L., 1996, p. 250–263); *Delle Donne V.* Sulla nuova edizione della *Ἠθικὴ στοιχείωσις* di Ierocle Stoico, – *SIFC* 13, 1995, p. 29–99; *Long A. A.* Notes on Hierocles Stoicus apud Stobaeum, – *ΟΔΟΙ ΔΙΖΗΣΕΩΣ*. Le Vie della ricerca. Studi in onore di F. Adorno. Fir., 1996, p. 299–309.

А. А. СТОЛЯРОВ

ГИЕРОКЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (Ἱεροκλῆς) (5 в. н. э.), представитель *Александрийской школы* платонизма, ученик *Плутарха Афинского*. Как преподаватель платоновской философии толковал отдельные диалоги Платона (в частности, «Горгия», ср. Damasc. V. Isid. 54); сохранился комментарий Г. к пифагорейским «Золотым стихам». Благодаря изложению и ряду эццерптов у Фотия (Codd. 214; 251) известен трактат Г. «О промысле и роке, а также о том, что наша воля соотносится с божественным водительством». За преподавание языческой философии Г. был выслан из Александрии, но по возвращении продолжал свою педагогическую деятельность.

В комментарии к «Золотым стихам», составленном с пропедевтическими целями и рассчитанном на неподготовленную аудиторию, Г. в основном остается в рамках среднеплатонических доктрин: во главе универсума – ум-демиург; в сфере разумных существ выделяются боги, демоны, души; в мире действует промысл, рок и случай; человек состоит из тела и души, но у души есть собственный носитель, бессмертное светлое тело; добродетели делятся на практические и теоретические. Однако неоплатоническая проблематика Порфирия и послемвличовской традиции также была освоена и развита у Г. Как и у Порфирия, материя у Г. – не самостоятельное начало, но создана демиургом (хотя и не во времени). В духе послемвличовского платонизма Г. учил о порожденном демиургом и состоящем из разумной души и невещественного тела бессмертном существе, по подобию которого внутримирными богами из неразумной души и смертного тела создан человек. В ряду практических добродетелей Г. помещал богослужebные (*τὸ τελεστικόν*), освобождающие душу от «вещественных представлений» (*ὀλικὰς φαντασίας*). Наряду с промыслом, роком и случаем Г. признавал свободу выбора и воли (*τὸ ἐφ' ἡμῶν*), выдвигая при этом концепцию человеческого разумного существа, способного по собственной воле меняться (становиться хуже), развитую впоследствии Дамаскием и воспринятую Симпликием. Эти представления давали возможность совмещения неоплатонической доктрины с христианством. Учеником Г. был христианский платоник Эней из Газы, «Теофраст» которого повлиял на Захария из Митилены (Схоластика). Г. оказал также значительное влияние на философию Возрождения.

Соч.: In Aureum pythagoreorum carmen commentarius. Rec. F.G. Koehler. Stuttg., 1974; рус. пер.: Пифагорейские «Золотые стихи» с комментарием философа Гиерокла. Пер. и вступ. ст. И. Петер. М., 1995; «Золотые стихи» пифагорейцев с комментарием Гиерокла философа. Пер. под ред. Г. В. Малеванского, – *BuP* 16, 1897, с. 130–158; 17, с. 177–206; 18, с. 224–254; 20, с. 335–360; 23, с. 429–290.

Лит.: *Kobusch Th.* Studien zur Philosophie des Hierokles von Alexandrien. Münch., 1976; *Hadot I.* Hiéroclès et Simplicius. P., 1979; *Aujoulat N.* Le néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès d'Alexandrie. Leiden, 1986; *Вдовиченко А. В.* Евсевий Кесарийский против Гиерокла, – Раннехристианские апологеты II–IV вв.: Переводы и исследования. М., 2000.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ГИПАТИЯ (*Ἰπατία*) (370? – 415 н. э., Александрия), математик и астроном, дочь Теона Александрийского, математика и астронома, последнего главы александрийского Мусейона, жена математика Исидора, последовательница Платона, испытавшая влияние Плотина (о чем можно судить по письмам 4, 124, 136 Синесия Киренского, ученика и восторженного почитателя Г., и замечанию Сократа, *Hist. Eccl.* VII 15); однако Дамаский (V. Isid. 164) противопоставляет Исидора как подлинного философа Г. как геометру. Г. обладала замечательной красотой, занималась политикой и решалась выступать с публичными лекциями о Платоне, Аристотеле и других философах («Суда»). Расцвет ее научной карьеры пришелся на время правления имп. Аркадия. Была растерзана толпой фанатиков-христиан.

Сочинения Г. не сохранились. «Суда» сообщает о комментариях Г. к «Арифметике» Диофанта в 13 кн. и «Коническим сечениям» Аполлония из Перги, а также о сочинении «Астрономический канон» (вероятно, ком-

ментарий на 3-ю кн. «Альмагеста» Клавдия Птолемея). Хотя о собственной философии Г. сведений нет, ее фигура свидетельствует, что в Александрии в это время поддерживалась традиция популярного языческого платонизма в сочетании с математической ученостью.

Лит.: *Hoche R.* Hypatia, die Tochter Theons, – *Philol* 15, 1860, S. 435–474; *Asmus R.* Hypatia in Tradition und Dichtung, – *Studien zur Vergleichenden Literaturgeschichte*. Bd. 7, 1907, S. 11–44; *Rist J. M.* Hypatia, – *Phoenix* 19, 1965, p. 214–225; *Cameron A.* Isidore of Miletus and Hypatia: On the Editing of Mathematical Texts, – *GRBS* 31, 1990, p. 103–127.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ГИППАРХИЯ (*Ἰππαρχία*) из **Маронеи** (посл. треть 4 в. до н. э.), представительница кинического движения, сестра киника Метрокла и жена *Кратета из Фив*. Г. происходила из богатой и знатной семьи, но из любви к Кратету и его речам бросила все и избрала долю жены бродячего философа и поэта. Этот союз стал сенсацией для традиционного общества и породил множество анекдотов об их бесстыдном образе жизни (наиболее эпатирующий эпизод – т. н. «собачья свадьба», *κυνογαμία*, *Suda*, *K* 2341, 5).

Основной источник скудных сведений о Г. – 6-я книга Диогена Лаэртия (D. L. VI 96–98), в которой нет упоминаний о каких-либо ее сочинениях. Также нет сведений о ее философском образовании (между тем ее брат Метрокл ходил слушать Теофраста). Хронология согласно Суде – акме в 111 ол. (336–333 до н. э.). Очевидно, Г. имела вкус к эристическим диспутам: Диоген описывает ее разговор с *Феодором Безбожником*, построенный на откровенном софизме: «В чем не виноват Феодор, в том нет вины и Гиппархии; Феодор не виновен, если ударит себя самого, и Гиппархия не виновна, ударив Феодора». В ответ Феодор порвал на ней гиматий, но Г. «нисколько не смутилась как женщина».

Позднейший словарь Суды упоминает названия сочинений Г. (или записи ее бесед): «Философские предположения» (*φιλοσόφους ὑποθέσεις*), «Доводы» (*ἐπιχειρήματα*), «Вопросы к Феодору» (*πρωτάσεις πρὸς Θεόδωρον*), *Suda*, *I* 517.

Лит.: *Нахов И. М.* Антология кинизма. М., 1996², с. 76–77.

М. А. СОЛОПОВА

ГИППАС (*Ἰππασος*) из **Метапонта** (кон. 6 – нач. 5 в. до н. э.), пифагорейский философ и ученый. Сведения о его философском учении очень скудны; если Г. и излагал его письменно, то книга эта была рано утрачена. Г. считал, что Вселенная конечна и вечно движется (DK18 A 1). Аристотель сообщает, что Г. и *Гераклит* полагали началом огонь (A 7), Теофраст – что они считали душу огненной (A 9). Античная традиция часто объединяет учения Г. и Гераклита (на самом деле они никак не связаны), так что решить, что именно принадлежит Г., крайне трудно. Г. был первым монистом среди пифагорейцев, обычно выдвигавших противоположные начала (напр., горячее–холодное). Пифагореец *Гиптон*, вероятно полемизируя с Г., считал началом влагу, а душу влажной. Огонь Г. отразился в учении *Филолая*, у которого все небесные тела вращались вокруг Центрального Огня.

Во время «Килоновой смуты», антипифагорейского выступления конца 6 в., Г. оказался на стороне противников Пифагора (A 5), поэтому позд-

няя традиция рисует его отступником, присвоившим себе открытия учителя и разгласившим тайну иррациональности (А 4). В действительности Г. и был автором открытия иррациональности $\sqrt{2}$, оставившего глубокий след в античной математике. (Легенда о разглашении секрета возникла из-за двойного значения слова ἄρρητος: «невыразимый в числах» и «тайный».) В стереометрии ему, возможно, принадлежит построение додекаэдра. Г. был одним из предшественников математического естествознания. Вслед за Пифагором он занимался теорией пропорций в ее приложении к гармонике (А 14–15) и проводил акустические эксперименты (А 12–13). К уже известным гармоническим интервалам (октаве, квинте и кварте) он добавил двойную октаву (4 : 1) и дуодециму (3 : 1). Г., вероятно, первым связал частоту колебаний с высотой звука (А 13) и был автором (ошибочной) идеи о том, что высота звука зависит от скорости его движения.

Ист.: DK I, 107–10; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, с. 151–55.

Лит.: Fritz K. von. The Discovery of Incommensurability by Hippasos of Metapontum, – *Annals of Mathematics* 46, 1945, p. 242–64; Waerden B. L. van der. Die Pythagoreer. Z., 1979; Zamminer F. Konsonanzordnung und Saitenteilung bei Hippasos von Metapont, – *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung* (1980/81). Mainz, S. 231–240; Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.

Л. Я. ЖМУДЬ

ГИПШИЙ (Ἰππίας) из Элиды (470-е – после 399 до н. э.), др.-греч. софист, младший современник Протагора, один из самых эрудированных и разносторонних представителей греческого Просвещения. Сочинения Г. не сохранились, и о его воззрениях мы знаем в основном из двух диалогов Платоновского корпуса («Гипший Большой» и «Гипший Маленький») и упоминаний в некоторых других диалогах.

Дориец по происхождению, Г. в отличие от большинства софистов выступал преимущественно в дорийских городах: с успехом читал публичные лекции в Спарте по «археологии», т. е. о генеалогиях героев и местных знатных семей, об основании городов в древности (DK86 A 11, ср. A 2); заработал более 20 мин своими выступлениями в Инике, небольшом сицилийском городке, и совершил успешное турне по городам Сицилии, соревнуясь с одновременно выступавшим здесь же Протагором (А 4). Г., подобно Продику и Горгию, неоднократно выполнял обязанности посла своего государства (А 6). К концу 30-х годов, судя по сценической дате «Протагора» и «Гиппия Большого», Г. был весьма известен и в Афинах. В Олимпии Г. произносил торжественные («эпидейктические») речи и демонстрировал искусство ответа на любой заданный вопрос, очевидно в виде импровизированных речей ([Plat.] Hipp. Mi. 363c–d). Он отличался необычайной памятью (Plat. Hipp. Ma. 285e) и преподавал ученикам мнемоническое искусство ([Plat.] Hipp. Mi. 368d = A 12; Xen. Symp. 4, 62).

Г. преподавал, наряду с риторикой, геометрию, арифметику, астрономию и музыку вместе с просодией, учением о краткости и длительности слогов («квадривиум» Бозция, см. А 11–12, Plat. Prot. 318e, Pfeiffer, S. 76–77; однако «Гипший», которого Прокл (В 20 DK) называет открывателем квадратиссы (в математике – кривая второго порядка), не тождествен софисту Г., см. Жмудь, с. 101 с лит.); писал сочинения антикварно-филологического характера («Названия народов» – В 2, возможно, также В 8; список олим-

пиоников – В 3, см: Pfeiffer, S. 74–75; «Сборник» (*Συναγωγή*) содержал, вероятно, также сведения антикварного характера, – В 4); составлял речи, посвященные поэтам (Гомеру – [Plat.] Hipp. Mi. 363a, Симониду – Plat. Prot. 347a); «Троянская речь» в форме диалога (беседа Неоптолема с Нестором после взятия Трои) трактовала этико-педагогическую тему, актуальную для софистов – какие занятия делают человека совершенным (А 9, ср. А 2). Он был автором также эпических прозведений, трагедий и дифирамбов (А 12), а также элегий (В 1). В Олимпии Г. демонстрировал свою способность собственноручно обеспечить себя всем необходимым, явившись в обуви, одежде, с кольцом и принадлежностями для омовения, изготовленными им самим (А 12; приписываемое Г. положение, что цель жизни – это самодостаточность, А 1, анахронистично и, скорее всего, основано лишь на том же эпизоде, но верно в том смысле, что Г. считал подобный идеал достигнутым им самим).

В «Гиппии Большем» (301b – 302b) упоминается парадоксальное положение Г., сводящееся к тому, что каждый класс вещей представляет собой единую, непрерывную субстанцию, так что любой представитель класса не может обладать свойствами, которых нет у других представителей. К Г. восходят сведения о первых шагах греческой философии и математики (В 6, 12, о других свидетельствах подобного характера, возможно восходящих к Гиппию, см.: Snell и далее: Classen, Mansfeld; Patzer). Судя по сохранившемуся началу одного из его сочинений, Г. собирал положения философского характера из поэтических (Орфей, Мусей, Гесиод, Гомер) и прозаических сочинений греков и «варваров», стремясь обнаружить сходные воззрения (В 6). При этом он, видимо, был склонен преуменьшать оригинальность философских учений, находя их предвосхищения в мифологических представлениях: Г., вероятно, имеет в виду Аристотель (Met. А 3, 983b28–32), полемизируя с неназванным предшественником, утверждавшим, что учение Фалеса о воде как первоначале подразумевается уже древнейшими «теологами», которые считали бога Океана и морскую богиню Тефию порождением всех вещей (Hom. II. XIV, 201, ср. также орфические стихи, делающие Океана и Тефию прародителями богов, Plat. Crat. 402 bc) и заставили богов клясться водой (клятва Стиксом).

Возможно, аутентично высказывание Г. (Plat. Prot. 337cd) о том, что интеллектуалы, собравшиеся в доме Каллия, – сородичи и граждане «по природе», согласно принципу «подобное родственно подобному», хотя и не являются таковыми «по закону», который принуждает ко многому вопреки природе. Это утверждение не обязательно подразумевает идею братства всех людей или всех греков, но интересно как попытка найти «естественное» обоснование солидарности ученого сообщества перед лицом конфликтов, разделяющих остальной мир (ср. стремление Г. установить сходство между греческими и восточными учениями).

Склонность подчеркивать приоритет «природного» заметна также в беседе Г. с Сократом (Xen. Mem. IV 4, 12–18, сомнения в достоверности: Gomperz, S. 77; Heinimann, S. 142): не отрицая необходимости исполнения законов, установленных в отдельном государстве, Г. тем не менее утверждает, что подобные нормы основываются на соглашении граждан (учение об «общественном договоре») и часто меняются по их воле, а потому не тождественны справедливости и уступают ей по значению. Во второй

части беседы (IV, 4, 19–25) Г. рассматривает как неписанные законы – обязательные для всех людей и установленные богами – лишь те, что фактически признаются всеми народами (к ним не относится, напр., запрет на плотскую связь родителей и детей). По-видимому, Г. полагал, что справедливость, стоящая выше норм позитивного права, и есть соблюдение этих универсальных норм, которые можно эмпирически вывести благодаря изучению обычаев разных народов. Примечательно, что еще в одном из рассуждений Г. указывал на несовершенство установленных законов, не карающих за клевету, хотя она более несправедлива, чем воровство, ибо похищает дружбу, наивысшее из благ, и чем насилие, ибо действует незаметно (В 17).

Фрагм. и свид.: DK II, 326–330; I sofisti: Testimonianze e frammenti. Fasc. III. Ed. M. Untersteiner. Fir., 1954. 1967³ (рус пер. *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 2. Баку, 1941).

Лит.: *Gomperz H.* Sophistik und Rhetorik. Lpz.; B., 1912; *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Stuttg., 1942. 1975²; *Snell B.* Die Nachrichten über die Lehre des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie und Literaturgeschichte, – *Philol* 96, 1944, S. 170–182 (repr.: Sophistik. Hrsg. v. C. J. Classen. Darmst., 1976, S. 478–490); *Heinimann F.* Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945. Darmst., 1965²; GUTHRIE, *HistGrPhilos* III, 1969, p. 118–120, 280–285; *Classen C. J.* Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophie-Historikern, – *Philol* 109, 1965, S. 175–181; *Blum H.* Die antike Mnemotechnik. Hldh.; N. Y., 1969, S. 48–55; *Schütrumpf E.* Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruchs Hippias in Plat. Prot. 337d ff, – *Hermes* 100, 1972, S. 18–22; *Johann H. T.* Hippias von Elis und der Nomos-Physis-Gedanke, – *Phronesis* 18, 1973, S. 17–19; *Pfeiffer R.* Geschichte der klassischen Philologie: Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus. Münch., 1978. 1990³; *Kerferd G.* The Sophistic Movement. Camb., 1981; *Mansfeld J.* Cratylus 402a-c: Plato or Hippias (1983), – Mansfeld J. Studies in historiography of Greek Philosophy. Assen, 1990, p. 84–96; *Brunschwig J.* Hippias d'Elis, philosophe-ambassadeur, – Boudouris K. (ed.). The Sophistic Movement. Ath., 1984, p. 269–276; *Patzer A.* Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker. Freib./Breis.; Münch., 1986; *Hoffmann J. H.* Das Recht im Denken der Sophistik. Stuttg.; Lpz., 1997; *Жмудь Л. Я.* Зарождение истории науки в Античности. СПб., 2002.

А. Л. ВЕРЛИНСКИЙ

ГИППОКРАТ (*Ἱπποκράτης*) **Косский** (460, о. Кос – ок. 377 до н. э., Лариса, Фессалия), др.-греч. врач, один из основоположников научного подхода к болезням человека и их лечению, указывал на необходимость изучения широкого круга дисциплин для успеха врачебной практики.

Имеются три биографии Г.: «по Сорану» (Эфесскому?) (*Vita Hippocratis secundum Soranum*, изд. Ильбергом в СМГ IV), у Суды и в «Хириадах» Цеца. Г. был сыном врача Гераклида Косского из древней династии врачей-Асклепиадов (считался 17 или 19 потомком Асклепия; известно, что генеалогией Г. специально занимался астроном Эратосфен Киренский в сер. 3 в. до н. э.). Профессии врача Г. обучался в семье, у отца; кроме того, сообщают об учебе Г. у Геродика Селембрийского и софиста *Горгия*. В поздних источниках делались попытки установить некоторое влияние на Г. храмовой медицины (легенда о копировании Г. посвященных табличек из святилища Асклепия на Косе у Страбона, Strab. XIV 2, 19). Суда передает легендарные сведения об учебе Г. у атомиста *Демокрита*; сохранившаяся переписка с Демокритом – эллинистический псевдоэпиграф. В 420-е годы Г. с семьей перебрался жить в Фессалию. Некоторое время он находился при македонском дворе, пользу-

ьясь дружеским расположением царя Пердикки II (впоследствии личным врачом царя Архелая, сына Пердикки, был Фессал, сын Г.). По Сорану, Г. умер в 377, прожив 83 года, по Суде – ок. 355, прожив 104 года.

По имени Г. названо собрание древнегреческих медицинских текстов – **Corpus Hippocraticum**, «Гиппократовский корпус» (составлен учеными александрийского Мусейона не позднее 3 в. до н. э.). В корпус вошли 62 сочинения, написанные на ионийском диалекте греческого языка разными авторами в разное время (в т. ч. и в эллинистический период), – трактаты по теоретической медицине (анатомии, физиологии, патологии), диететике, прогностике, частной патологии и терапии, хирургии, глазным болезням, женским болезням и акушерству, детским болезням, врачебной этике, переписка (с философом Демокритом, персидским царем Артаксерксом) и речи. Авторы трактатов не подписывали свои произведения, представляя достижения школы в целом. Какие именно тексты принадлежат самому Г. – предмет давних дискуссий. Чаще всего как наиболее ранние (ок. 430–340 до н. э.) расцениваются: «Прогностика», «Афоризмы», «О воздухе, водах и местностях», «Эпидемии» I и III, «О священной болезни», «О ветрах», «О диете при острых болезнях». «О природе человека» написал ученик и зять Г. Полибий, некоторые тексты принадлежат его сыну Фессалу («Посольская речь»). Трактаты Гиппократовского корпуса представляют образцы научной прозы, их отличает рационализм (установка на поиск естественных причин) и эмпиризм (опора на наблюдение, описание фактов, здравый смысл). Между текстами наблюдаются большие различия в доктринальном, стилистическом и лексическом отношении. Наиболее принципиальны расхождения между установками авторов Косской и Книдской медицинских школ; к произведениям Книдской школы относят «О болезнях» II, III, «О внутренних болях» и несколько трактатов по гинекологии. Некоторые тексты, по существу, представляют собой речи и демонстрируют риторическое мастерство их авторов, относимых к т. н. «иатрософистам» (софистам, рассуждающим на медицинские темы).

«Афоризмы» Г., считавшиеся в Античности подлинным произведением Г., представляют сводку античной медицинской мудрости. Первый афоризм, который начинается словами «Жизнь коротка, путь искусства долог, удобный случай скоропреходящ, опыт обманчив, суждение трудно» – получил широкую известность и различные интерпретации за годы чтения и комментирования Г. Мысль о том, что ради успеха лечения врачу должен по мере сил помогать сам пациент, выражена и в других текстах корпуса.

Врачебной этике посвящено соч. «О благоприличии» (*Περὶ εὐσχημοσύνης*), отражающее характерные темы софистических дискуссий 5 в. о мудрости, образе жизни, профессиональной честности; постулируется тесная связь медицины и философии, зафиксирована необходимость «перенесения мудрости в медицину, а медицины в мудрость; ведь врач-философ равен богу (*ισόθεος*)». Один из основополагающих текстов по медицинской этике – «Клятва» (*Ὀρκος*, лат. *Iusjurandum*). По мнению Л. Эдельштейна, создана под влиянием пифагорейской (италийской) медицины, поскольку ее автор превыше всего ставит диету, затем лекарственные средства и требует отказаться от хирургии, запрещает давать яды и abortивные средства (врачи-гиппократики в своей практике использовали и то и другое), обос-

нование этой позиции можно найти только в пифагореизме 5 в. «Клятва», по названию сборника получившая название Гиппократовой, послужила исходным пунктом развития профессиональной врачебной этики.

Гиппократ и философия. С именем Г. историки медицины связывали идею отделения медицины от философии (см. Авл Корнелий Цельс, 1 в. до н. э., автор энциклопедии «О медицине»), обоснование самостоятельности медицины как особого знания. Ко времени Г. конфликт между натурфилософией, рассуждавшей о человеке наравне с любым природным явлением, и медициной обозначился достаточно определенно, в частности, он нашел отражение в соч. «О древней медицине» (*Περὶ ἀρχαίας ἰητρικῆς*) и «О природе человека» (*Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*), в которых обличается редукционизм натурфилософов, попытки строить медицину на основе пустых «гипотез». Автор полемизирует с монизмом философских теорий, сводящих природу человека к одному элементу, и медицинских, постулирующих наличие в организме одной жидкости. Отстаивается приоритет знания частного перед знанием общего. «Если кто начнет рассуждать о том, что на небе или под землей, и говорить, что он знает, каково все это, – пишет автор «О древней медицине», – все-таки ни для него самого, ни для его слушателей не будет ясно, истинно это так или нет. Ведь нет ничего такого, исходя из чего можно это знать точно». Автор оспаривает утверждение о том, что медицинским искусством должен заниматься лишь тот, кто познал, «что такое человек, и как вначале он возник, и из чего составлен», и полагает, что ясное познание природы дает именно медицина. Ее же интересует, «что такое человек по отношению к пище и питью, а также ко всему прочему, и как действует на него все это» (De pr. med. 20). Медицинское знание, т. обр., – это прежде всего практическое знание полезного и вредного для человека, будь он болен или здоров; для тех и для других врач предписывает свою *διαίτη*, диету и образ жизни, – для «питания, здоровья и спасения».

Трактаты Гиппократовского корпуса внесли значительный вклад в развитие наук о человеке, которым в философии сер. 5 – нач. 4 в. до н. э. уделялось особое внимание. В соч. «О природе человека» обсуждаются наиболее общие всем людям врожденные свойства (= «человеческая природа»), знание которых позволяет врачу сделать верный диагноз и провести успешное лечение конкретного больного; здесь же разработана т. н. гуморальная теория (от лат. humor, греч. ὑμός, сок, жидкость) и определены 4 основные жидкости организма: кровь, слизь, желтая и черная желчь. Автор трактата подчеркивает, что без учета влияния внешней среды нельзя составить верное впечатление о человеке; так, в ритме времен года 4 основные жидкости природного состава человеческого тела в пропорциональном соотношении меняются.

«О воздухе, водах и местностях» (*Περὶ ἀέρων, ὑδάτων, τόπων*) – одно из первых сочинений по медицинской климатологии; его автор, по-видимому странствующий врач-профессионал, проводит идею о влиянии географических условий и климата на особенности организма, свойства характера жителей и даже на общественный строй. Он утверждает, что физические и духовные различия между народами Европы и Азии также вызваны климатом: умеренный климат Азии порождает более красивые и рослые народы, более мягкие и менее воинственные по сравнению с европейцами. Кроме климата на народы и их нравственность влияют

законы: в Европе политический режим свободной демократии противопоставлен деспотическому режиму в странах Азии, так что европейцев отличает личное воинское мужество, а азиатов – трусость. Значима мысль о том, что закон может менять характер людей и противодействовать влиянию климата: напр., греки, живущие в Мал. Азии при политическом режиме европейского типа, храбрее азиатов. (Ср. аналогичные рассуждения о европейцах, азиатах и греках у Аристотеля в «Политике», Polit. VII, 6.) В предисловии к трактату высказана мысль о важности изучения врачом метеорологии и астрономии, влияющих на течение некоторых заболеваний. Само слово *ἀστρονομία* употреблено впервые в греческой литературе в Hippocr. De aere 2, 17.

В сочинениях Гиппократовского корпуса впервые подробно обсуждаются такие понятия, как *φύσις-природа*, *δύναμις-сила*, *εἶδος-вид*, *идея*, которые широко используются в последующей философской традиции. Известная по софистической полемике оппозиция «природа–закон» также четко зафиксирована у врачей-гиппократиков (De aere 14; De pr. med. 2; 5). Традиционный предмет интереса ученых – выяснение сходства высказанных в сочинениях Гиппократова корпуса натурфилософских подходов и досократовской традиции. Корпус объединяет учения, весьма разные по своим установкам; так, в «О ветрах» принята «пневматическая» теория (см. *пневма*), имеющая истоки в учении *Диогена Аполлонийского*, а в «О природе человека» – гуморальная. Признается, что основанием гиппократовской гуморальной патологии послужили учения *Алкмеона Кротонского* о здоровье как равновесии сил (*δυνάμεις*) (у Алкмеона речь шла не о 4 соках, а о первичных качествах: влажном, сухом, холодном, горячем, горьком, и т. д.), а также учение Эмпедокла о 4 элементах.

Соч. «О священной болезни» (*Περὶ ἱερῆς νόσου*), написанное не позднее нач. 4 в. до н. э., посвящено эпилепсии и разъяснению естественных причин ее возникновения. Предполагается, что болезнь, имеющая естественные причины своего возникновения, может быть излечима врачебным искусством, а не магическими практиками ритуальных «очищений», «заговоров», особой диетой и системой табу. Кроме того, в тексте высказано мнение о том, что мышление, чувство печали, радости, страха и другие душевные проявления напрямую связаны с мозгом и при его поражении исчезают. Автор трактата пытается не только выяснить роль мозга в возникновении эпилептических припадков, но и указать на его ведущую роль в процессе мышления (De morb. sacr. 14, 18–19; 17, 1). Автор указывает на связь природы сознания с природой воздуха, из которого мозг черпает силу мысли (ср. учение о воздухе Диогена Аполлонийского).

В Гиппократовском корпусе сохранился один из первых в истории античной философии текст, затрагивающий культурологический вопрос о развитии человечества. В 3-й главе «О древней медицине» содержится рассуждение о возникновении медицины в связи с эволюцией человечества от дикого состояния к цивилизованному (сопоставить ее можно с известными по пересказам теориями развития человечества Протагора и особ. Демокрита и Архелая). Во введении к «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского (Diod. Sic. I 8, 6–7) излагается теория, восходящая, по-видимому, к Демокриту, согласно которой первобытные люди ценой гибели более слабых, благодаря длительному опыту обретают блага цивилизации,

в частности искусство приготовления пищи (у автора-гиппократика) и умение сохранять пищу на зиму (у Диодора).

Гиппократ и Платон. Медицинские взгляды Г. были известны Платону, который в некоторых своих сочинениях обсуждает гиппократовский метод (см. «Федр» 270cd, «Законы» 857cd), являясь, т. обр., одним из наиболее ранних независимых источников о Г. В «Федре» Платон говорит о мнении Г., согласно которому тело следует изучать в контексте «всей природы», с чем связывает необходимость такого же метода изучения души. В пассаже из «Законов» также говорится о «природе тел вообще». Затруднения, связанные с поиском в корпусе Гиппократовых сочинений соответствующего текста, приводили 1) к сомнению в адекватности изложения Платона, 2) гипотезе об утрате сочинения Г., известного Платону; было высказано также предположение о том, что Платон имел в виду соч. «О воздухе, водах и местностях».

В «Письмах» Г., представляющих позднейшие добавления в сборник, большое место занимает переписка с Демокритом (№ 10–17), объясняющая загадку «демокритовского смеха» как скептический взгляд философа на обыденные представления.

В 1-й пол. 2 в. н. э. новое издание сочинений Г. осуществил Артемидор Капитон. Тексты Гиппократовского корпуса комментировали многие философы и ученые Античности, Средневековья и Возрождения. В Античности начало экзегетической традиции было положено Герофилом Александрийским (ок. 300 до н. э.), венцом ее стало творчество Галена (129–210 н. э.). Благодаря его авторитетным комментариям и трудам (ср. особ. соч. «О мнениях Гиппократа и Платона») Г. на столетия получил всеобщее признание как «отец медицины» и философ.

Соч.: *Oeuvres complètes d'Hippocrate*. Par É. Littré. Vol. 1–10. P., 1839–1861 (repr. Amst., 1961–1973); *Hippocrates Collected Works*. Engl. tr. by W. H. S. Jones. L., 1984. Рус. пер.: *Гиппократ*. Избранные книги. Пер. В. И. Руднева, вступ. ст. В. П. Карпова. М., 1936 (1994²); *Гиппократ*. Сочинения. Т. 2–3. М., 1941–1944; Гиппократовская школа (избранные отрывки), – ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 552–570.

Индексы и справочн. изд.: *Kühn J. H., Fleisher U. Index Hippocraticus*. Vol. 1–4. Gött., 1986–1989; *Maloney G., Frohn W. Concordance des oeuvres hippocratiques*. Vol. 1–5. Québec, 1984; *Maloney G. Indexes inverses du vocabulaire hippocratique*. Québec, 1987; *Fichtner G. Corpus Hippocraticum. Verzeichnis der hippocratischen und pseudohippocratischen Schriften*. Tüb., 1992.

Лит.: *Gillespie C. M. The Use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates*, – *CQ* 6, 1912, p. 179–203; *Edelstein L. Hippocrates*, – *RE Suppl.* VI, 1935, col. 1290–1345; *Pohlenz M. Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin*. B., 1938; *Edelstein L. The relation of ancient philosophy to medicine*, – *BullHistMed* 26, 1952, p. 299–316 (repr.: *Ancient medicine*. Ed. O. Temkin. Balt., 1967); *Joly R. La question hippocratique et la témoignage du «Phedre»*, – *REG* 74, 1961, p. 69–92; *Heinimann F. Eine vorplatonische Theorie der τέχνη*, – *MusHelv* 18, 1961, S. 105–130; *Plamböck G. Δύναμις im Corpus Hippocraticum*, – *AAWM/GS* 2, 1964, S. 63–110; *Schöner E. Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*. Wiesb., 1964; *Mansfeld J. The pseudo-Hippocratic tract ΠΕΡΙΕΒΔΟΜΑΔΩΝ ch. 1–11 and Greek Philosophy*. Assen, 1971; *Lloyd G. E. R. The Hippocratic Question*, – *CQ* 25, 1975, p. 171–192; *Jouanna J. La collection hippocratique et Platon*, – *REG* 90, 1977, p. 15–28; *Smith W. D. The Hippocratic Tradition*. N. Y.; L., 1979; *Mansfeld J. Plato and the Method of Hippocrates*, – *GRBS* 21, 4, 1980, p. 341–362; *Longrigg J. Presocratic Philosophy and Hippocratic Medicine*, – *JHistSci* 27, 1, 1989, p. 1–39; *Eijk Ph. J. van der. The Theology of the Hippocratic Treatise «On the Sacred Disease»*, – *Apeiron* 23, 2, 1990, p. 87–119; *Temkin O. Hippocrates in a World of Pagans and Christians*. Balt., L., 1991; *Jouanna J. Hippocrate*. P., 1992 (рус. пер.: *Жуана Жак*.

Гиппократ. П./Д., 1997); Longrigg J. Greek rational medicine. Philosophy and medicine from Alcmaeon to the Alexandrians. L.; N. Y., 1993; Ковнер С. История медицины. Вып. 2. Гиппократ. К., 1880–1882; Визгин В. П. Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982, с. 348–367; Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 1997, с. 13–47 («Греческая медицина как Пайдейя»); Трохачев С. Вступительная статья, – Гиппократ. Этика и общая медицина. Пер. В. И. Руднева. СПб., 2001.

Материалы симпозиумов, сборники статей: Hippocratica. Actes du Colloque Hippocratique de Paris 4–9 Sept. 1978. Ed. M. D. Grmek. P., 1980; Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du IV. Colloque International Hippocratique. Edd. F. Lasserre, P. Mudry. Gen., 1983; Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII. Intern. Hippokrates-Kolloquium. Edd. R. Wittern, P. Pellegrin. Hldh.; Z.; N. Y., 1996; ENTRETIENS 43. Medecine et morale dans l'antiquite. Prép. et présides par H. Flashar et J. Jouanna. Vandv.; Gen., 1997.

Библ.: Maloney G., Savoie R. Cinq cents ans de bibliographie hippocratique 1973–1982. Quebec, 1982.

М. А. СОЛОПОВА

ГИППОН (*Ἰππων*) (род. ок. 480/70 до н. э.), пифагорейский натурфилософ. Известно о двух его книгах (DK38 A11), от которых дошел один дословный фрагмент и около двадцати свидетельств. Кратин высмеивал его в комедии «Всевидащие» (ок. 435/31), называя нечестивцем, откуда, вероятно, и пошла (едва ли заслуженная) слава Г. как атеиста.

Деятельность Гиппона связана с традиционными центрами пифагореизма в Южн. Италии, он упомянут в списке пифагорейцев *Аристоксена* (A 1, 3, 11). Поскольку Аристоксен называл его родиной Самос, многие считали его эпигоном ионийской школы, тем более что началом Г. считал влагу (*τὸ ὑγρόν*, A 6, 11). Однако влага Г. лишь внешне схожа с водой *Фалеса*, в центре его внимания скорее микрокосм, чем макрокосм. Г. продолжал линию пифагорейской натурфилософии и итальянской медицины (*Алкмеон*, Менестор, *Эмпедокл*), занимаясь преимущественно физиологией, эмбриологией и ботаникой. Он полагал, что в теле человека существует влага, благодаря которой он ощущает и живет; ее недостаток (избыток), например, из-за излишнего холода или тепла приводит к болезни и смерти (A 11). Душа имеет влажную природу (A 10), равно как и мужское семя; последнее происходит не из головного мозга, как считал Алкмеон, а из костного (этот тезис Г. доказывал с помощью «эксперимента», A 12). Важные фазы в развитии человеческого организма (созревание плода, появление зубов, половое созревание) он, как и Алкмеон, связывал с числом семь или кратными ему (A 16); подобные воззрения встречаются не только у пифагорейцев, но и у Солона, а позже у гиппократиков. Многие эмбриологические взгляды Г. фантастичны (пол ребенка зависит от того, чье семя оказалось сильнее, мужское или женское; близнецы рождаются, если семени было больше, чем нужно на одного младенца, A 14, 18), хотя некоторые из них дожили до 19 в. Материалистический монизм Г. казался Аристотелю примитивным и грубым (A 7, 10), но идея о том, что здоровье зависит от баланса жидкостей в организме, стала определяющей для античной медицины.

Фрагм.: DK I, 385–389; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, с. 421–424.

Лит.: Lesky E. Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike und ihr Nachwirken. Mainz, 1950; GUTHRIE, HistGrPhilos II, 1965, p. 354–358; Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.

Л. Я. ЖМУДЬ

ГОМЕОМЕРИЯ (*ὁμοιομέρεια*, от *ὅμοιος*, подобный, и *μέρος*, часть), мн. ч. **гомеомерии**, «подобочастные», допустимы толкования: «то, часть чего подобна целому» и «то, части чего подобны друг другу».

Анаксагор. В перипатетической доксографии и зависимой от нее традиции термином «гомеомерии» передавали анаксагоровский термин «семена» – мельчайшие телесные первоначала, пребывавшие «все вместе» в первичной материальной смеси, из которой «ни с чем не смешанный» Ум создал космос. Гомеомерии – обладающие качеством субстанции, неуничтожимые, их число бесконечно, при этом они бесконечно делимы. Стандартный пример гомеомерий: вода, огонь, золото (DK59 B 41 = Simpl. In Phys. 27, 2 сл.), т. е. «то, часть чего подобна целому» (Jo. Philop. In Phys. 24, 25). Из гомеомерий состоят все тела – то или иное называется определенным именем (напр., золотом) условно, потому что в нем процентное содержание золота больше, чем других веществ-гомеомерий. Каждая гомеомерия, подобно Вселенной, содержит в себе все вещи, так что гомеомерии оказываются «бесконечно число раз бесконечны», B 45 = Simpl. In Phys. 460, 4. Гомеомериями начала Анаксагора впервые назвал Аристотель (B 43 = Arist. Met. 984a11 сл.). Лукреций, излагая теорию Анаксагора, как пример гомеомерий приводит не только золото, огонь, землю, но и органические ткани: кости, мышцы, кровь (B 44 = Lucr. I, 830), что учитывает собственно аристотелевский контекст словоупотребления. Ученик Анаксагора *Архелай* воспринял его учение о мельчайших семенах, и в доксографии ему также было приписано использование этого термина (ср. DK60 B 5 apud Simpl. In Phys.; B 10 apud Aug. Civ. D.; по Августину, Архелай говорил о частицах, «подобных между собой», de particulis inter se similibus, т. е. гомеомериях).

Аристотель. В физике Аристотеля «подобочастными» именовались однородные вещества, у которых любые части подобны по своим качествам друг другу и целому. Гомеомерии (подобочастные) занимают положение посередине между элементами и «неподобочастными» органами (животных и растений). К «подобочастным» Аристотель относил органические ткани (напр., мясо, кости, кровь, жир, древесину и т. д.), а также металлы (медь, золото, олово и т. д.), однородные минералы и жидкости – перечень «подобочастных» содержится в «Метеорологии» (IV, 10). Неподобочастные состоят из подобочастных (они – материя неподобочастных органов); материей подобочастных являются сухое и влажное, движущим началом – теплое и холодное.

В последующей истории термина «подобочастные тела» важны медицинские контексты его употребления (сотни раз у *Галена*, *Орибасия* и др.). Гален широко использует термин «подобочастные» в аристотелевском значении – однородные тела, занимающие положение среднее между элементами и органами (Qu. opt. med., t. 1, p. 60, 4), – принимая во внимание из списка подобочастных те, которые имеют отношение к живому организму. Для врача гомеомерии образуют предел применения его искусства (в живом существе как объекты медицины выделяются подобочастные, органы и тело в целом). Подобочастные (кости, жилы, вены, артерии, кровь, «соки» и пр.) узнаются «из анатомирования» (De constit. artis med., t. 1, p. 231, 16).

У *Клавдия Птолемея* в «Альмагесте» и у *Теона Александрийского*, автора комментария к «Альмагесту», подобочастным телом назван божественный *эфир*, которому из объемных подобочастных фигур соответствует

шар, – на этом тезисе у Птолемея строится доказательство шарообразности небесных тел (эфир «должен быть связан с подобочастной фигурой... а для объемных фигур таков шар, ибо он охватывается единой подобной ему плоскостью. Поскольку эфир относится не к плоскостям, а к объемам, он должен быть шарообразен», Ptolem. Synt. math. I, 1, 14; Theon Alex. In Synt. math. 379, 16–26. Т. обр., натурфилософская терминология Аристотеля и Анаксагора о подобочастном строении некоторых веществ была усвоена в математических трудах, где описывались сущности нетелесные (плоскости, линии), – для уточнения известных терминов «подобие» и «подобное». Неоплатоник *Прокл* в комментарии к «Началам» Евклида пользуется термином «подобочастная линия» (*ὁμοιομερῆς γραμμή*), которого нет у Евклида. «Подобочастны» такие линии, в которых все части совпадают (*ἐφαρμοζόντα*), их виды: прямая, окружность и цилиндрическая спираль (Procl. In Eucl. I, 201, 25); цилиндрическая спираль во всех частях подобочастно (*ὁμοιομερῶς*) совпадает сама с собой (Procl. In Eucl. I, 105, 4).

Порфирий попытался сделать следующий шаг в продвижении термина по онтологической шкале (тело/плоскость/линия) и использовал прилагательное «подобочастный» при описании свойств бестелесного умопостигаемого бытия (*ἡ νοερά οὐσία*), см.: Porph. Sent. 22: «Умное бытие подобочастно... во всецелом уме все содержится всецело, даже отдельное, а в отдельном – все по отдельности». В комментарии к «Тимею» подобочастной названа мировая душа, которую создает Демиург путем слияния тождественного, иного и сущности (In Tim. II, fr. 64. 13; II, fr. 71). Однако последующими платониками старый натурфилософский термин «подобочастный» даже как метафора не был востребован для описания умопостигаемого мира (однако ср.: Damasc. In Parm. 144, 14).

М. А. СОЛОПОВА

ГОРГИЙ (*Γοργίας*) из **Леонтин** (в Сицилии; предположительно ок. 480–380 до н. э.), др.-греч. философ-софист и ритор. Вел жизнь странствующего учителя красноречия, жил в Ларисе (Фессалия). Древность знала его главным образом как «отца риторики» (Филострат), которую он понимал как «творца убеждения» и средство достижения успеха (в т. ч. материального) в гражданской и политической жизни. Из многочисленных речей Г. сохранились две: «Похвала Елене» и «Апология Паламеда».

В историю философии Г. вошел главным образом благодаря сочинению с парадоксальным названием «О том, чего нет, или О природе» (вероятно, пародирующим название трактата *Мелисса* «О природе, или О том, что есть»), известному нам по парафразам Секста Эмпирика (Adv. math. VII 65–87) и псевдоаристотелевского сочинения «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии» (De MXG 979a11–980b21). В нем подробно аргументируются три тезиса: 1) ничего нет; 2) если бы даже нечто и было, то оно было бы непознаваемо; 3) даже если бы оно было познаваемо, его невозможно было бы высказать в слове и истолковать другому. На этом основании некоторые исследователи говорят о «нигилизме» (или «иррационализме» и «агностицизме» Г., однако другие видят в сочинении Г. полемическую пародию на элейскую метафизику, а третьи (Г. Гомперц) рассматривают его как шутовское риторическое упражнение, цель которого – придать видимость вероятности заведомо абсурдным положениям. Основные аргументы тройного тезиса:

1) если бы нечто было, оно было бы либо возникшим, либо невозникшим. Возникшим оно быть не может, согласно постулатам Мелисса («ни из сущего, ни из не-сущего»); невозникшее же должно быть бесконечным, бесконечное не может находиться ни в самом себе, ни в другом, а то, что нигде не находится, согласно аргументу Зенона о месте, – ничто. 2) Если реальное («то, что есть») – мыслимо, то нереальное («то, чего нет») должно быть немислимо. Однако Сцилла и Харибда мыслимы. Значит, реальное немислимо. 3) Словесное общение невозможно, т. к. «вещи – не слова и никто не вкладывает (в слова) тот же смысл, что другой» (MXG 980b18–19). Аргументация 3-го тезиса предполагает гиперсенсуализм: знание предмета отождествляется с его непосредственным чувственным восприятием, непередаваемым в слове; зрительный образ не может быть передан акустически и т. д.

Фрагм.: DK II, 217–307; *Untersteiner M.* I Sofisti. Testimonianze e frammenti. Fasc. 2. Fir., 1967²; *Buchheim T.* Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien, gr.-deutsch. Hamb., 1989; *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 1. Баку, 1940, с. 21–47.

Лит.: *Newiger H.-J.* Untersuchungen zu Gorgias' Schrift über das Nichtseiende. B., 1973; *Kerferd G. B.* Meaning and reference. Gorgias and relation between language and reality, – Boudouris K. (ed.). *Η ΑΡΧΑΙΑ ΣΟΦΙΣΤΙΚΗ*. The sophistic movement. Ath., 1984, p. 215–223; *Long A. A.* Methods of argument in Gorgias' Palamedes, – Ibid., p. 233–241; *Montoneri L., Romano F.* (edd.). Gorgia e la sofistica. Atti del Convegno Internazionale (Lentini–Catania 12–15 dic. 1983), 2 vols. Catania, 1985; *Berti E.* Gorgia e la dialettica antica, – Sei lezioni sulla sofistica, a cura di C.Natali. R., 1992, p. 11–26; *Меликова-Толстая С. В.* Теория зрения у Горгия, – *Труды института истории науки и техники*. Сер. Архив истории науки и техники. Вып. 7. М.; Л., 1935.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

«ГОРГИЙ» (*Gorgias ἡ περὶ ῥητορικῆς*, подзаголовок: «О риторике»), диалог Платона, посвященный определению риторического искусства, но рассматривающий также проблемы этики и политической теории. Написан в прямой драматической форме без рамочного повествования. Персонажи «Г.»: Сократ, его ученик Херифонт, риторы *Горгий из Леонтин*, Пол из Акраганта и принимающий их в Афинах Калликл (возможно, вымышленное лицо). Время действия диалога («драматическую дату») нельзя определить точно из-за ряда анахронизмов (ср. Gorg. 503c – недавняя смерть Перикла (429); 470d – недавний приход к власти македонского царя Архелая (413); 473e – «прошлогодний» суд, по-видимому, над полководцами после битвы при Аргинусах (406) и т. п.). Дату написания диалога «Г.» обычно относят к 390–385, т. е. примерно времени I-й Сицилийской поездки Платона (ок. 387): к этому периоду Epist. VII, 326a приурочивает зарождение концепции философов-правителей, первый намек на которую находят в Gorg. 521d, а упоминание пифагорейских доктрин (493a–с, 508a) и поваренной книги сицилийца Митека (518b) могут отражать сицилийские впечатления Платона. Возможно, «Г.» непосредственно предшествует «Менексену» (не ранее 386) и полемически перекликается с антисократическим памфлетом Поликрата «Осуждение Сократа» и рядом сочинений Исократы 390х–380х. С точки зрения гипотетического деления платоновских диалогов на ранние, средние и поздние, «Г.», как правило, относят к концу раннего периода: в отличие от типичных ранних диалогов, где Сократ декларирует незнание, в «Г.» он, хоть и с оговорками, претендует на утверждение позитивной

истины (473b; 487e; 508e–509a); с другой стороны, здесь лишь намечены темы знания и мнения (или «веры», ср. 454c–455a), различных частей души (493ab) и др., подробнее развитые в средних диалогах.

Композицию диалога условно делят на три части, соответствующие беседам Сократа с Горгием (449c–461b), Полом (461b–481b) и Калликлом (482c–527e).

1) Беседа Сократа с Горгием. После вступления (447a–448e) Сократ ставит вопрос о сущности риторики (449c). Горгий определяет ее как знание, касающееся речей (449d), направленных на убеждение других людей (452e), но Сократ демонстрирует, что это определение применимо ко многим искусствам, и Горгий указывает специфический предмет риторического убеждения – справедливое и несправедливое (454b). Хотя риторика дает слушателям не знание, а только «веру без знания» (454c–455a), да и сам ритор не должен знать предмет, о котором говорит (456bc), он все же обладает знанием справедливого и несправедливого и может ему обучить (460a), но не отвечает за тех, кто использует это знание вопреки справедливости (457bc). Сократ усматривает противоречие в том, что знающий справедливости может сам поступать несправедливо (460bc; 461a), в чем сказывается сократическое представление о тождестве знания и добродетели.

2) Беседа Сократа с Полом. Пол отрицает, что ритор должен обладать знанием справедливости и несправедливости (461b), и предлагает Сократу самому дать определение риторики (462b). Для Сократа риторика – разновидность вовсе не «искусства» (*τέχνη*), а «угодничества» (*κολακεία*). Первое прекрасно, направлено на благо души (судопроизводство и законодательство) и тела (врачевание и гимнастика) и имеет разумное основание, а второе постыдно, направлено на удовольствие души (риторика и софистика) и тела (кулинария и украшение тела) и не обосновано разумом (462b–466a). Однако, согласно Полу, риторы обладают большим могуществом в полисах, т. е. могут убивать, изгонять, отнимать имущество и т. п. (466bc), а могущество – благо (466b). Сократ показывает, что возможность совершать насилие не есть могущество и не благо в том случае, когда подобные действия, избираемые как средство для достижения некоего блага (цели), оборачиваются для совершающего насилие злом (467c–468e). По мнению Сократа, только справедливые поступки приводят к благу для совершающего их, а несправедливые ко злу (470bc), поэтому (1) «хуже творить несправедливость, чем ее терпеть» и (2) «оставаться безнаказанным, чем нести наказание» (474b2–5; ср. 469bc, 472e).

Пол считает, что хуже терпеть несправедливость, чем совершать ее (474c5–6), соглашаясь, что постыднее творить несправедливость, чем терпеть (474c7–8), а постыдное – это то, что приносит зло или страдание (475a4–5). Но совершение несправедливости не приносит самому действующему несправедливо больше страдания, чем его жертве. Значит, оно может быть постыднее только потому, что приносит ему больше зла, т. е. хуже для него, чем претерпевание несправедливости, а это и есть тезис (1) (475a–c).

Для доказательства (2) Сократ утверждает, что свойства любого претерпевания аналогичны свойствам соответствующего действия (476d3–4) и, следовательно, претерпевание справедливого наказания справедливо, а потому есть благо для совершившего несправедливость (476e–477a), ибо все справедливое прекрасно (476b1–3), прекрасное же приносит либо удовольствие (что в данном случае невозможно), либо благо (475a2–4). Это благо

состоит в том, что справедливое наказание нравственно исправляет совершившего несправедливость (477a), в связи с чем Сократ уподобляет правосудию медицине (477e–479c).

3) Беседа Сократа с Калликлом. Калликл отрицает, что творить несправедливость постыднее, чем терпеть (482d), и, противопоставляя природу (*φύσις*) и обычай (*νόμος*), утверждает, что по природе справедливо господство сильного над слабым (483d), а справедливость как равенство – это норма, введенная большинством слабых в своих интересах (483bc; 492a). На возражение Сократа о том, что большинство сильнее отдельных сильных индивидов и потому решение большинства должно быть справедливым по природе (488d–489a), Калликл уточняет, что под «сильными» имеются в виду наиболее разумные и мужественные (489e; 491a–c) в исполнении любых своих желаний, удовольствии от удовлетворения которых и есть счастье (491e–492c; 494c).

Против гедонизма Калликла Сократ выдвигает два аргумента: 1) благо нетождественно удовольствию, а зло – страданию, поскольку претерпевать зло и благо одновременно в одном и том же отношении нельзя, а страдание и удовольствие – можно (напр., жажду и ее удовлетворение), поэтому и счастливая (= благая) жизнь не равна жизни приятной (495e–497a); 2) Признание Калликлом мужественных и разумных людей «хорошими» (ср. 489e; 491a–c) несовместимо с отождествлением удовольствия и блага или страдания и зла, ведь «хорошие» люди таковы в силу наличия у них благ, а удовольствие и страдание в одинаковой мере присутствуют в жизни как мужественных и разумных, так и трусливых и неразумных людей (497e–499a). Антигедонистическая теория блага самого Сократа такова: сущность блага не в удовольствии, а в «порядке» (*κόσμος*), присущем структуре всякого сущего, в т. ч. – тела и души, и совпадающем с его «добродетелью» (*ἀρετή*) (504b–d; 506c–e). Удовольствие является хорошим, если способствует такому благу, и дурным, если препятствует ему (499d–500a). Подлинная риторика и подлинная политическая деятельность также должны быть направлены на достижение этого блага (500b–503a; 508b–522e). На этом основании Сократ критикует афинских политиков той эпохи (515c–517c). «Г.» заканчивается мифом о загробном воздаянии (523a–527c), вновь утверждающим исправительную концепцию наказания (525b–c), и увещательной речью к Калликлу (527de).

Известная проблема заключается в соотношении «Г.» с «Протагором», где Сократ сам формулирует теорию гедонистического типа. Поскольку она не опровергается его аргументами против Калликла, ряд исследователей предлагает гедонистическую трактовку позиции Сократа и в «Г.» (ср. Gosling-Taylor 1982, Rudebusch 1999). С т. зр. хронологии большинство ученых считает, что «Протагор» написан раньше «Г.» (против – Kahn 1988).

Рус. пер.: В. Н. Карпова (1863), С. П. Маркиша (1968).

Изд.: *Dodds E. R. Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary.* Oxf. 1959; Пер.: *Irwin T. Plato: Gorgias. Translated with Notes.* Oxf., 1979; *Zeyl D. J. Plato: Gorgias, transl. with Introd. and Notes.* Indnp., 1987; *Waterfield R. Plato: Gorgias. Transl. with Introd. and Notes.* Oxf., 1994; *Платон. Горгий.* Пер. С. П. Маркиша, – *Собрание соч.:* В 4 т. Т. 1. М., 1994, с. 477–574.

Лит.: *Vlastos G. Was Polus refuted? – AJP* 88, 1967, 4, p. 454–460; *Irwin T. Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues.* Oxf., 1977, p. 115–131; *Idem. Plato's Ethics.* N. Y.: Oxf., 1995, p. 95–126; *Santas G. X. Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues.* L.; Bost,

1979, p. 218–303; *Gosling J. C. B., Taylor C. C. W.* The Greeks on Pleasure. Oxf., 1982, p. 69–82; *Kahn Ch. H.* Drama and Dialectic in Plato's Gorgias, – *OSAPh* 1, 1983, p. 75–121; *Idem.* On the Relative Date of the Gorgias and Protagoras, – *Ibid.* 6, 1988, p. 69–102; *McTighe K.* Socrates on Desire for the Good and the Involuntariness of Wrongdoing: Gorgias 466a–468e, – *Phronesis* 29, 3, 1984, p. 193–236; *McKim R.* Shame and Truth in Plato's Gorgias, – *Platonic Writings, Platonic Readings.* Ed. by Ch. L. Griswold, Jr. N. Y.; L. 1988, p. 34–48; *Cooper J. M.* Reason and Emotion. Princ., 1998, p. 29–75; *Rudebusch G.* Socrates, Pleasure and Value. N. Y.; Oxf., 1999, p. 18–63; *Wolff R.* Callicles and Socrates: psychic (dis) harmony in the Gorgias, – *OSAPh* 18, 2000, p. 1–40; *Fussi A.* The Myth of Last Judgment in the Gorgias, – *RhM* 54, 3, 2001, p. 529–552; *Stauffer D.* The Unity of Plato's Gorgias: Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life. Camb., 2006; Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum. Ed. by M. Erler, L. Brisson. St. Aug., 2007.

A. В. СЕРЕГИН

«ГОСУДАРСТВО» (*Πολιτεία ἢ περὶ δικάου*; подзаголовок: «О справедливости»), диалог Платона, завершающий зрелый период его творчества. Сам Платон, по-видимому, считал исследование истинных принципов человеческого общежития и проведение их в жизнь главной задачей философии и, соответственно, «Г.» и «Законы» – важнейшими своими сочинениями. Этика и политика для Платона не автономные отрасли философского знания; они неразрывно связаны с теологией, онтологией и психологией. Поэтому в «Г.» не только рассматриваются существующие типы государственного устройства, принципы правильного устройства общества и все вытекающие из них подробности, но и излагается учение об идеях, как оно к тому времени понималось Платоном; учение о Боге как высшем благе и источнике бытия; учение о душе, о трех ее частях и о посмертной участи; учение о познании и науках. Собственно, «Г.» может считаться изложением всей философской системы Платона зрелого периода его жизни, за исключением физики, которая будет изложена в «Тимее», и диалектики, которой будут посвящены «Софист» и «Парменид».

Вероятно, первая из десяти книг «Г.» была написана намного раньше остальных; по характеру она мало отличается от ранних сократических диалогов Платона: Сократ предлагает собеседникам выяснить, что такое справедливость сама по себе как индивидуальная добродетель. В споре опровергаются ложные мнения о том, что справедливость есть воздаяние каждому должного или право сильнейшего или что счастлив может быть только несправедливый человек. Как в большинстве сократических диалогов, истинное понятие справедливости не выясняется; достигается лишь согласие, что справедливый будет счастлив, поскольку обладает достоинством души, даже при отсутствии успеха, богатства и прочих внешних благ.

Далее предлагается искать определения справедливости как таковой путем аналогии – путем исследования справедливости в государстве (полисе, т. е. гражданской общине). Во II–VI книгах рассматривается наилучшее из всех мыслимых общественное устройство. Оказывается, что справедливость в таком обществе – это гармония составляющих его сословий («целое», 433a): «заниматься каждому своим делом и не вмешиваться в чужие – это и будет справедливостью» (Там же). Таких сословий, или классов в правильно устроенном государстве, по Платону, должно быть три: ремесленники (*δημιουργοί*) (в него входят крестьяне, собственно ремесленники, торговцы, всяческие посредники и сфера обслуживания); стражи (воины,

аристократия) и правители (философы). Общественная справедливость заключается в том, чтобы каждое низшее сословие (и каждый гражданин в нем) повиновалось руководству высшего, не стремясь занять несвойственное ему место. Индивидуальная справедливость (искомое первой книги) заключается в том же применительно к частям души. Ибо членение человеческой души аналогично членению общества: высшему философскому сословию в душе соответствует разум; он должен править. Второму – аристократическому сословию стражей – соответствует аффективная часть души, «яростный дух» (*τὸ θυμοειδές*), или чувство чести, обеспечивающий, в частности, такие добродетели, как мужество, или способность оказать сопротивление, и кротость, или способность повиноваться. Третья часть души, аналог низшего сословия демиургов, обеспечивающего удовлетворение материальных потребностей общества, – вожделеющее начало (*τὸ ἐπιθυμητικόν*). Если аффективное начало в человеке повинуется разумному, а вожделия подчиняются двум высшим, разуму и чести, то человек добр, справедлив и счастлив; если же одно из низших начал будет проявлять своеволие и претендовать на власть, человек будет порочен и несчастлив; в конечном счете душевно болен, ибо в государстве его души воцарится мятеж и смута. Такому тройственному членению человеческой души и общества отчасти соответствует в философии Платона и строение большого мира, космоса: сверху разумный идеальный умопостигаемый космос, Ум как таковой, венчающийся Идеей блага, или Богом; ниже – мировая душа, состоящая из рациональной и иррациональной части (см. «Тимей» и «Законы»); ниже – управляемый ими и благодаря им существующий телесный космос, прекрасный и упорядоченный, пока не выходит из повиновения (см. «Политик»). Поэтому-то управлять наилучшим государством и должен философ, т. е. тот, кто способен непосредственно созерцать устройство умопостигаемого мира и видеть, как правит им верховное Благо, чтобы затем переносить те же законы в жизнь своего общества: хороший правитель должен созерцать звездное небо.

Аналогия, или, скорее, тождество структуры общества и отдельной человеческой души, означает, что благополучие (справедливость) государства непосредственно обусловлено нравственным благополучием (добродетелью) составляющих его граждан. Следовательно, первейшая задача государственного строительства – создание наилучших граждан, т. е. воспитание, и более того – выведение их породы. Философ-правитель должен отбирать наиболее перспективных производителей мужского и женского пола, составлять самые подходящие пары и соединять их в наиболее благоприятные (астрономически вычисленные) сроки для производства наилучшего потомства. Из этого потомства позднее отбираются младенцы с лучшими задатками, и только к ним будет применяться во всей полноте система воспитания, разработанная Платоном в VI и VII книгах диалога. Именно их будут обучать, помимо обычных гимнастики, военного искусства и проч., специальным курсам геометрии, арифметики, музыки и диалектики, и из них будут пополняться сословия правителей и стражей. Именно для них будет установлен строгий распорядок жизни: общность имущества (точнее, запрет на собственность), общность жен и детей (точнее, запрет на половую жизнь вне строгого распорядка по приказу сверху и запрет распорядиться своими детьми). Здесь должно будет царить равноправие по-

лов и дух состязательности и всеобщей дружбы одновременно. Именно они должны быть ограждены от торговли и поэзии (за исключением строжайше проверенной и специально для них составленной философами) как двух источников растреления. При этом следует помнить, что самая многочисленная часть идеального платоновского государства – «ремесленники» – живет вне этого строгого и экстравагантного порядка, сообразуясь со своими привычками и желаниями (диктуемыми природой низшей, «вождеющей» части души – т. е. с собственностью, семьей, торговлей, развлекающей поэзией и возбуждающей чувственность музыкой).

С другой стороны, однако, должное воспитание граждан обусловлено правильным устройством государства, в котором они растут. Здесь возникает порочный круг: дурные люди составляют дурное общество, в котором воспроизводятся дурно воспитанные люди. Именно поэтому создание справедливого государства – дело невероятно трудное, если вообще возможное.

В VIII и IX книгах Платон рассматривает виды государственного устройства и соответствующие им типы людей («ибо у различных людей непременно бывает столько же видов духовного склада, сколько существует видов государственного устройства... которые рождаются именно от нравов», 544d). Видов государственного устройства пять: аристократия («правление лучших»; это описанное Платоном наилучшее государство) и четыре типа «выродившегося» общества (реально существующие в платоновское время политические системы): тимократия («власть чести» – спартанский строй, «общество людей, соперничающих между собой и честолюбивых» (545a), прежде всего в военной области); олигархия («правление немногих», прежде всего богатых), демократия («народовластие», где вопросы решаются большинством голосов под влиянием демагогов) и тирания (где правит не закон, а произвол одного; естественное завершение всякой демократии, по Платону). Платон подробно разбирает душевный склад «тимократического», «олигархического» «демократического» и «тиранического человека» – условия, в которых может сложиться соответствующий характер, его воспитание, образ мыслей, действий и жизни, его ценности и потребности. Эта часть «Г.», благодаря превосходному анализу реальных общественных закономерностей, всегда читалась – как в высшей степени злободневная – от Фомы Аквинского до Карла Поппера.

В заключительной X книге Платон рассматривает природу искусства (прежде всего поэзии) и его роль в совершенном обществе. Искусство имеет дело лишь с низменным началом души, помогая ему возобладать над разумом, и потому поэтов из государства следует изгонять, допуская поэзию лишь в виде гимнов богам и хвалы добродетельным людям. Далее в виде мифа Платон описывает посмертную судьбу души, суд и загробное воздаяние. Этот миф переключается с двумя другими знаменитыми образами платоновского «Г.» – образом Солнца-Блага (VI, 504e–509c) и пещеры (VII, 514a–517a).

Рус. пер.: В. П. Карпова (1863), А. Н. Егунова (1971).

Текст: *Respublica*, – *Platonis opera*. T. 4. Ed. J. Burnet. Oxf., 1902 (repr. 1958¹⁴, 1968, 1992); *Respublica*. Rec. S. R. Slings. Oxf., 2003; *Slings S. R. Critical Notes on Plato's Politeia I–X*, – *Mnemosyne* 41–43, 49, 52, 54–56, 1988–1990, 1996, 1999, 2001–2003 (критика греч. текста); *Plato's Republic*. Ed. with notes and essays by J. Jowett and L. Campbell. Vol. 1–3. Oxf., 1894 (1953³); *The Republic of Plato*. Ed. with critical notes, comm., appendices by J. Adam. Vol. 1–2. Camb., 1926–1929 (rev. ed. by D. A. Rees, Camb., 1963); *The Republic*

of Plato. Transl. with introd. and notes by F. M. Cornford. Oxf., 1942 (1979²); *Plato*. The Republic. Tr. by P. Shorey. L.; Camb. (Mass.), 1969; *Plato*. The Republic. Trans. and comm. by A. D. Lindsay. L., 1976², 1992³; *Platone*. La Repubblica. Trad. e comm. a cura di M. Vegetti. Vol. 1–7. Nap.; Mil., 1994–2007; *Платон*. Государство. Пер. А. Н. Егунова, – Собрание соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1994², с. 79–420.

Лит.: *Adam J.* The Republic of Plato. Vol. 1–2. Camb., 1902 (1963²); *Ferguson A. S.* Plato's Simile of Light. Part I. The Similies of the Sun and the Line, – *CQ* 15, 3/4, 1921, p. 131–152; *Idem*. Part II. The Allegory of the Cave, – *Ibid.* 16, 1, 1922, p. 15–28; *Idem*. Simile of Light Again, – *Ibid.* 28, no. 3/4, 1934, p. 190–210; *Cornford F. M.* Mathematics and Dialectics in the Rep. VI–VII, – *Mind* 41, 161, 1932, p. 32–52; 41, 162, p. 173–190; *Reverdin O.* La religion de la cite platonicienne. P., 1945; *Cross A. C.*, *Woozley A. D.* Plato's Republic: A Philosophical Commentary. L., 1964; Plato's Republic: Interpretation and Criticism. Ed. A. Sesonske. Belmont, CA, 1966; *Fritz K. von*. Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft. B., 1968; *Andersson T. J.* Polis and Psyche. A motif in Plato's Republic. Stockholm, 1971; *White N. P.* A Companion to Plato's Republic. Indnp., 1979; *Mueller I.* Ascending to Problems: Astronomy and Harmonics in Republic VII, – Science and the Sciences in Plato. Ed. J. P. Anton. Delmar, 1980, p. 103–121; *Annas J.* An Introduction to Plato's Republic. Oxf., 1981; *Pappas N.* Routledge philosophy guidebook to Plato and the «Republic». L.; N. Y., 1995; *Reeve C. D. C.* Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic. Princ., 1988; *Rowe C. J.* (ed.). Reading the «Statesman». Proceedings of the Symposium Platonicum III. St. Aug., 1995; *Поннер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. М., 1992 (пер. с англ.).

Т. Ю. БОРОДАЙ

Д

ДАВИД ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ (*Δαβίδ*) (? – ср. Vat. gr. 1023 f. 84v.: *Δαῖδ θεσσαλονίκης ἐξηγουόμενος*) (кон. 6 – нач. 7 вв.), греческий философ, представитель *Александрийской школы* неоплатонизма. Судя по имени и отдельным пассажирам сочинений – христианин (см., напр., CAG XVIII, 2, p. 129. 8–9). Сохранились ученические записи лекций Д.: стандартные пролегомены к философии (см. *Аристотеля комментаторы*) общего характера (24 занятия), где философия рассмотрена в 4-х аспектах: «существует ли?», «чем является?», «какова она?», «ради чего существует?» (ср. *Agist. An. Post. II* 1, 89b); пролегомены (4 занятия) и комментарии (32 занятия) к «Введению» Порфирия, предварявшие рассмотрение «Категорий», с которых начинался курс аристотелевской логики. Близок к комментаторскому методу Д. вышедший из Александрийской школы того же примерно времени комментарий к «Введению», опубликованный Вестеринком под именем Псевдо-Элия (Псевдо-Давида). Д. читал лекции по «Органону» и «Физике». Сохранились переводы пролегоменов и комментариев к «Введению» на армянском языке, относящиеся к 7 в.

Соч.: *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Ed. A. Busse. B., 1904 (CAG XVIII, 2); *Pseudo-Elias (Pseudo-David). Lectures on Porphyry's Isagoge*. Ed. L. G. Westerink. Amst., 1964.

Лит.: *Conybeare Fr. C.* A collation with the Ancient Armenian versions of the Greek text of Aristotle's Categories etc. Oxf., 1892, p. XXXI; *Westerink L. G.* Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy. Amst., 1962, p. XXIII–XXIV, XXIX–XXXII; *Prologomènes à la philosophie de Platon*. Par L. G. Westerink, J. Trouillard et A.-Ph. Segonds. P., 1990; *Westerink L. G.* Philosophy and medicine in Late Antiquity, – *Janus* 51, 1964, p. 169–177.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ДАМАСКИЙ (*Δαμάσκιος*) (ок. 462, Дамаск – после 538 н. э.), философ-платоник, последний схолярх (диадокх) *Афинской школы*. Принадлежал к привилегированному социальному слою, что было обычно для интеллектуалов-язычников поздней античности. Учился риторике в Александрии под руководством Теона и потом (по хронологии Р. Асмуса и Л. Вестеринка) несколько лет преподавал ее в Афинах (ок. 482/83–491/92). В то же время Д. был вхож в кружки платоников в Александрии (вдова Гермия Эдесия, ее сыновья Аммоний и Гелиодор, Асклепидот, Исидор и др.) и в Афинах, где он застал Прокла. Под влиянием Исидора Д. постепенно оставляет преподавание риторики и обращается к философии; изучает математику у Марина и слушает лекции по философии Зенодота. Исидору Д. обязан диалектической искусностью, у Гелиодора и Аммония изучает Платона и астрономию Птолемея. С Исидором Д. совершает восьмимесячное путешествие по Сирии вдаль от христианизированных городов.

При Дамаскии происходит последний расцвет Афинской школы: его комментарии не только свидетельствуют о высоком уровне преподавания, но и предполагают очень высокий уровень слушателей. В 529, после эдикта имп. Юстиниана, Д. был вынужден прекратить преподавание и в конце 531 с шестью платониками, «высшим цветом философов» (по замечанию Агафия, из чьей «Истории» (II 28–32 Keydel) известен этот эпизод), отправляется из Афин ко двору персидского царя Хосрова I (восшедшего на трон 13 сентября 531), чьим покровительством пользуется до конца 532, когда Хосров, заключив «вечный мир» с Юстинианом, добился для философов-язычников разрешения обретаться в пределах Византийской империи, не подвергаясь преследованиям за свои убеждения (по версии М. Тардье, поддержанной И. Адо, к Хосрову отправился один Д., который и добился внесения соответствующей статьи в текст мирного договора). Относящаяся к 538 надгробная плита из Эмесы (в Сирии) с эпиграммой, которую Палатинская антология (VIII 533) приписывает философу Дамаскию («Прежде Зосима была рабой одному только телу; но и от тела теперь освободилась она»), – последнее хронологическое указание, относящееся к Д.

Д. так или иначе комментировал сочинения Аристотеля: «Категории» (предположение Л. Вестеринка на основе *Simpl. In Cat.* 9, 4–13, 26), «Физику» (ср. *Simpl. In Phys.* 601–645, 773–800, где приводит фрагменты трактата «О числе, месте и времени»), «О небе» (важнейшие рукописи комментария к трактату «О небе», изданному Хайбергом в *CAG VII* под именем Симпликия, атрибутируют I кн. Д.), «Метеорологию» (ср. *Jo. Philop. In Meteor.* 44, 21–36), хотя нельзя сказать, были ли у Д. записанные комментарии к этим текстам. Д. толковал Платона: «Алкивиада I» (ссылки у Олимпиодора *In Alc.* I, из которых видно критическое отношение Д. к толкованию Прокла); «Федра», «Софиста», «Тимея», «Государство», «Законы» – ссылки в дошедших сочинениях самого Д.; «Федона» – дошла серия записанных слушателями толкований, восходящая к двум курсам Д., посвященным этому диалогу; «Филеба» – дошла серия толкований, записанная слушателем второго курса к «Федону»; «Парменида» – текст дошел без толкования первой предпосылки. Помимо этого Д. толковал «Халдейские оракулы» (указания самого Д.), т. е. восстановил всю систему преподавания философии в Афинской школе; трактат «О первых на-

чалах» (отсутствует заключительная часть) представляет собой разработку иерархии бытия, восходящего к вышебытийному, в жанре «затрудненный и разрешенный»; «Жизнь Исидора» – разросшийся в «философскую историю» (Суда) традиционный энкомий учителю, ценнейший источник сведений о философской жизни Александрии и Афин с конца 4 в., известный по выдержкам в «Библиотеке» Фотия и в словаре Суда); «О невероятном» – собрание историй о чудесных явлениях в 4-х кн., известное по заметке Фотия.

Как в трактате «О первых началах», так и в комментариях Д. стремится выявить принцип построения иерархии универсума и дать ее детальное изложение. Одна из основных мыслей Д. – невозможность показать, почему и как низшее происходит от высшего. О высшем начале мы не можем сказать ничего, что относилось бы к нему самому, а не к нашим догадкам и предположениям. Следует признать абсолютную невыразимость первого начала, единственное представление о котором можно было бы составить по аналогии с первым членом триады «пребывание–исхождение–возвращение» (но при этом вся триада в целом уже должна быть его проявлением); само оно – как неисходящее (*ἀπρόβιτον*) – могло бы быть названо пребывающим, но исшедшее от него также следует признать пребывающим (De princ. I 129, 16–26). Исходящее от него – первое, о чем мы можем что-то сказать, – есть единство трех ипостасей (*τρεῖς αὐταὶ ὑποστάσεις*): единого-многого, многого-единого и объединенного; это объединенное, которое есть бытие, или сущность, как неразличимое смешение единства и множества можно назвать единственным сыном, первейшим из всех порождений (II 55, 1–5). Но его бытие не есть ни бытие как полнота всех родов (ср. Плотин), ни бытие как одна из категорий платоновского «Софиста» (II 56, 15–18), потому что все это – в более низкой сфере. Это проявление невыразимого первоначала есть простое бытие всех сущих, единое всех многих и объединенное всех разделенных (II 58, 6–9). Как таковое оно есть первое умопостижимое и первый член триады «бытие–жизнь–ум».

При рассмотрении сферы ума Д. в основном следует Проклу. Но концепция души у Д. – вполне оригинальна. Д. развивает ее в ходе толкования 3-й предпосылки «Парменида». В отличие от Плотина, который признавал субстанциальное единство отдельных душ с мировой душой, и от Ямвлиха, учившего о разрядах душ, по-разному причастных мировой душе, существенно меняющейся при переходе от сферы бытия к становлению, Д. считал, что индивидуальная человеческая душа, оставаясь нумерически единой и в этом смысле тождественной себе, есть единственная сущность, вольная изменить себя самое, т. е. обладающая не только самодвижностью, но и самоопределением в пределах данного ей вида бытия (*εἶδος τῆς ὑπάρξεως*), и в этом смысле она является центральным звеном всей иерархии универсума, объединяя его как в его вышебытийных истоках, так и в чувственно-материальном рассеянии.

Вполне оригинально у Д. толкование «Парменида»: в отличие от Плутарха, Сириана и Прокла, но до известной степени возвращаясь к Амелию, Порфирию и Ямвлиху, он считал, что реальность иерархически устроенного бытия отражают не только первые пять предпосылок, но и последние четыре (6-я посылка: чувственно воспринимаемое как образец, 7-я:

предел ослабления его единства, 8-я: чувственно воспринимаемое как подобие, 9-я: предел нарастания его инаковости).

Оригинальна также концепция места (отличаемого Д. от положения, которое изменяется при движении) как неразделимой с телом и определяющей его силы, дающей телу как его собственную структуру, так и его включенность в структуру телесного в целом; и времени, соотносящего с местом, но определяющего не сосуществование тел, а обеспечивающего всю упорядоченную последовательность их изменений, будучи всякий миг всецелой проявленностью прошлого, настоящего и будущего и тем самым являясь моментом «вечности» в становлении.

Сочинения Д. практически не были известны в Средние века. Впервые его тексты вызвали интерес и понимание в 15 в. у кардинала Виссариона Никейского, в библиотеке которого оказался трактат «О первых началах» и комментарий к «Пармениду» (Cod. Marc. Gr. 246); многочисленные копии этих текстов появляются вплоть до 17 в. Философия Д. была в поле зрения В. Г. Теннемана (в его руководстве по истории философии, 1812), она анализируется в историях Александрийской школы Ж. Симона (1845) и Е. Вашро (1846), в «Философии греков» Э. Целлера (1852). Специальный интерес к Д. возникает после издания Рюзлем «Первых начал» и комментария к «Пармениду» (1889). Современное представление о Д. складывается на основе «Жизни Исидора», реконструированной трудами Р. Асмуса, Р. Анри и К. Цинцена, и благодаря изданиям его текстов Л. Вестеринком. О всплеске интереса к Д. свидетельствует помимо ряда изданий его текстов и конференций почти одновременное появление сразу двух новых переводов на французский его основного фундаментального и крайне сложного труда «О первых началах» (М.-К. Гальперин 1987 и Ж. Комбес 1986–1991).

Соч.: *Sambursky S.* The concept of Place in Late Neoplatonism. Texts with Transl., Intro. and Notes. Jerusalem, 1982, p. 83–95 (фрагм. трактата «О числе, месте и времени»); Lectures on Philebus wrongly attributed to Olympiodorus. Ed. by Westerink. Amst., 1959; The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. 2. Damascius. Amst.; Oxf.; N. Y., 1977; *Damascius.* Commentaire du Parménide de Platon. Texte éd. par L. G. Westerink, introd., trad. et annot. par J. Combès et al. T. 1–4. P., 1997–2003; Dubitationes et solutiones de primis principiis. In *Platonis Parmenidem*, ed. Ch.-E. Ruelle. Vol. 1–2. P., 1889–1899 (repr. Brux., 1964); *Traité des premiers principes.* Texte éd. par L. G. Westerink et trad. par J. Combès. Vol. 1–3. P., 1986–1891; *Des premiers principes. Apories et résolutions.* Trad. par M.-Cl. Galperine. Lagrasse, 1987; *Vitae Isidori reliquiae.* Ed. C. Zinzen. Hldh., 1971; *Athanassiadi P.* (ed.). *Damascius. The Philosophical History.* Ath., 1999. Рус. пер.: *Дамаский Дуадох.* О первых началах: Апории, относящиеся к первым началам, и их разрешение; Комментарий к «Пармениду» Платона. Изд. подг. Л. Ю. Лукомский и Р. В. Светлов. СПб., 2000.

Лит.: *Ruelle Ch.-E.* Le philosophe Damascius. P., 1861; *Strömberg R.* Damascius, his personality and significance, – *Eranos* 44, 1946, p. 175–192; *Westerink L. G.* Damascius commentateur de Platon, – *Le Néoplatonisme.* P., 1971, p. 253–260; *Combès J.* Études néoplatoniciennes. Neuchatel, 1973. Grenoble, 1996²; *Idem.* Damascius lecteur du «Parménide», – *ArchPh* 38, 1975, p. 33–60; *Steel C. G.* The changing self. A study on the soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brux., 1978, p. 77–119; *Tardieu M.* Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes D'Isidore à Simplicius. Louvain; P., 1990 (с. 19–69: о сирийском путешествии Дамаския и Исидора); *Brisson L.* Damascius et l'Orphisme, – *Orphisme et Orphée*, en l'honneur de Jean Rudhardt. Gen., 1991 (repr.: *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine.* Aldsh., 1995); *Hoffman Ph.* Damascius, – *DPHA* II, 1994, p. 541–593.

ДАМОН (*Δάμων*) (сер. 5 в. до н. э.), др.-греч. софист и музыкальный теоретик, советник Перикла. Д., сын Дамонида, родился в Афинах, в deme Ойа. Учился музыке у Агафокла, его ученика Лампрокла и пифагорейца Пифоклида, создателя «возвышенно-строгой музыки» (Plat. Lach. 180d, Schol. Alc. 118c, Plut. Per. 4, 2.1). Среди учеников Д. называют *Сократа* (D. L. II 19), музыканта Драконта (Olymp.V. Plat. 2), Перикла (Plut. Per. 4, 2). Будучи советником последнего, оказывал влияние на политическую жизнь Афин, в частности, по его инициативе было введено жалование для судей (Arist. Ath. pol. 27.4, Plut. Per. 9, 2). По общепринятому мнению, увлечение музыкой служило Д. прикрытием для политической и философской деятельности в духе софистов (Plut. Per. 4, Isocr. Antid., 235). На близость Д. *Продикю* указывает Платон в «Лакхете» (197d), а в «Протагоре» (316d–e), не называя имени, причисляет его к софистам. В 443 или 442 (см. Wallace 2004, p. 252) был подвергнут ostracism по обвинению в чрезмерной амбициозности и симпатиях к тирании (Plut. Per. 4: *μεγαλοπράγμων καὶ φιλοτύραννος*). Вернувшись в Афины через 10 лет, восстановил влияние на Перикла. Скончался не позднее 415 года (Delattre 1994, p. 604).

Учение Д. реконструировано на основе немногочисленных упоминаний античных авторов о его несохранившейся речи к членам афинского Areopagus (*Ἀρεοπαγίτικός*), в которой вопросы музыкальной теории и воспитания рассматриваются в тесной связи с этическими и политическими проблемами (см. Lasserre 1954, p. 55–69; Ryffel 1947). Признавая вслед за софистами, что добродетели можно научить, Д. в отличие от них главным средством достижения этой цели считал музыку. По свидетельству Аристиды Квинтилиана, «мысль о том, что звуки непрерывной мелодии вследствие подобия формируют еще не существующий этос и у детей, и у взрослых или выводят наружу спрятанный в глубине, высказывали Дамон и его последователи». Он также упоминает некие «дамоновские лады», которые различались преобладанием в них мужских или женских звуков или отсутствием того или другого вида звуков (Aristid. Quint. 2, 14).

Д. впервые предпринял теоретическое обоснование воспитательных эффектов музыки, систематизировав взгляды своих предшественников. При этом в отличие от пифагорейцев, влияние которых на формирование дамоновского учения об этосе очевидно, несмотря на отсутствие указаний в античных источниках на его принадлежность этой школе, он основывался не на умозрительных рассуждениях о числовых пропорциях, а на живом восприятии музыки. По Д., существует необходимая взаимосвязь между движениями души и возникновением музыки и танцев, которой обусловлено воздействие мусического искусства на нравственный характер (этос) человека; действие различных мелодий и ритмов неодинаково: «свободные и прекрасные песни и танцы порождают подобный вид души и наоборот» (Athen. 628c). Отсюда выводилась необходимость селекции музыкальных ладов, ритмов и инструментов. В «Государстве» Сократ сообщает, что Д. «называл и ямб, и какую-то другую стопу – кажется, трохей, где сочетаются долготы и краткости. В некоторых случаях его порицание или похвала касались темпов не менее, чем самих ритмов» (Resp. III, 400a). Одновременно подчеркивалась социально-политическая значимость музыки: «не бывает потрясений в стилях музыки без потрясения важнейших политических законов» (Resp. 424c). Согласно *Олимпиодору*, Д. познакомил Перикла с пес-

нопениями, с помощью которых тот устанавливал гармонию в государстве (In Alc. 138, 4–11 Westerink). Оказал большое влияние на Платона, но их взгляды по целому ряду вопросов расходятся. В частности, в отличие от Д., который считал, что «поющему и играющему на кифаре ребенку подобает выказывать не только мужество и целомудрие, но и справедливость» (Philod. De mus. 3, 77, 13–17, p. 55 Kemke), у Платона нет указаний на связь музыки со справедливостью; Платон не наделял этосом отдельные звуки и не дифференцировал их по принципу «мужской–женский», но различал таким образом только лады; в «Государстве» Платон запрещает гипоподийский лад, изобретение которого приписывается Д. ([Plut]. De mus. 16) (см. Anderson 1955).

Взгляды последователей Д., т. н. гармоников, подверглись резкой критике эпикурейцем *Филодемом*, который решительно оспаривает всякую связь между музыкой и характером человека – основанную на предполагаемом сходстве между ними или на подражании; Филодем высказывает сомнение в том, что Д. действительно произнес перед членами афинского Ареопага речь подобного содержания (De mus. 4, 34). Еще ранее (4 в. до н. э.) с развенчанием воззрений гармоников выступил неизвестный автор Хибепируса (*Grenfell B. P., Hunt A. S. The Hibeh Papyri I. L., 1906*).

Фрагм.: DK I, 418–420, fr. A1–8, B1–10; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 418–420.

Лит.: Bücheler F. *Oi peri Dámona*, – *RhM* 40, 1885, S. 309–312; Ryffel H. Eukosmia. Ein Beitrag zur Wiederherstellung des «Areopagitikos» des Damons, – *MusHelv* 4, 1947, S. 23–38; Lasserre F. L'Éducation musicale dans la Grèce antique. Appendice au chap. VI: Damon d'Athènes, in: Plutarque. De la musique. Texte, trad., comm. par F. Lasserre. Olten; Lausanne, 1954, p. 74–79; Raubitschek A. E. Damon, – *ClassMed* 16, 1955, p. 78–83; Anderson W. D. The Importance of Damonian Theory in Plato's Thought, – *TAPA* 86, 1955, p. 82–102; *Idem*. Ethos and education in Greek music. The evidence of poetry and philosophy. Camb.(Mass.); L., 1966 (repr. 1968), p. 39–42, 74–82; Moutsopoulos E. La musique dans l'oeuvre de Platon. P., 1959 (1989²), p. 57–80; John H. Das musikerzieherische Wirken Pythagoras' und Damons. Ein Beitrag zur Ethoslehre der Griechen, – *Altertum* 8, 1962, p. 67–72; Ziegler K. Damon (2), – *KP I*, 1964, S. 1376; Cassio A. C. Laso e Damone sofisti e novatori, – *PPass* 26, 1971, p. 275–280; Meister K. Damon, der politische Berater des Perikles, – *RSA* 3, 1973, p. 29–45; Lord C. On Damon and music education, – *Hermes* 106, 1978, S. 32–43; Barker A. (ed.) Greek Musical Writings. Vol. 1. The Musician and His Art. Camb., 1984; Wallace R. W. Damone di Oa ed i suoi successori: un'analisi delle fonti, – *Harmonia Mundi: musica e filosofia nell'antichità*. Ed. R. W. Wallace, B. MacLachlan. R., 1991, p. 30–53; Delattre D. Damon d'Athènes, – *DPhA II*, 1994, p. 600–607; Wallace R. W. Damon of Oa: A Music Theorist Ostracised? – Murray P., Wilson P. (edd.). *Music and the Muses. The Culture of «Mousike» in the Classical Athenian City*. Oxf., 2004, p. 249–267; Ritook Z. *Griechische Musikästhetik. Quellen zur Geschichte der antiken griechischen Musikästhetik*. Stuttg., 2004.

Э. Г. ПАНАИОТИДИ

ДАРДАН (*Δάρδανος*) **Афинский** (сер. 2 – нач. 1 в. до н. э.), философ-стоик, учился у *Диогена Вавилонского* и *Антипатра из Тарса* (ISHerc. col. 51; 53). Вероятно, возглавлял школу после *Панетия* (в кон. 2 – нач. 1 в. до н. э.) или один из ее влиятельных «кружков» (на которые тогда делились стоики, ср.: Athen. V 186a) наряду с *Мнесархом* (principes stoicorum – Cic. Acad. II 69). О сочинениях и учении сведений нет.

Лит.: *Dorandi T. Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici*. Stuttg., 1991, p. 29–34.

А. А. СТОЛЯРОВ

ДВИЖЕНИЕ (греч. *κίνησις*, лат. *motus*), любое изменение вещи, предполагающее ее переход из одного состояния в другое. Видами движения являются: качественное и количественное изменение, изменение положения в пространстве (перемещение) и субстанциальное изменение, включающее возникновение и уничтожение.

Проблематичность понятия «движение» была осознана еще античными философами. *Парменид*, основатель Элейской школы, отрицал существование движения 1) на том основании, что в процессе изменения вещь переходит из небытия чем-то в бытие чем-то, иными словами, из небытия в бытие. Однако такой переход невозможен, поскольку небытия нет. Следовательно, движение невозможно. 2) Поскольку из ничего не может возникнуть что-либо, то бытие не возникает и не уничтожается, оно никогда не было и не будет, но есть нераздельно и всецело в настоящем. Отсюда следует, что если бы движение относилось к числу сущих вещей, оно в каждый момент своего существования было бы дано все целиком, т. е., не успев начаться, сразу завершилось бы. В поддержку позиции Парменида его ученик *Зенон Элейский* выдвинул несколько аргументов, получивших название *Зеноновых апорий*, в которых доказывалось, что всякая попытка мыслить движение по необходимости заходит в тупик (апорию) и, следовательно, движение не мыслимо и не существует. Известно четыре апории Зенона о Д. – «Дихотомия», «Ахиллес», «Стрела» и «Стадий». В них философ показывает, что: 1) поскольку движение всегда происходит по непрерывной величине, а всякая непрерывная величина делима до бесконечности, то движущемуся телу за конечное время приходится проходить бесконечное число отрезков, что делает движение невозможным; 2) в каждый отдельно взятый момент времени движущееся тело занимает определенное положение в пространстве и, следовательно, покоится; а раз оно покоится в каждый момент своего движения, то значит – и во все время движения. Т. обр., свидетельства чувств, убеждающие нас в существовании движения, явным образом расходятся с доводами разума. По мнению Парменида и Зенона, это означает, что чувства сообщают нам ложное представление о мире, заставляя считать существующим то, чего нет. *Гераклит* и его последователи, напротив, считали, что «все есть движение и помимо движения нет ничего». Свой тезис они обосновывали тем, что в существовании любой вещи нас убеждает ее движение, тогда как покой делает все неподвижным и мертвым. Кроме того, никакая вещь не есть нечто одно, но принимает разные характеристики в зависимости от того, кто ее воспринимает: с точки зрения одного наблюдателя она может оказаться большой, с точки зрения другого – малой. Это происходит от того, что размер, цвет, вкус и другие чувственно воспринимаемые свойства вещи не принадлежат ей самой по себе, но возникают только в процессе ощущения. Ощущение же есть движение, которое сближает друг с другом орган ощущения и соответствующий ему предмет и делает первый – ощущающим, а второй – ощущаемым. В результате оказывается, что ничто в мире не есть, но все всегда становится, становление же обеспечивается движением.

Обе эти позиции были подвергнуты критике *Платоном*. Он показал, что отрицая существование движения и делая бытие единым и неподвижным, элейские философы тем самым отрицали возможность познания бытия. Ведь познавать и быть познаваемым значит действовать и испытывать

воздействие, но действие и страдание суть виды движения, следовательно, если бытие неподвижно, то оно непознаваемо, а если познаваемо, то по необходимости движется. С другой стороны, если бы бытие только двигалось и никогда не находилось в покое, как считали последователи Гераклита, то и в этом случае оно было бы непознаваемым, ведь знание предполагает некоторую устойчивость, а если вещи постоянно меняются, то и знание о них невозможно (Soph. 248a–249c). Кроме того, если бы движение не заключало в себе чего-то неподвижного, оно и само не могло бы существовать, поскольку тогда не существовало бы движущегося объекта, остающегося неизменным на протяжении всех происходящих с ним изменений. Все эти соображения привели Платона к выводу, что бытие должно одновременно и покоиться, и двигаться. Однако сначала требовалось опровергнуть тезис Парменида о невозможности движения и доказать, что переход из небытия в бытие в каком-то смысле возможен. Платон решает эту проблему, предложив понимать небытие как инобытие. Тогда движение будет переходом от существующего одним образом к существующему другим образом. Первым и подлинным сущим у Платона являются идеи, поэтому и первым движением у него оказывается познание и мысль. Такое мыслительное движение является одной из категорий идеального мира, благодаря которой все сущее в целом делается живым и познаваемым.

Аристотель, как и Платон, отказывается понимать движение как переход от чистого небытия к чистому бытию. Возражая элеатам, он замечает, что если бы движение представляло собой переход из одной противоположности в другую, оно действительно было бы невозможно, так как противоположности полностью исключают друг друга и не допускают опосредования. Однако движение есть результат воздействия противоположностей на нечто третье, что выступает по отношению к ним в качестве субстрата, последовательно принимающего на себя противоположные определения. Этот лежащий в основе субстрат Аристотель называет материей, а противоположные определения, между которыми осуществляется его переход, – формой и лишенностью формы. При этом форму Аристотель отождествляет с сущим, лишенность – с не сущим, а материю – со средним между тем и другим, т. е. с «возможностью». Введение понятия «возможность» и коррелирующего с ним понятия «действительность» позволило Аристотелю впервые сформулировать определение движения: «действительность (*энтелехия*) существующего в возможности, поскольку оно возможно» (Phys. III, 1, 201a10). Из этого определения видно, что всякое движение является целесообразным, причем его целью является та самая действительность, которую в виде возможности содержит в себе движущееся. Еще одной причиной движения наряду с целевой, материальной, формальной является то, что привносит форму в материю и заставляет вещь двигаться путем непосредственного соприкосновения с ней. Аристотель называет ее «двигатель» или «движущее». Для естественных вещей таким двигателем является природа, поэтому наука о природе (физика) сводится у Аристотеля к учению о движении, его видах, условиях, законах и причинах. Видами естественного движения Аристотель считает возникновение и уничтожение, качественное и количественное изменения тел и их перемещение в пространстве. При этом первым и несводимым к остальным видом движения он полагает именно пространственное, а из пространственных – круговое, потому что только круговое движение

может продолжаться до бесконечности, оставаясь непрерывным; поскольку же перводвигатель мира есть бытие вечное и единое, то и первое вызываемое им движение должно быть непрерывным и вечным. Невозможность бесконечного прямолинейного движения Аристотель обосновывает конечностью мира и наличием в мире т. н. «естественных мест», достигнув которых, тела по необходимости останавливаются. Необходимыми условиями существования движения философ считает пространство и время, утверждая, что движение всегда осуществляется по некоей пространственной величине и в течение определенного промежутка времени. Поскольку же всякая величина непрерывна, то движение тоже является непрерывным, т. е. делимым до бесконечности. Используя тезис о непрерывности движения, Аристотель предлагает решение апорий Зенона, утверждая тем самым возможность существования и познания движения.

В эллинистический период представитель Мегарской школы *Диодор Крон* выдвинул аргументацию против движения, сопоставимую с апориями Зенона Элейского. Аргументы Диодора подкрепляли правильность усвоенной мегариками элейской картины вечного неподвижного бытия (называемого двумя именами «единым» или «благом»).

Диодор утверждал, что ничто само не движется, но только бывает подвинуто (*Stob. I 19, 1 = Aët. I 23, 5*). Доказательства этого тезиса: 1) тело, не имеющее частей (амера), должно находиться в не имеющем частей месте и поэтому не должно двигаться ни в нем (поскольку оно заполняет его, а движущееся должно иметь место, большее себя), ни в том месте, в котором оно не находится (поскольку оно уже не находится в том месте, чтобы в нем двигаться) (*Sext. Adv. math. X 85–102*); 2) движимое движется в настоящем «теперь», т. е. в неделимое время (ибо если настоящее разделится, то разделится на прошлое и будущее и перестанет быть настоящим). Но движущееся в неделимом времени проходит по неделимым местам; но если оно проходит по неделимым местам, оно не движется: когда оно находится в первом неделимом месте, оно еще не движется, когда же находится во втором неделимом месте, оно опять не движется, но подвинуто. Получается, что о движении можно судить только как о свершившемся факте, поэтому мыслить его как процесс невозможно (*X 119–120*).

Важное значение для разработки теории физического движения имела т. н. теория «импетуса», разработанная в 6 в. н. э. *Иоанном Филоном*. Согласно этой теории, двигатель передает движимому телу движущую силу (*κίνητικὴ δύναμις*, лат. *virtus motiva*, у средневековых авторов принятый термин – *impetus*), которая и позволяет телу самостоятельно двигаться после отделения от двигателя (основные положения теории движущей силы были разработаны во 2 в. до н. э. астрономом Гиппархом в книге «О телах, движущихся вниз под действием их тяжести», см. цит.: *Simpl. In De Caelo, 264, 25–265, 30*). Вытекающая из теории «импетуса» концепция движения в корне отлична от аристотелевской, основанной на идее естественных мест (с которой были связаны его представления о легкости и тяжести) и идее близкодействия (с которой был связан закон соотношения силы и скорости при насильственном движении). Поскольку вызываемое импетусом движение не является естественным, оно не может рассматриваться как процесс актуализации чего-то возможного. Такое движение мыслится как имманентное свойство или состояние движущегося тела, заключенное в нем

наподобие теплоты или цвета и сохраняющееся до тех пор, пока «импетус» за счет сопротивления среды не ослабнет. Некоторые сторонники динамики «импетуса» (Буридан, Николай Орем) делали отсюда вывод, что если тело не будет встречать никакого внешнего сопротивления, как это имеет место при движении в пустоте, то его «импетус» останется неизменным, а значит и движение будет продолжаться вечно.

Лит.: *Ackrill J. L.* Aristotle's Distinction between Energeia and Kinesis, – Bambrough R. (hrsg.). *New Essays on Plato and Aristotle*. L., 1965, p. 121–141; *Skemp J. B.* The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues. Amst., 1967²; *Herold N.* Bewegung, – *Handbuch philosophischer Begriffe*. Münch., 1973, S. 209–220; Кто_автор?. *Bewegung*, – *HWPh*, hrsg. von J. Ritter. Bd. 1. 1971, S. 864–879; *Sorabji R.* Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel. Ithaca, 1988; *Gill M. L., Lennox J. G.* (edd.). *Self-Motion: From Aristotle to Newton*. Princ., 1994; *Гайденок П. П.* Физика Аристотеля и механика Галилея, – *Научная рациональность и философский разум*, М. 2003, с. 219–264; *Κοῦρε Α.* *Очерки истории философской мысли*. М., 1985.

С. В. МЕСЯЦ

«ДВОЯКИЕ РЕЧИ» (*Δισσοὶ λόγοι*, иначе *Διαλέξεις*, «Рассуждения»), анонимный и не имеющий названия трактат (оба названия даны учеными Нового времени), сохранившийся в нескольких рукописях вместе с сочинениями Секста Эмпирика, написан на дорийском диалекте, датируется 1-й пол. или нач. 4 в. до н. э. (о победе Спарты над Афинами и их союзниками, т. е. об окончании Пелопоннесской войны, говорится как о недавнем событии, *Dialex.* 1, 8, упоминается могущество персидского царя, см. *Rohde*, 331–332; *Robinson*, 1984, 41; против предположений, что трактат написан в гораздо более позднее время автором, который стремился выдать его за произведение эпохи софистики, см. *Bergk, Rohde*). Использование в трактате антилогического принципа (доводы за и против определенного положения) и в особенности релятивистская позиция автора указывает на влияние софистики, в особенности *Протагора* (*Gomperz, Robinson*, 1984, 54–59, ср., однако, *Kerferd*, 54); в трактате находили также влияние Сократа и его круга (*Kranz, Nestle*) или даже платоновских диалогов, но черты сходства с последними указывают больше на общность тематики, чем на идейное воздействие.

В первых пяти главах (DK90, 1–4) противопоставляются две точки зрения: согласно первой, понятия полезного – вредного, прекрасного – постыдного, справедливого – несправедливого, истинного – ложного, мудрости – безумия неразличимы (радикальный скептицизм, напоминающий Евтидема, см. ст. *Софисты*, разд. Релятивизм), согласно второй, между ними есть отличия. Первая сторона опирается на наблюдения, восходящие по своему характеру к Гераклиту: одни и те же вещи принадлежат либо в различных обстоятельствах либо одновременно в зависимости от лица то к первой, то ко второй категории. Сам автор трактата признает, что никакая вещь не является безусловно благой или вредной, но может стать той или иной в определенной ситуации (1, 2), однако считает, что эта неограниченная изменчивость и вариативность не упраздняет различие между соответствующими понятиями, хотя он и не берется их определить в общем виде (1, 17). Он стремится показать, что вследствие устранения различия между полезным и вредным в общем виде одна и та же конкретная вещь в одно и то же время и по отношению к тому же лицу оказывается и полезной, и вредной. Это ведет на практике к абсурдным следствиям и вступа-

ет в противоречие с нормальным поведением, которого придерживаются и сами скептики (1, 15: персидский царь оказывается ничем не отличающимся от нищего, если блага, которыми он обладает, оказываются многочисленными несчастьями в силу тождественности вредного и полезного; 1, 16 образ жизни, который обычно считается для больных вредным, в то же время и полезен для них и т. д.).

Сходной стратегии автор трактата следует, опровергая утверждения об отсутствии различия и между остальными понятиями. Более сложен его довод против утверждения скептика, что многочисленные примеры противоположных представлений о прекрасном и постыдном у разных народов (ср. Hdt. III 38, ср. VII 152, доводы Гиппия против Сократа Xen. Mem. IV 4, 19–25) указывают на отсутствие чего-то безусловного в этой сфере и тем самым ведут к упразднению самих этих понятий. Согласно скептику, если все, что считается постыдным у всех народов, будет снесено ими в одно место, а затем им же будет предложено унести то, что они считают прекрасным, то все постыдные вещи окажутся унесенными (2, 18). И в этом случае автор, очевидно, следует своему общему принципу: сами понятия прекрасного и постыдного сохраняются несмотря на то, что ни одно из представлений о том или ином обычае как прекрасном или постыдном не является всеобщим. Его контраргумент начинается словами «было бы странно, если бы постыдные вещи, сделались прекрасными, когда их собрали вместе, а не остались такими, какими они пришли», и представляет собой опровержение тезиса через демонстрацию ошибочности его следствия: скептик утверждает, что принесенные постыдные обычаи оказались прекрасными, т. е. полагает, что они перестали быть тем, чем были раньше. Допустим, однако, что собраны были не постыдные обычаи, но конкретные вещи, которые где-то считаются постыдными – бык, золото, серебро и т. д.; тот, кто унес их в качестве прекрасных, унес те же самые вещи – бык остался быком, золото золотом и т. д. – следовательно, и постыдные обычаи должны остаться постыдными, даже если они постыдны лишь для одних людей, а другие считают их прекрасными (2, 26–27). Автор занимает, т. обр., релятивистскую позицию (можно решить, какова конкретная вещь в данной ситуации и применительно к данному лицу, но нет вещей, которые полезны и вредны всегда и в любых обстоятельствах и нельзя дать общее определение полезного и вредного), отчасти напоминаящую позицию Протагора, в особенности в том варианте, как она представлена в платоновском «*Тезете*» (возможно различить полезное и вредное в конкретной ситуации, но нет объективных критериев истинного и ложного).

В гл. 6 рассматривается вопрос, можно ли научить мудрости и добродетели, являвшийся предметом оживленных дискуссий (см. ст. *Софисты*), причем автор приводит несколько доводов в пользу положительного ответа, но заканчивает выводом: «Я не утверждаю, что добродетели и мудрости можно научить, но лишь то, что доводы противной стороны меня не удовлетворяют» (иначе: Kerferd, p. 131). В доказательство возможности научиться мудрости и добродетели автор указывает на софистов, которые обучают именно им, в противоположность преподавателям специальных видов знания, а также на философов, подобных Анаксагору и пифагорейцам (6, 7). Любопытен также аргумент, что приобретение мудрости помимо преподавания софистов не исключает обучения, но объясняется природными задат-

ками и своего рода неинституционализированным обучением, подобно обучению языку у родителей и других людей (ср. доводы Протагора, *Plat. Prot.* 325a – 326e).

В заключительных главах (текст здесь плохо сохранился, сочинение дошло не полностью) рассматривается вопрос: справедливо ли выбирать на должности по жребию (фундаментальный принцип афинской демократии), против чего автор возражает, ссылаясь на типичный аргумент: для всех видов деятельности избирается специалист (гл. 7); он стремится доказать необходимость знания «природы всех вещей» для деятельности судьи, политического оратора и преподавателя риторики, что указывает на основное направление софистического образования 5 в. (судебное и политическое красноречие) и одновременно на его тяготеющее к универсализму содержание (гл. 8), в заключение перечисляются основы мнемотехники, «прекраснейшего изобретения для мудрости и для жизни» (ср. преподавание мнемотехники Горгием, DK82 В 14, и Гиппием, 86 А 12; *Xen. Symp.* 4, 62): внимание, повторение, установление ассоциативных связей (гл. 9). Несмотря на ограниченный диапазон и умеренное дарование автора, его трактат дает редкую возможность взглянуть на тематику и методы аргументации софистики глазами ее представителя.

Изд.: DK II, 405–416; I sofisti: Testimonianze e frammenti. Ed. M. Untersteiner. Fasc. I. Fir., 1961²; *Robinson T. M.* Contrasting Arguments: An Edition of the *Dissoi Logoi*. Salem, 1984²; *Dissoi Logoi: Zweierlei Ansichten. Ein sophistischer Traktat. Text, Übersetzung, Kommentar.* Hrsg. A. Becker u. a. B., 2004; *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 2. Баку, 1941.

Лит: *Bergk Th.* Fünf Abhandlungen zur Geschichte der griechischen Philologie und Astronomie. Lpz., 1883; *Rohde E.* Rec. Bergk (1884), – Rohde E. Kleine Schriften. Bd. 1. Tüb.; Lpz., 1901, S. 327–335; *Gomperz H.* Sophistik und Rhetorik. Lpz.; B., 1912; *Kranz W.* Vorsokratisches. IV. Die sogenannten *Dissoi Logoi* (1937), – Sophistik. Hrsg. v. C. J. Classen. Darmst., 1976, S. 629–640; *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Stuttg., 1942. 1975²; *Guthrie, HistGrPhilos III.* The Fifth Century Enlightenment. Camb., 1969, p. 316–319; *Robinson T. M.* Matthew de Varis and the *Dissoi Logoi*, – *CQ* 22, 1, 1972, p. 195–198; *Kerferd G. B.* The Sophistic Movement. Camb., 1981; *Hoffmann J. H.* Das Recht im Denken der Sophistik. Stuttg.; Lpz., 1997; *Kerferd G. B., Flashar H.* Die Sophistik, – GGPh, Antike 2. 1, 1998; *Burnyeat M. F.* *Dissoi Logoi*, – *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 3. L., 1998, p. 106–107; *Bringmann K.* Rhetorik, Philosophie und Politik um 400 v. Chr.: Gorgias, Antiphon und die *Dissoi Logoi*, – *Chiron* 30, 2000, S. 491–503; *Classen C. J.* Zum Text der *Dissoi logoi*, – *Eikasmos* 12, 2001, S. 107–127; 15, 2004, S. 101–123; *Robinson T. M.* The *Dissoi Logoi* and Early Greek Skepticism, – *Before Plato: Essays in Ancient Greek Philosophy*. Ed. A. Preus. Albany, 2001, p. 187–198; *Idem.* Protagoras, the «Protagoras» and the *Dissoi Logoi*, – *Symposium Platonicum Pragense III*. Prague, 2003, p. 233–245; *Bett R.* Is there a Sophistic Ethics? – *AncPhil* 22, 2002, p. 235–262; *Scholz P.* Philosophizing Before Plato – On the Social and Political Conditions of the *Dissoi Logoi*, – *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*. Hrsg. W. Detel u. a. Stuttg., 2003, p. 201–230.

А. Л. ВЕРЛИНСКИЙ

ДЕКСИПП (Δέξιππος) (1-я пол. 4 в. н. э.), философ-платоник, ученик Ямвлиха (ὁ Ἰαμβλιχέος – *Simpl.* In *Cat.* 2, 9 *Kalbfleisch*). Автор написанного в диалогической форме комментария к «Категориям» Аристотеля в 3-х кн. (последняя дошла не полностью). Перед Д. стоит задача гармонизировать с платонизмом учение Аристотеля, вошедшее в программу обучения философа-платоника начиная с Порфирия и Ямвлиха, на комментарии кото-

рых к «Категориям» Д. опирается. Долгая традиция критики Аристотеля в *Среднем платонизме* и у стоиков (Корнута, Афинодора) завершается в Епн. VI 1–3 Плотина. Именно аргументы Плотина Д. разбирает во 2-й и 3-й кн. после принципиального обсуждения в 1 кн. самого термина «категории», а также понятий бытия, сущности, существования, омонимии и др. Отклики на комментарий Д. – у Симпликия.

Текст: *Dexippi* in Aristotelis categorias commentarium. Ed. A. Busse. B., 1888 (CAG IV 2). On Aristotle Categories. Transl. by J. Dillon. L., 1990.

Лит.: *Aubenque P.* Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d’Aristote, – *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel de Corte.* Liège; Brux., 1985, p. 7–40; *Hadot P.* The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry, – Sorabji R. (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence.* L., 1990, p. 125–140.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ДЕМЕТРИЙ (*Δημήτριος*) **Киник**, представитель кинического движения времен имп. Нерона (сер. 1 в. н. э.), приятель *Сенеки*. Самый известный. С именем Д. связано первое публичное столкновение между киниками и римскими императорами, о котором сообщают историки (ср. Suet. Caes. VI 39; Tac. Ann. XVI 34–35). Известен защитой в 70 н. э. доносчика Эгнатия Целера, осужденного Сенатом по представлению стоика Музония Руфа.

Лит.: *Billerbeck M.* Der Kyniker Demetrius: ein Beitrag zur Geschichte der frühkeiserzeitlichen Populärphilosophie. Leiden, 1979; *Kindstrand J. F.* Demetrius the Cynic, – *Philol* 124, 1980, S. 83–98; *Moles J.* ‘Honestius Quam Ambitiosius’? An Exploration of the Cynic’s Attitude to Moral Corruption in His Fellow Men, – *JHS* 103, 1983, p. 103–123; *Billerbeck M.* Greek Cynicism in Imperial Rome, – *Die Kyniker in der modernen Forschung.* Hrsg. von M. Billerbeck. Amst., 1991, S. 147–166.

М. А. СОЛОПОВА

ДЕМЕТРИЙ ЛАКОНСКИЙ (*Δημήτριος ὁ Λάκων*) (ок. 150–75 до н. э.), философ-эпикурец, ученик Протарха из Баргилии; учил сначала в Милете, затем в Афинах, где был близок наиболее видному представителю эпикуреизма этого времени *Зенону Сидонскому*, учителю Филодема из Гадары.

Фрагменты сочинений Д. сохранились в библиотеке папирусных свитков из Геркуланума. Тексты Д. показывают, что эпикуреизм в конце 2 в. до н. э. был весьма разносторонним учением, в котором был представлен широкий спектр проблем школьного учения от физики до этики. Как особенность философии Д. можно отметить его интерес к математике, в частности, известно о его критическом разборе «Начал» Евклида (о них писал и Зенон Сидонский), а также его разработку метода критического анализа и интерпретации текстов Эпикура.

Сохранились фрагменты следующих текстов Д.: сочинение по физике (РНегс. 124), в котором, возможно, обсуждалась и эпикурейская теология, в частности, антропоморфизм эпикурейских богов (ср.: *De Falco* 1923, p. 57); этому вопросу в рамках обсуждения широкого круга теологических проблем было посвящено отдельное сочинение Д. (РНегс. 1055); сочинение об устройстве космоса (РНегс. 1013), в котором Д. защищал мнение Эпикура о величине Солнца (по Эпикуру, она равна видимому размеру солнечного диска) против стоической критики Дионисия Киренского и Посидония; трактат «О геометрии» (РНегс. 1061), посвя-

шенный опровержению некоторых теорем из 1-й кн. «Начал» Евклида (по крайней мере, теорем 3-й, 9-й и 10-й) с точки зрения эпикурейского учения о бесконечно малых; разбор «Апорий» Полиена против «Начал» Евклида, в котором Д. отвечает на критику Полиена со стороны стоика Дионисия Киренского (PHerc. 1083, 1258, 1429, 1642, 1647, 1822); сочинение, в котором Д. рассматривал трудные места из Эпикура, считая, что от подобных проблем можно избавиться или с помощью толкования текста, или предположив, что текст испорчен переписчиками (PHerc. 1012); Известно о сочинении Д. по этике, возможно, озаглавленном «Об образе жизни», *Κατὰ δίαίταν* (PHerc. 1006), учебнике по физике и этике «Руководство» (*Ἐγχειρίδιον*),

Секст Эмпирик приводит мнение Д. о том, как можно в ходе логического доказательства избежать регресса в бесконечность (Adv. math. VIII 348–353), а также его толкование эпикуровского определения времени как «того, что приводит к вещам приводящим» (*σύμπτωμα συμπτωμάτων*) (Ibid. X 219–220, fr. 294 Usener).

Фрагм.: *Puglia E.* (ed.). *Aporie Testuali ed Esetetiche in Epicuro* (PHerc. 1012). Nap., 1988; *Romeo C.* Demetrio Lacone sulla grandezza del sole (PHerc. 1013), – *CronErc* 9, 1979, p. 11–35; *Idem* (ed.). Demetrio Lacone. La poesia (PHerc. 188 e 1014). Nap., 1988;

Лит.: *De Falco V.* L'epicureo Demetrio Lacone. Nap., 1923 (repr. 1987); *Schmid W.* Aus der Arbeit an einen ethischen Traktat des Demetrios Lacon, – *Epicurea in memoriam H. Bignone*. Gen., 1959, p. 179–195; *Romeo C., Puglia E.* Demetrio Lacone, – *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ*. Studi sull'epicureismo Greco e Romano. Vol. II. Nap., 1983, p. 529–549; *Puglia E.* L'Enchiridion di Demetrio Lacone, – *CronErc* 16, 1986, p. 45–51; *Angeli A., Dorandi T.* Il pensiero matematico di Demetrio Lacone, – *CronErc* 17, 1987, p. 89–103; *Puglia E.* (ed.). Demetrio Lacone. *Aporie testuali ed esegetiche in Epicuro* (PHerc. 1012). Nap., 1988; *Barnes J.* Epicurean Signs, – *OSAPh* Supplem. vol., 1988, p. 91–134; *Roselli A.* Appunti per una storia dell'uso apologetico della filologia: la nuova edizione di Demetrio Lacone (PHerc. 1012), – *SCO* 40, 1990, p. 117–138; *Santoro M.* Demetrio Lacone. [La forma del dio]. Nap., 2000.

М. А. СОЛОПОВА

ДЕМЕТРИЙ МАГНЕСИЙСКИЙ (*Δημήτριος ὁ Μάγνης*) (сер. 1 в. до н. э.), греч. писатель, известен как автор сочинений: 1) «О соименных поэтах и авторах» (*Περὶ τῶν ὁμωνύμων ποιητῶν τε καὶ συγγραφεῶν*); 2) «Об одноименных городах» (*Περὶ συνωνύμων πόλεων*); 3) «О согласии» (*Περὶ ὁμονοίας*). Соч. «О соименных авторах» использовал *Диоген Лаэртий* при написании своего историко-философского компендия (D. L. I 112; V 3). Соч. «О согласии» Д. посвятил Аттику и Цицерону, надеясь на то, что они воспользуются им в деле примирения Цезаря и Помпея.

Лит.: *Mejer J.* Demetrius of Magnesia: On Poets and Authors of the same name, – *Hermes* 109, 1981, S. 447–472; *Gigante M.* Demetrio di Magnesia e Cicerone, – *SIFC* 77, 1984, p. 98–106; *Aronadio F.* Due fonti laertziane: Sozione e Demetrio di Magnesia, – *Elenchos* 11, 1990, p. 203–255.

М. А. СОЛОПОВА

ДЕМЕТРИЙ ФАЛЕРСКИЙ (*Δημήτριος ὁ Φαληρέυς*) (ок. 355, Афины – после 283 до н. э., Египет), др.-греч. афинский государственный деятель и философ, представитель *Перипатетической школы*, ученик *Теофраста*.

Жизнь. Биография Д. – у *Диогена Лаэртия* (V 75–85). Родился в Афинах (принадлежал к дему Фалер), был человеком незнатного происхождения (V

76. 1). Получил в юности хорошее образование: вместе с братом учился в Ликее у Теофраста (не исключено, что мог слушать и Аристотеля); был знаком также с ораторами Демосфеном (Plut. Demosth. 9. 11. 14) и Динархом.

Д. с самого начала своей политической карьеры (с 324) примыкал к промакедонской партии в Афинах. В результате событий 319–318, связанных с попыткой восстановления в Афинах демократии после смерти македонского наместника Антипатра, весной 317 был выдвинут Кассандром, сыном Антипатра, на должность «попечителя» города (эпимелета) и занимал ее в течение 10 лет, с 317 по 307, осуществляя при цензовой (по сути олигархической) конституции фактически абсолютное правление (тиранию). Свое правление в Афинах Д. начал с пересмотра и составления свода основных законов, заслужив у историков звание третьего законодателя афинян после Драконта и Солона (ср. Georg. Sync. 331, 6 Mossham.; о деятельности Д. в Афинах см. Фролов 2003). Особое покровительство Д. оказывал Перипату (ср. D. L. V 2, 39), но в той или иной степени поддерживал всех видных философов Афин своего времени (академика Ксенократа, IV 2, 14, киренаика Феодора, II 8, 101, киника Кратета, VI 5, 90). Лишившись власти в 307 после осады Афин Деметрием Полиоркетом, Д. на 10 лет удалился в Фивы, оставшиеся под контролем Кассандра; по замечанию Плутарха, пребывал в безвестности и влачил жалкое существование (Plut. Quom. adulat. 28, 69cd). С 297 (после смерти Кассандра) Д. – при дворе Птолемея I Сотера как привилегированный царский советник (Plut. De exil. 7, 601f–602a; Reg. et imp. apophth. 189d; D. L. V 78; Cic. De fin. V 19, 53–54). Главным деянием Д. в Александрии, помимо составления законов (ср. Aelian. Var. hist. III 17), была инициатива создания Мусейона и Библиотеки (свидетельствующая об этом традиция восходит к «Письму к Филократу» Аристее, апокрифу кон. 2 в. до н. э.); достоверность сведений, восходящих к тому же источнику, о том, что Д. составил проект перевода на греческий язык Священного Писания евреев (об этом говорят Иосиф Флавий, Климент Александрийский, Тертуллиан) современными учеными, как правило, отвергается. Умер Д. в изгнании, в Египте, вскоре после прихода к власти Птолемея II.

Сочинения. Д. оставил обширное литературное наследие, от которого дошли немногочисленные фрагменты (см. в собрании Ф. Верли). У Диогена Лаэртгия приведен каталог, в котором упомянуты 44 его произведения (книга «О законах» упомянута дважды). Преимущественное внимание в своем творчестве Д. уделял традиционной разработке этико-политических вопросов. К этическому разделу относят «Протрептик», «О величии души» (*Περὶ μεγαλοψυχίας*), «Об убеждении» (*Περὶ πίστewς*), «О милости» (*Περὶ χάριτος*), «Об удаче» (*Περὶ τύχης*), «О благоприятном моменте» (*Περὶ καιροῦ*), «О любви» (*Ἐρωτικός*), «О браке» (*Περὶ γάμου*), «Об обязанностях» (*Περὶ ἐπιτετευμάτων*), «О старости», «Апология Сократа» (в каталоге – «Сократ», ср., однако D. L. IX 51) и др. Д. принадлежит древнейшее сохранившееся (у Стобея) собрание изречений *Семи мудрецов* и первое собрание басен Эзопа. Политической философии и политической истории были посвящены: «О справедливости», «В защиту демократии», «О демагогии», «Об афинском государственном устройстве», «Об афинском законодательстве», «Список архонтов» и др. Были у Д. также труды по риторике и литературоведению. Об афинском периоде своей жизни Д. оставил воспоминания «О десятиле-

тии», а также «Обличение афинян». Не будучи оригинальным мыслителем, Д. все же оставил заметный след в истории Перипатетической школы; его несомненная заслуга состоит в том, что он перенес опыт перипатетической учености в Александрию, стал инициатором историографических и литературоведческих исследований в Мусейоне.

Высокую оценку Д. можно встретить у Цицерона, который видел в нем идеальное сочетание достоинств государственного деятеля, оратора и философа. В «О законах» Цицерон писал: «Что касается человека... который был бы первым и в занятиях наукой, и в управлении государством, то кто сравнится с Деметрием Фалерским?» (egg. III 6, 14)

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule IV. Demetrios von Phaleron. Basel, 1968.

Лит.: Wehrli F. Demetrios von Phaleron, – RE Suppl. XI, 1968, col. 514 sq.; Gehrke H. J. Das Verhältnis von Politik und Philosophie in den Werken des Demetrios von Phaleron, – Chiron 8, 1978, p. 149–193; Williams J. M. The Peripatetic school and Demetrios of Phaleron's reforms, – AncW 15, 1985, p. 87–98; Büchler W. Zur handschriftlichen Überlieferung der Sprüche der sieben Weisen, – NAWG 1989, S. 3–36; Fortenbaugh W. W., Schütrumpf E. Demetrios of Phaleron: Text, Translation and Discussion [RUSCH IX]. N.Brunns.; L., 2000; Фролов Э. Д. Философ у власти: правление Деметрия Фалерского в Афинах, – Академия. Вып. 5, 2003, с. 197–221.

М. А. СОЛОПОВА

ДЕМИУРГ (*δημιουργός*, от *δήμια ἔργα* – народные, общественные дела), в древнегреческой философии (преимущественно в платонизме) божественный создатель чувственно воспринимаемого космоса, в христианском богословии – один из эпитетов Бога-Творца.

Первоначально демиургом называли всякого человека, работающего для людей, будь то ремесленник или должностное лицо, исполняющее определенные общественные обязанности (Thuc. V, 47, 9; 10). Поскольку для успешного выполнения работы требовалось наличие некоего мастерства или искусства (*τέχνη*), со временем демиургом стали называть мастера, знатока в своем деле, противопоставляя его *ἰδιώτης* – несведущему, неумелому человеку или просто частному лицу, не владеющему никакой профессией (Plat. Prot. 312b, 322c). В более широком смысле демиургом назывался любой создатель чего-либо, напр.: пчела есть демиург меда (Julian. Or. 8, 241a), гимнастика – демиург здоровья (Galen. Thrasymb. 813, 18 Kühn), риторика – демиург убеждения (Plat. Gorg. 453a), философ – демиург добродетелей (Plat. Resp. 550d), и т. д.

Платон. В философский лексикон термин «Демиург» был введен Платоном, который впервые называет Демиургом «творца и отца» (*ποιητὴν καὶ πατέρα*, Tim. 28c) этого видимого космоса (ср: Resp. VII 530a6; Polit. 270a5, 273b1). В «Тимее» Платон определяет Демиурга как Ум, который, взирая на вечный умопостигаемый прообраз-парадигму (Tim. 28a, 29a), создает мир посредством упорядочивания хаотически движущейся материи («кормилицы», «восприемницы»). При этом ни сам идеальный прообраз, ни материя от Демиурга не зависят, последний выступает всего лишь как причина их соединения, в чем состоит его существенное отличие от Бога теистических религий, творящего мир из ничего. Кроме того, Демиург не всеиселен: будучи благим, он старается как можно больше уподобить мир его идее, однако пассивное сопротивление материи, проявляющееся в виде естественной необходимости (*ἀνάγκη*), мешает ему полностью осуществ-

вить свое намерение. Демиург творит только вечные сущности (поскольку все имеющее вечную причину и само оказывается вечным, Tim. 41b): низших богов, мировую душу и бессмертную часть человеческой души, четыре космические стихии (землю, огонь, воду и воздух), небесные светила и тело космоса в целом; также он создает время как движущееся подобие вечности. Творение смертных существ, необходимых для полноты мироздания, Демиург предоставляет низшим богам, вручая им «семена и начатки созидания» (41c).

Замечание Платона о том, что в вопросе о происхождении Вселенной следует довольствоваться «правдоподобным мифом» (29d), дало повод некоторым членам Древней Академии (*Ксенократ*, *Спевсипп*) истолковать космогонию «Тимея» как условно-метафорический язык, применяемый в «дидактических целях» для выражения вневременных онтологических структур (Xenocrates, fr. 54 Heinze).

Аристотель подчеркнуто игнорировал Демиурга «Тимея» при изложении платоновского учения, считая его бессодержательным понятием и поэтической метафорой (Met. I, 991a22–23), и употреблял этот термин только в прямом значении: «ремесленник, мастер». Однако не исключено, что Демиург «Тимея», тождественный причине соединения предела и беспредельного в «Филебе» (Phileb. 27b), повлиял на формирование аристотелевской концепции действующей причины, определяемой как начало соединения формы и материи (см. *Ross D. Aristotle's Physics*. Oxf., 1955, p. 38). Во всяком случае, более поздние философы прямо соотносили действующую причину Аристотеля с Богом-творцом (Sen. Ep. 65, 7–9; Procl. In Tim. I, 2–3).

Платонизм. Трансцендентное понимание высшего божественного принципа в *Среднем платонизме* приводит к тому, что функции Демиурга как деятельного начала, непосредственно входящего в контакт с материей в акте творения, зачастую перекладываются на вторичного Бога-посредника, происходящего из первопринципа. Природу этого Бога средние платоники определяют по-разному. Автор «Учебника платоновской философии» *Алкиной*, опираясь на аристотелевское учение о пассивном и активном уме, понимает Демиурга как разумную часть мировой Души, которая мыслит не благодаря самой себе, а благодаря воздействию со стороны активного божественного Ума, являющегося одновременно умпостигаемой парадигмой космоса (Didasc. X, 2–3). С мировой Душой отождествляют Демиурга также *Аттик* (fr. 12, Vaudry) и *Апулей* («Платон и его учение» I, 9).

Филон Александрийский приписывает функции Демиурга Логосу – творческой силе верховного Бога («Сущего»), содержащей в себе божественный замысел о мире и активно оформляющей материю путем превращения идей в имманентные телам сперматические разумные принципы (Orif. 20, Spec. leg. 1, 81). Филон считает демиургический Логос старейшей и ближайшей по достоинству к Богу силой и именует его «первородленным Сыном» Бога (Agr. 51) и даже «Богом» в собственном смысле слова, руководствуясь популярной этимологией: θεός – «бог» от τίθημι – «полагать», «устанавливать».

Нумений Апамейский отождествляет Демиурга с божественным Умом, эманулирующим из «Бога-Отца», определяемого как умпостигаемое бытие, благо, единое (fr. 21, Des Places). Демиург есть «второй Бог». Одной своей частью он, как Ум, всегда обращен к Отцу, а другой погружен в материю,

которую оформляет в соответствии с созерцаемыми в Отце умопостигаемыми формами. Нумений сравнивает эту двойственность Демиурга с положением кормчего на корабле, который вместе со своим судном находится во власти бушующего моря, но при этом устремляет взор ввысь, к неподвижным звездам, прокладывая безопасный путь среди волн (fr. 18).

Однако тенденция закреплять демиургические функции за божеством-посредником не была в среднем платонизме общепринятой. Некоторые философы, в частности Атик и *Никомах из Герасы*, были склонны отождествлять Демиурга с первым и высшим Богом. Атик описывал Демиурга как «высшее начало», из которого истекает все сущее и «над которым нет никакого другого начала» (Procl. In Tim. I, 392, 19–21). Это высшее начало есть, по Атику, одновременно и ум, и благо. Но поскольку ум не может существовать вне души, то Демиург оказывается не чем иным, как разумной божественной душой, которая «пронизывает весь мир», «упорядочивает» (*διακοσμεῖν*) его и им «управляет» (*διοικεῖσθαι*) (fr. 8, Des Places). Никомах в «Теологуменах арифметики» также отождествляет Демиурга с высшим Богом, описываемым как монада, «искусный ум» и благо ([Iamb]. Theol. arithm., 3–4).

Гностицизм. В гностицизме с его радикальным дуализмом и убежденностью в изначальном несовершенстве этого мира возникает учение о злом или неразумном Демиурге. В системе Валентина Демиург располагается не только ниже плеромы вечных сущностей – «эонов», но и ниже падшей Софии-Ахамот, которая создает Д. из собственных страстей – страха и желания вернуться назад в плерому (Iren. Adv. haer. I, 1, 10). Как таковой Демиург имеет душевную природу и располагается над семью кругами неба. Ограниченный пределами душевного бытия, он не способен понять «духовное»: не может непосредственно созерцать умопостигаемые идеи и не знает истинной природы вещей. Поэтому, создавая мир, он не ведает, что творит, и постоянно ошибается. В частности, пытаясь имитировать свойственную эонам вечность, он получает взамен ее бесконечно длящееся время. И хотя сам Демиург убежден, что является единственным Богом и Творцом этого видимого космоса, в действительности его деятельность направляется его матерью Ахамот. Среди множества эпитетов, которыми гностики наделяют Демиурга, есть эпитет «Отец тех, кто справа» и «Демиург тех, кто слева» (Adv. haer. I, 1, 9, 14). Под «находящимися справа» гностики подразумевают бестелесные сущности, подобные самому Демиургу, а под «находящимися слева» – тела. Таким образом в гностицизме, как и в среднем платонизме (Плутарх из Херонеи, Нумений), к кон. 1 – нач. 2 в. н. э. доктринально оформляется различие между демиургической и отеческой функциями богов: если Отцом Бог именуется постольку, поскольку Он производит нечто однородное и единосущное себе (как умопостигаемое бытие – ум, мировая Душа – единичные души и т. д.), то Демиург – поскольку Он создает нечто иное, отличное от себя. При этом отеческая функция обычно приписывается божеству более высокого порядка, а демиургическая – более низкого, так как Отец, порождающий нечто из собственной сущности, мыслится неподвижным и самодостаточным в своем порождении, а Демиург – изменчивым и нуждающимся для создания своих произведений в материале и умопостигаемом образце.

В **неоплатонизме**, начиная с *Плотина*, функции Демиурга прочно закрепляются за Умом – второй после Единого бестелесной ипостасью (Enn.

II 3, 18). Вступая в полемику с Нумением и гностикками, Плотин доказывает, что умопостигаемое бытие, в соответствии с которым творится наш видимый мир, находится не вне Ума, а в нем самом, в той мере, в какой этот Ум мыслит самого себя (V 5, 2). В результате вместо характерного для предшествующей традиции представления о двух богах, один из которых выступает в роли умопостигаемой парадигмы мира, а другой – в роли созерцающего эту парадигму Ума, Плотин разрабатывает учение об одном-единственном божественном Уме-Демииурге, сочетающем в себе оба эти аспекта. Первым бессмертным творением Ума является мировая Душа. Она также несет на себе часть демииургических функций, оформляя и упорядочивая с помощью «логосов» сферу становления. Проводя параллель с «Тимеем», Плотин отождествляет этот аспект мировой Души с упоминаемыми Платоном «низшими богами», которым всеобщий Демииург доверил творение смертных существ (II 1, 5).

В позднем неоплатонизме с его значительно усложнившейся системой бестелесных ипостасей появляется уже целая «серия» (σειρά) демииургических богов, к которой принадлежат как божественные умы, так и души. Возглавляет серию «всеобщий Демииург», обычно соотносимый с Демииургом «Тимея». Он обустроивает космическое целое целостным образом, создавая первое и главное в мире: душу, четыре стихии, небеса и божественные светила. У Прокла роль всеобщего Демииурга выполняет мыслящий ум (νοερός νοῦς) – последний член триады мыслящих богов, замыкающих собой триаду бытие–жизнь–ум (Th. Pl. V, 13, 10–20; 15, 18–21). Помимо всеобщей или мыслящей демииургии, создающей космос в целом, Прокл различает еще три вида демииургии низшего порядка: 1) обустройство целого частным образом; 2) обустройство частей целостным образом и 3) обустройство частей частным же образом (V, 13, 42, 7–10). Три последних вида, носящие название «младшей демииургии», осуществляются богами душевной природы: надкосмическими (абсолютно бестелесными), околокосмическими (одушевляющими мир в целом) и внутрикосмическими (одушевляющими отдельные тела) соответственно. Последним богом, замыкающим собой всю демииургическую серию, является творец подлунного мира Дионис. В отличие от старших Демииургов, которые в процессе творения остаются обособленными от своих произведений, Дионис сам становится создаваемым им телесным космосом. В результате он смешивается с материей, теряет единство и распадается на множество единичных вещей, что, по мнению Прокла, нашло отражение в орфическом мифе о растерзании этого бога титанами (In Tim. I, 173).

Лит.: *Ambelain R.* La notion gnostique du Démiurge dans les Ecritures et les traditions judéo-chrétiennes. P., 1959; *Doherty K. F.* The Demiurge and the Good in Plato, – *NSchol* 1961, p. 510–524; *Léjido López M.* El problema de Dios en Platón. La teología del demiurgo. Salamanca, 1963; *Robinson T. M.* Demiurge and World Soul in Plato's Politicus, – *AJP* 88, 1, 1967, p. 57–66; *Dillon J.* The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220. L., 1977, 1996² (рус. пер.: *Диллон Дж.* Средние платоникки. СПб., 2002); *Mansfeld J.* Bad World and Demiurge: A «Gnostic» Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo, – Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions. Presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday. Ed. by R. van der Broek, M. J. Vermaseren. Leiden, 1981, p. 261–314; *Deuse W.* Der Demiurg bei Porphyrios und Iamblich, – Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. v. C. Zintzen. Darmst., 1997, S. 238–278; *Perl E. D.* The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's *Timaeus*, – *AncPhil* 18, 1998, p. 81–92; *Halfwassen J.* Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antik-

en Platonismus, – Platons «Timaios». Beiträge zu seiner Rezeptions-geschichte. Hrsg. von A. B. Neschke-Hentschke. Louvain; Leiden, 2000, S. 39–61; *Opsomer J.* Demiurges in Early Imperial Platonism, – Hirsch-Luipold R. (hrsg.). Gott und Götter bei Plutarch. Götterbilder–Gottesbilder–Weltbilder. B., 2005, S. 51–99; *Бородай Т. Ю.* Образ мастера и значение слова «демиург» в диалогах Платона, – *ВДИ*, 1983, 4, с. 119–130.

С. В. МЕСЯЦ

ДЕМОКРИТ (*Δημόκριτος*) из Абдеры (ок. 460/457 – ок. 360 до н. э.), греческий философ, основоположник атомистического учения.

Жизнь и сочинения. Родился в г. Абдера во Фракии. Дата рождения философа уже в Античности была спорным вопросом: согласно *Аполлодору Афинскому* – 460/457 (80-я ол.), согласно *Трасиллу*, издателю сочинений Д. и автору «Введения в чтение книг Демокрита», – 470 (3-й год 77-й ол.). Обе датировки, из которых более предпочтительной признается первая, дошли в передаче Диогена Лаэртия (D. L. IX, 41 = фр. I Лурье). Согласно передаваемой Диогеном легенде, учился у «каких-то магов и халдеев», подаренных персидским царем Ксерксом отцу Д. за то, что тот угостил проходившее через Фракию персидское войско обедом (фр. XI Лурье). По смерти отца истратил свою часть богатого наследства на путешествия, посетив Персию и Вавилон, Индию и Египет. Некоторое время жил в Афинах (в это время предполагается его знакомство с учением Сократа). Возможно, Д. встречался в Лампсаке со своим старшим современником *Анаксагором* (известна фраза из его «Малого миростроя», что он «был молод, когда Анаксагор был стар»). Умер Д. на родине, прожив около ста лет (фр. XLVIII–XLIX Л.) и став, т. обр., одним из самых знаменитых философов-долгожителей Античности. Традиционно считается, что наибольшее влияние оказал на Д. атомист *Левкипп*, однако именно с именем Д. связывают возникновение атомизма как универсального философского учения, включающего физику и космологию, эпистемологию и этику; учения, возникшего как синтез проблематики трех древнейших философских школ Греции: милетской (натур-философия), элейской (онтология) и пифагорейской (универсальный квантитативизм).

Д. приписывали авторство более 70 сочинений; их названия приводит Диоген Лаэртий согласно изданию платоника Трасилла в порядке тетралогий: по этике, физике (отдельно упоминается серия трактатов «о причинах»), по математике, языку и литературе, различным прикладным наукам, в т. ч. медицине (фр. CXV = D. L. IX 46–49); также ему приписывали «О священных надписях в Вавилоне» и «Халдейскую книгу» – в русле устойчивого «халдейского» мифа, связанного с его образованием и путешествиями. Издание Трасилла начиналось с книги «Пифагор» (этический раздел) – среди философов, которые оказали влияние на Д., это имя одно из важнейших. Наиболее часто упоминаются сочинения «Большой мирострой» (*Μέγας διάκοσμος*) и «Малый мирострой», вероятно посвященные, соответственно, устройению космоса и человека; первое из них приписывали также Левкиппу. Помимо текстов самого Д., последующая доксография опиралась в основном на историко-философские сочинения Аристотеля и Теофраста; много сведений о Д. сохранили скептики, считавшие его одним из предшественников пирроновского скептицизма.

В Античности Д. был известен не только глубиной своего учения, но и красотой слога своих произведений – об этом говорят Цицерон («яс-

ный» Демокрит, в отличие от «темного» Гераклита), Тимон из Флиунта (Демокрит – «пастырь слов»), а также Дионисий Галикарнасский, из всех греческих философов отметивший Д., Платона и Аристотеля как наиболее красноречивых (фр. 827). Приметами его стиля были: краткость, ритмическая организация фразы, аллитерации, ассонансы, неологизмы, широкое использование риторических антитез: атомы и пустота, макрокосм-Вселенная и микрокосм-человек, то, что есть, и то, чего нет, «установленное законом» (= по соглашению, *νόμῳ*) и существующее «на самом деле» (*ἐτεῆ*).

Физика. Учение о началах. Атомы и пустота – универсальные первоначала и главная антитеза плюралистической онтологии Д. Атом (*ἡ ἄτομος οὐσία*, «неделимая сущность») есть мельчайшее тело, неделимое по той же причине, по какой неделимо «бытие» Парменида: деление предполагает наличие пустоты, но внутри атома по определению пустоты нет. Как и бытие у Парменида, атомы Д. вечны и неизменны. Введение атома традиционно понимается как реакция на проблему деления до бесконечности, обсуждавшуюся *Зеноном Элейским*; если бы атомов не было, процесс деления любого тела был бы бесконечен, и мы получили бы одну конечную вещь, состоящую из бесконечного количества частей, что абсурдно. Пустота (*κενόν*) в системе Д. выступает как принцип дискретности, множества и движения атомов, а также как их «вместилище». Называя пустоту «небытием», Д. явно отказался от элейского постулата о несуществовании небытия, однако понятия бытия и небытия включены у него в более общее понятие «то, что на самом деле» (*ἐτεῆ*), благодаря которому реальность признавалась и за пустотой (не-бытием). Атом мыслится в ряду: бытие, нечто (*δέν*, неологизм Д., в переводе Лурье «уль», фр. 197), тело, полнота. Экспликация семантического ряда «атом», таким образом, такова: быть – значит быть чем-то, быть чем-то – значит быть телом, быть телом – значит быть полным (плотным). Пустота соотносена с понятиями: небытие, ничто (*οὐδέν*, «нуль»), бесконечность. Атомы и пустота существуют на равном основании, «не более “нечто”, чем “ничто”», *μηδὲν μᾶλλον τὸ δέν ἢ τὸ μηδέν* (фр. 7; 78) – этот принцип «исономии» (равноправия) является универсальным в системе Д. Все атомы, число которых бесконечно, вечно движутся, и даже внутри твердых тел они совершают колебательные движения («трясутся во все стороны»). Первопричиной этого движения являются соударения атомов, начавшиеся в вихревом космогенезе – космос Д. полностью механистически детерминирован.

Друг от друга одинаково плотные атомы отличаются тремя свойствами: «фигурой» (*ῥυσμός*), «размером» и «поворотом» (положением в пространстве). Если немного изменить аристотелевский пример с буквами (см. *Met. I 4*), то В отличается от в размером, В от Р – фигурой, а Р от Ь – поворотом; четвертая отличительная характеристика – «порядок» – относится к способу соединения атомов друг с другом (ВРР в отличие от РВР и т. д.), вследствие чего составленные из атомов тела обладают разнообразными качествами. Фигуры (формы) атомов бесконечно разнообразны, ибо, согласно принципу «исономии», нет основания предпочесть одну форму другой и ограничить таким образом количество форм атомов («не более “такое”, чем “такое”», *μηδὲν μᾶλλον τοιοῦτον ἢ τοιοῦτον*, фр. 147). При этом все рассуждения о формах атомов полностью умозрительны, ибо атом как таковой не доступен чувственному восприятию (*ἀπαθής*) и сам Д. называл свои ато-

мы *idéai* («виды», «формы»), введя этот термин еще до Платона для обозначения сущности, усматриваемой лишь мыслью (фр. 198).

В согласии с законом сохранения бытия («из ничего ничего не бывает») возникновение и уничтожение сложных тел происходит путем соединения и разъединения атомов. Четыре элемента физического мира – огонь, воздух, вода и земля – тоже состоят из атомов. Только атомам огня Д. приписывал определенную форму – шарообразную (ибо шар – наиболее подвижная из всех фигур), об остальных трех элементах известно, что у них форма одинаковая, но величина разная: самые большие атомы земли, самые мелкие у воздуха. Эти три элемента представляют собой смесь атомов всех форм, по этой причине они могут взаимопревращаться: путем выделения более крупных атомов вода может превратиться в воздух, или земля – в воду (критику этого воззрения с замечанием о том, а как же тогда возможен обратный процесс, см. Аристотель, «О небе» III 4).

Имеются расхождения в свидетельствах о том, обладают ли атомы весом: согласно Аристотелю и Теофрасту, вес атомов Д. пропорционален их величине (фр. 368; 369), Аэтий и Цицерон отрицают наличие у атомов веса (фр. 365).

Космогония, космология и астрономия. Бесконечные по числу атомы непрерывно движутся в бесконечной пустоте; сталкиваясь друг с другом и сцепляясь благодаря неровностям своих форм, они «переплетаются» и образуют бесчисленные миры (космосы). Наш космос образовался благодаря некоему спонтанному «Вихрю» (*Δίῳη*, ср. то же у Анаксимандра и Анаксимена), вызванному огромным стечением атомов, прорвавшихся в «великую пустоту» (фр. 288–291). В результате этого вихревого движения, ставшего результатом неоднородного распределения атомов в пустоте, произошла их первичная сортировка – подобные атомы к подобным, причем более крупные оказались в центре, и из них произошла Земля (фр. 370). Вокруг нее первоначально вращалась «влажная и грязеобразная» оболочка, которая постепенно высыхала, влажная материя уходила вниз, а сухая от трения воспламенялась, и из нее формировались звезды. Земля находится в центре космоса согласно принципу «исономии» – «нет причины, почему бы она устремилась скорее в одну, чем в другую сторону» (фр. 379; 403), она остается неподвижной (в том смысле, что не перемещается, но «только сотрясается»), а небосвод, т. е. воздух, вращается вокруг Земли и не дает ей падать, хотя сама она тяжелее воздуха (фр. 378). Форма ее круглая в поперечнике, но выпуклая к середине (фр. 404–405), а длина в полтора раза больше ширины (фр. 407). Ближе к Земле располагается Луна, дальше всего – Солнце, все остальные планеты – между ними, на крайней периферии располагаются звезды (фр. 389). При своем вращении Солнце и звезды расточают свою материю, но и впитывают извне, что и называлось доксосографами «питанием от испарений» (фр. 397). Космос существует, пока оказывается способен присоединять к себе материю извне, в противном случае начинается его распад (фр. 391, 393). По мнению Д., Солнце и Луна возникли отдельно от нашего космоса при незавершенных космогонических процессах (фр. 395), а потом вошли в наш космос, где раскалились и приобрели нынешнее огненное состояние. Луна светит отраженным светом («питается от Солнца»), но имеет также и собственное свечение цвета раскаленного угля, что видно во время лунных затмений

(фр. 399). Специальное внимание Д. уделял объяснению появления комет, яркости Млечного Пути и т. п.

Среди математических сочинений в списке Диогена Лаэртия указаны сочинения, посвященные астрономии: «Развертка [небесного глобуса]», «Великий год, или Астрономия с астрономическим передвижным календарем (парапегмой)», «Описание небесных тел», «Описание вращающегося небосвода». Сохранились сведения о расчете Д. солнечного календаря с учетом високосных лет, каждодневных метеорологических наблюдениях (эфмеридях) и долгосрочных предсказаниях погоды по дням летнего и зимнего солнцестояний (фр. 421–424).

Биология, антропология, история культуры. Животные произошли первоначально прямо из земли. От теплоты поверхность полужидкой земли вздулась, образовались гнилостные пузыри, похожие на болотные. Внутри этих пузырей зародилась жизнь. Ночью зародыши питались инеем, выпадавшим из окружающего воздуха, днем пузыри отвердевали от жары. Когда эти плодоносящие бугры достаточно увеличились в размерах, появились на свет различные виды животных. У кого было больше тепла, те унеслись вверх и стали летающими; в ком преобладала земля, те стали пресмыкающимися и другими сухопутными животными, а в ком преобладала вода, стали водоплавающими. Со временем солнечный жар иссушил жизнетворные пузыри, и прочие животные впоследствии образовались путем порождения друг от друга. О возникновении полов Д. имел следующее мнение: если в земляном пузыре особь успевала полностью созреть («испечься»), то получался самец, более огненный и активный по природе, а если нет – получалась самка. Взгляд Д. на происхождение и эволюцию жизни восстанавливается по тексту «Истории» Диодора Сицилийского (источником которого по данным вопросам был Гекатей Абдерский, ученик Д.). Идеи Д. восприняли и развивали эпикурейцы, и в пятой книге поэмы *Лукреция* «О природе вещей» излагается в основе своей демокритовский материал.

Свидетельства Аристотеля (в «Истории животных» и «О возникновении животных») показывают, что Д. систематически занимался наблюдениями живой природы в ее разнообразных формах. Он искал причину всех явлений: откуда у пауков паутина и почему у оленей и быков растут рога, почему бесплодны мулы и как возникают уродства. Отдельное внимание Д. уделит изучению различных этапов процесса порождения, от зачатия и внутриутробного развития плода до особенностей родов в зависимости от климатических условий местности.

Традиционно, как и все досократики, Д. рассматривал антропологию как часть космологии и натурфилософии. Д. высказал мысль об эволюции возникшего наряду с другими живыми существами человечества от примитивных форм общежития, объяснимых инстинктом самосохранения ввиду опасности и страха перед дикими зверями, до высших форм, связанных с достижениями культуры. По Д., люди создали культуру (включая земледелие, различные ремесла, музыкальное искусство), подражая природе и навыкам различных животных, со временем учились на собственном опыте избирать и сохранять полезное для жизни. Вероятно, интерес к истории культуры побудил Д. предпринять собственный расчет т. н. Троянской эры – года взятия греками Трои. Описанные в эпосе Гомера события считались

наиболее ранними в истории, и по ним делался косвенный вывод о времени существования самого человечества. Расчеты Д. показали ок. 1150 до н. э.

Учение о душе и познании. Уделяя серьезное внимание изучению различных сторон жизни человека и человечества, Д. не испытывал потребности в духе современной ему философии дать определение, что есть человек. Доксографы сохранили логически безыскусное: «Человек – то, что всем известно» (фр. 165). Между тем Д. впервые детально разработал теорию чувственного познания и одним из первых указал на зависимость свойств и качеств вещей от способа их восприятия, в ходе которого изменяется если не сам познаваемый предмет, то, во всяком случае, его образ. Согласно Д., все понятия, составляющие язык нашего описания внешнего мира, не соответствуют ничему «поистине», оттого все наше познание, по существу, конвенционально (*vómos* – соглашение, узаконенный обычай). «По обычаю сладость, по обычаю горечь, по обычаю холод, цвет, теплота, на самом же деле (*ἐτερεῖ*) – атомы и пустота» (фр. 90; 55). В том же значении слово *vómos* («обычай») до Д. использовал Эмпедокл, говоря об условности таких привычных слов, как «рождение» и «гибель», в то время как первоэлементы на самом деле вечны (ср.: DK31 В 9). По Д., раз у атомов нет качеств (цвет, запах, вкус и т. д.), то этих качеств нет и у вещей, ибо «из ничего ничего не бывает». В данном случае его логика сопоставима с логикой рассуждения *Анаксагора*, только с прямо противоположными выводами: по Анаксагору, если в чувственном мире есть качественное разнообразие, то такое же разнообразие должно быть приписано началам-*гомеомериям*.

Чувственное восприятие Д. объяснял с помощью «истечений» от тел: от поверхности тел в разные стороны отлетает некая материальная пленка, сохраняющая форму воспринимаемого тела (*εἴδωλον*, «видик»), она попадает в глаз, затем в душу, в которой отпечатывается – так возникают наши представления (ср. учение о материальных истечениях у Эмпедокла). Все чувственные качества, по Д., являются результатом воздействия атомов на орган восприятия, при этом впечатление формируется, с одной стороны, благодаря формально-количественным различиям атомов, их сочетаниям и характеру пор – пустот, разделяющих атомы внутри тел, а с другой стороны, благодаря строению воспринимаемого органа. Объяснение Д. зрительных и вкусовых восприятий можно восстановить по сочинению Теофраста «Об ощущении и ощущаемом». Простыми цветами Д. признавал четыре: белый, черный, красный и зеленоватый. Частицы, создающие впечатление белого цвета, гладкие, поры в белых предметах прямые, а частицы черного цвета – шероховатые, неровные и неодинаковых форм. Красный цвет связан с круглыми, как теплота, но большими по размеру. Зеленоватый цвет слагается из твердого и пустого, его оттенки меняются в зависимости от «положения» и «порядка» атомов. Остальные цвета образуются путем смешения из четырех основных, проникая и взаимно заполняя в разной пропорции поры красящих веществ. Объясняя вкусовые ощущения, Д. также приписывал каждому вкусу (соленому, сладкому, острому, кислому, горькому, едкому) свои частицы, но при этом отмечал, что ни одна из форм не встречается в чистом виде, но смешана с прочими, и лишь по преобладанию какой-то формы даются наименования тому или другому качеству. Теофраст отметил, что о запахах Д. не высказался с той же определенностью, считая это его упущением (фр. 500–502). Различия в восприятии разных лиц (что кажется

сладким большинству, может представиться кому-то горьким) объяснялись как изменчивостью предмета (один и тот же атом, «повернувшись», может восприниматься и как кислый, и как сладкий), так и изменчивостью субъекта и различием в устройстве пор воспринимающего органа, который позволял проникать извне больше атомам одной формы, чем атомам другой, формируя таким образом итоговое восприятие как сладкое либо горькое.

Из относительности чувственного познания проистекал скептицизм в теории познания: по Аристотелю, Д. полагал, что истины или нет, или она нам неизвестна (фр. 52), Секст Эмпирик сближал Д. со скептической традицией. Ряд его высказываний поддерживают этот взгляд: «Человек удален от истинной действительности» (фр. 48), «Ничего мы на самом деле не знаем, но для каждого формируется свое переменчивое мнение (*ἐπιρροσμίη δόξης*)» (фр. 49), «Знание того, каковы вещи на самом деле, сопряжено с очень большими трудностями» (фр. 50), ср. также фр. 51: «истина – в глубине».

Вопросы о природе души, знания и познающих способностей обсуждались Д. в контексте, заданном его предшественниками и современниками: Эмпедоклом, Протагором, Анаксагором. Не отступая ни от атомизма, ни от принципа «подобное познается подобным», Д. полагал, что душа состоит из мельчайших атомов шарообразной формы (того же вида, что и огонь), поэтому она сообщает телу тепло и движение – т. е. жизнь; при этом атомы души и тела физически «перемешаны», но ценностное первенство в паре душа–тело отдано душе (ср. фр. 784).

По словам Аристотеля, Д. отождествлял душу и ум (фр. 67–68), однако комментатор *Иоанн Филопон* отмечает, что у самого Д. об этом нигде не сказано, но Аристотель вывел это силлогистически. В досократовской традиции еще не было учения об иерархической структуре души, впервые разработанной Платоном. Для передачи идеи о центре сознания и понимания в человеке Д. использует и термин «душа» (*ψυχή*), и термины «познание» (*γνώμη*), «разум» (*φρήν*), «размышление» (*τὸ φρονεῖν*), «мышление» (*νοεῖν*). Как душа отлична от тела, хотя тоже состоит из атомов, так и разум Д. отличал от души, в смысле отличия мышления от чувственного восприятия, при этом тот и другой процесс он объяснял через «отпечатывание образов». С одной стороны, есть два вида познания: «подлинное» (*γνώμη γνησίη*) и «темное» (*γνώμη σκοτιή*), фр. 83 (= Sext. Adv. math. VII 139, который сразу же переводит терминологию Д. на современный ему язык: *γνώσις διὰ τῆς διανοίας / διὰ τῶν αἰσθήσεων*). К «темному» относится восприятие с помощью пяти органов чувств, а к «подлинному» – восприятие невидимого по причине своей мелкости, т. е. атомов. С другой стороны, Д. утверждал, что критерием достоверности являются именно чувства, а разум (*φρήν*), если отходит от чувственного опыта, ненадежен (фр. 79–80).

Как ученого Д. интересовали вопросы отличия сна и бодрствования, жизни и смерти (последней теме, возможно, было посвящено соч. «О том, что в Аиде», в котором Д. собрал свидетельства о людях, которые считались умершими, но потом возвратились к жизни, фр. 585 = Procl. In Remp. II, 113). В рамках своей теории истечений форм-«идолов» им предложено объяснение сновидений как атомарных образов прошлых событий, витающих в пространстве и попадающих в душу во время сна; при этом в пору осеннего листопада, когда воздух колеблем падающими листьями, оболочки долетают до нас искаженными, так что верить осенним снам нельзя; вер-

нее сны в ту пору, когда оболочки летают по воздуху беспрепятственно (фр. 476). После смерти тела атомы души рассеиваются в окружающем воздухе, но так как этот процесс происходит не мгновенно, то даже мертвые тела, по Д., обладают какой-то способностью ощущения (фр. 586). Д. изучал состояния летаргического сна и случаи т. н. «воскрешения мертвых», которые объяснял тем, что в мнимо умерших «не потухла вся жизнь», а точные признаки окончания жизни не могут установить даже врачи (фр. 585–586). Он проводил наблюдения на кладбищах (фр. 587), изучал посмертные изменения, происходящие с трупами, и для лучшего сохранения советовал сохранять трупы в меду (фр. 588). Главной причиной смерти живого существа, как и причиной гибели космоса, Д. считал прекращение притока частиц извне, способных подпитать душу, так что внутреннее жизненное тепло уступает место холоду и смерти (ср. Arist. De resp. 472a10–11: «во вдыхании и выдыхании заключаются жизнь и смерть»).

Учение о богах и отношение к религии. Д. признавал существование богов, полагая их состоящими из атомов разумными существами, очень большими и очень долго живущими, однако не вечными. От них, как и от всего телесного, тоже исходят пленки-«идолы» (*είδωλα*), причем одни «добрые», а другие «злые»; они предвещают будущее «своим видом и произносимыми звуками» (фр. 578; 472a), чаще всего эти образы залетают в нас во сне через поры тела. Главный итог рассуждений Д. о богах тот, что бояться их не следует, но попросить о благотворном влиянии – весьма предусмотрительно. Такое объяснение бытия богов, по замечанию Цицерона, граничит с отрицанием их существования (фр. 472a), и в Античности у Д. была устойчивая репутация атеиста, тем более что гадания, традиционную веру в богов и посмертное воздаяние он связывал с суевериями и страхом смерти (фр. 581; 583). Возникновение традиционной религии и веру в существование богов Д. связывал главным образом с незнанием истинных причин природных, и в первую очередь привлекавших особое внимание небесных, явлений, таких, как гром, молния, кометы, соединения светил, затмения Луны и Солнца (Sext. Adv. math. IX 24).

Этика. Этические фрагменты Д. составляют наиболее значительное собрание периода до Платона. Диоген Лаэртский указывает следующие сочинения согласно изданию Трасилла: «Пифагор», «О состоянии духа мудреца» (*Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως*), «О том, что в Аиде», «Тритогеия», «О доблести, или О добродетели» (*Περὶ ἀνδραγαθίας ἢ περὶ ἀρετῆς*), «Рог Амалфеи», «Об эвтюмии», «Этические записки». Кроме того признается, что собрание моральных наставлений в «Антологии» Иоанна Стобея (более 100 изречений, в собр. Лурье большинство из них входят в число группы фр. 595–800), помещенных под именами «Демокрита» и «Демократа», содержит в т. ч. и аутентичный материал, но в настоящем виде эти тексты являются результатом долгого процесса составления эсцерптов и парафраз, так что судить, насколько близко каждое высказывание передает слова самого Д., весьма затруднительно.

Этика Д. – продолжение его атомистической физики: как атом есть полное и самодостаточное бытие, так и человек есть самодостаточное бытие, тем более счастливое, чем более замкнутое в себе самом. Для выражения своего понимания счастья Д. придумал несколько терминов: «благодушие» (*εὐθυμία*, эвтюмия), «благосостояние» (*εὐεστία*), «бесстрашие» (*ἀθαμβία*),

атараксия, использовал также и традиционные термины «гармония» и «размеренность» (фр. 742). Центральное понятие его этики – эвтюмия, которой была посвящена отдельная книга. Учение о благодущии-эвтюмии находится в связи с критикой Д. традиционной религии и верований в судьбу (тюхе). Неологизмы *εὐθυμία* и *εὐεστό* подчеркивали его отказ от традиционного понимания счастья как дарованного богами (эвдаймония, *εὐδαιμονία*) либо удачным случаем (эвтюхия, *εὐτυχία*): в результате сам принцип счастья приобретал не внешнюю, а внутреннюю обусловленность. Значение термина прежде всего связано с понятием меры, самоограничения по отношению к телесным удовольствиям: «Эвтюмия возникает благодаря умеренности в удовольствиях и размеренной жизни» (фр. 657). Обладающий благодущием (*ὁ εὐθυμος*, по существу, мудрец) умеет радоваться тому, что имеет, не завидуя чужому богатству и славе, он стремится к справедливым и законным делам, отчего «и во сне и наяву» радостен, уравновешен и поистине здоров; он трудится в меру сил («всякий вид работы приятнее, чем покой»), однако остерегается быть «слишком деятельным в частных и в общественных делах» (фр. 737). Эвтюмия не тождественна удовольствию, она есть такое состояние, при котором душа «спокойна и неколебима, не терзается никакими страхами, суевериями или прочими переживаниями» (фр. 735).

Удовольствие и страдание Д. полагал критериями различения добра и зла (фр. 734 = Sext. Adv. math. VII 140), однако он избегает гедонистического оформления своего учения благодаря апелляции к внутреннему оценочному критерию, именуемому или «божеством» (*δαίμων*) в нас, или «стыдом перед самим собой» (фр. 604), который оказывается опорой нравственного поведения и истинной «природой» души, в отличие от внешних установлений. Способность стыдиться в наибольшей степени составляет добродетель, на ней основывается надежное воспитание (фр. 692). Д., в отличие от софистов, подчеркивает не различие, а близость воспитания (обучения, *διδασχῆ*) и природы: обучение формирует (*μεταρυσμοί*) человека и благодаря этому развивает его природу (*φύσις ποιεί*), фр. 682. Идеи Д. о воспитании как второй природе стали плодотворной альтернативой господствовавшей в философии 5 в. жесткой оппозиции «природа – закон» и повлияли на этико-социальные теории периода классики.

Влияние. Традиционно считается (благодаря эпикурейской историографии), что Д. был учителем *Протагора* (D. L. IX 42) и, соответственно, повлиял на формирование релятивистских учений софистов. Также он считается одним из источников формирования скептической традиции – влияние на *Пиррона* через *Метродора Хиосского* и *Анаксарха*. Но более всего значимо сопоставление учений Д. и *Эпикура*, второго крупнейшего сторонника атомистической теории.

Как авторитетный оппонент Д. незримо присутствует на страницах платоновских произведений, хотя сам Платон ни разу не упоминает его имени. Молчание Платона объяснимо, вероятно, нежеланием лишиться раз дать слово влиятельной и популярной философской теории, построенной на принципах, прямо противоположных его собственным (в т. ч. касающимся возникновения космоса, природы, души, религии, государства). В определенной степени ответом Платона Д. можно считать в целом его диалог «*Тимей*», в котором, помимо прочего, представлено альтернативное демокритовскому учение о материи и ее элементарных неделимых частицах (в

этом смысле физика Платона типологически может быть отнесена к атомистическим учениям, см. *Атомизм*).

Фрагм. и пер.: DK II, 81–224; *Alfieri V. E.* Gli Atomisti: frammenti e testimonianze. Bari, 1936; *Demokrit.* Texte zu seiner Philosophie, ausgew., übers., komm. u. interpr. v. R. Löbl. Amst., 1989; *Fragmente zur Ethik*, übers. und komm. v. G. Ibscher. Stuttg., 1996; *Taylor C. C. W.* The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments, A Text and Translation with Commentary. Tornt., 1999. *Лурье С. Я.* Демокрит: Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970; *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. Под ред. Г. К. Баммеля. М., 1935.

Лит.: общие работы: *GUTHRIE*, *HistGrPhilos* II, p. 386–507; *Kirk G. S.*, *Raven J. E.*, *Schofield M.* The Presocratic Philosophers. Camb., 1957; *Furley D. J.* The Greek Cosmologists: The Formation of the Atomic Theory and Its Earliest Critics. Vol. 1. Camb., 1987; *Taylor C. C. W.* The atomists, – *Long A. A.* (ed.). The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Camb., 1999, p. 181–204; *Лурье С. Я.* Очерки по истории античной науки. М.; Л., 1947.

Hirzel R. Demokrits Schrift *περὶ εὐθυμίας*, – *Hermes* 14, 1879: 354–407; *Langerbeck H.* ΔΟΧΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre. B., 1935 (Fr./M., 1967); *Alfieri V. E.* Atomos Idea: l'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco. Fir., 1953; *Vlastos G.* Ethics and Physics in Democritus, – *PhR* 54. 6, 1945, p. 578–592; 55. 1, 1946, p. 53–64 (repr.: *Furley D. J.*, *Allen R. E.* (edd.). Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 2. Eleatics and Pluralists. L., 1975, p. 381–408); Democrito e l'Atomismo antico. Atti del Convegno Internazionale, a cura di F. Romano. Catania, 1980; *O'Brien D.* Theories of Weight in the Ancient World. A Study in the Development of Ideas. Vol. 1. Democritus: Weight and Size: An Exercise in the Reconstruction of Early Greek Philosophy. Leiden, 1981; Proceedings of the First International Congress on Democritus. Ed. L. Benakis. Vol. 1–2. Xanthi, 1984; *Kahn Ch.* Democritus and the Origins of Moral Psychology, – *AJP* 106, 1985, p. 1–31; *Cole T.* Democritus and the Sources of Greek Anthropology. Atlanta, 1990; *Hirsch U.* War Demokrits Weltbild mechanistisch und anti-teleologisch? – *Phronesis* 35, 1990, p. 225–244; *Salem J.* Démocrite: Grains de poussière dans un rayon de soleil. P., 1996; *Annas J.* Democritus and Eudaimonism, – *Caston V.*, *Graham D.* (edd.). Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos. L., 2002, p. 169–182; *Berryman S.* Democritus and the explanatory power of the void, – *Ibid.*, p. 183–191; *Mourelatos A. P. D.* Intrinsic and Relational Properties of Atoms in the Democritean Ontology, – *Salles R.* (ed.). Metaphysics, Soul, and Ethics: Themes from the work of Richard Sorabji. Oxf., 2005; *Лурье С. Я.* Демокрит. Введение А. Татарова. М., 1937 [ЖЗЛ]; *Зубов В. П.* К вопросу о математическом атомизме Демокрита, – *ВДИ*, 1951, 4, с. 204–208; *Асмус В. Ф.* Демокрит. М., 1960; *Горан В. П.* Необходимость и случайность в философии Демокрита. Новосибирск, 1984; *Верлинский А. Л.* Дата рождения Демокрита у Аполлодора и Фрасилла, – *МОУΣΕΙΟΝ*. К 70-летию проф. А. И. Зайцева. СПб., 1997, с. 100–127; *Он же.* Необходимость, случайность, свобода: Демокрит и его наследники, – *Linguistica et Philologica*. К 75-лет. проф. Ю. В. Откупщикова. СПб., 1999, с. 211–238.

М. А. СОЛΟΠОВА

ДЕРВЕНИЙСКИЙ ПАПИРУС, папирус, найденный в 1962 в местечке Дервени (Греция, Фессалия) в древнем погребении македонского воина; датируется 2-й пол. 4 в. до н. э. На обугленных листах папируса частично сохранился текст с аллегорическим толкованием орфической теогонии и космогонии (см. *Орфизм*), представляющий расхожий тип учебной литературы того времени (вероятная датировка записанного на папирусе текста – нач. 4 в. до н. э.). В толкованиях автора папирусного текста, по-видимому, не чуждого софистической учености, исследователи усматривают использование положений натурфилософских учений досократиков (в литературе обсуждалось влияние или знакомство автора с идеями Гераклита, Диогена Аполлонийского, Анаксагора). Поскольку версия орфической тео-

гонии, представленная в Д. П. не буквально, но в основных чертах тождественна позднейшим т. н. «Рапсодиям» Орфея, которые цитируют и излагают, в частности, автор трактата «О мире» Порфирий, Прокл и Дамаский, эти тексты (изданные Уэстом: *West M. L. The Orphic Poems. Oxf., 1983*) широко используются для реконструкции текста Д. П.

Расшифрованный текст Д. П. разбит издателями на столбцы. В первых строках автор говорит о природе богинь отмщения Эриний (об этом и далее, PDerv. col. II–IV, VI) как о демонах, т. е. злых душах. По-видимому, начало папируса (имеющее большие утраты текста) имеет прямое отношение к обряду погребения (кремации) и посмертной судьбе души. Собственно аллегорическое толкование начинается в конце col. VII, где содержится некое «введение» в комментарий: здесь говорится, что комментарий требуется постольку, поскольку в гимнах Орфей раскрывает великие тайны загадочным образом. Отсюда установка автора на поиск тайного смысла повсюду в тексте толкуемой поэмы. На протяжении комментария не раз подчеркивается противопоставление мудрых слов Орфея выражениям обычного языка, «людией знающих» (*ὄρθως γινώσκοντες*, col. XIX), к которым относится и сам комментатор, и толпы. По-видимому, комментарий был составлен к каждой строке текста, «священного от начала и до конца». Сохранившийся текст посвящен толкованию той части орфической теогонии, в которой идет речь преимущественно о Зевсе (согласно рапсодической версии, теогония повествовала о шести поколениях богов). Комментатор прибегает в своей экзегезе к «естественному» и рационалистическому толкованию, также прибегает к языковым этимологиям. Его главную установку – свести множество имен богов, упоминаемых в поэме (Мойра, Афродита, Гея, Океан, Гера и мн. др.), а также природных явлений (прежде всего, воздух-*пневма*), к именам единого верховного божества, Зевса, «царя и владыки всего», – отличает религиозно-философский пантеизм.

Помимо толкования к орфической поэме автор Д. П. обсуждает также сны (col. II, 6), оракулы (II, 2–5), ритуалы священнодействия и посвящения (III, IV, XVII).

Текст: Der Papyrus von Derveni, – *ZPE* 47, 1982, англ. пер. см.: *Lacks, Most* 1997, p. 9–22. Фрг. орфической теогонии из Д. П.: ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, с. 46–47.

Лит.: *Burkert W.* Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum derveni Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre, – *A&A* 13, 1967, p. 93–114; *West M. L.* The Orphic poems. Oxf., 1983, p. 75–115; *Rusten J. S.* Interim Notes on the Papyrus from Derveni, – *HSCP* 89, 1985, p. 121–140; *Lebedev A.* Heraclitus in P. Derveni, – *ZPE* 79, 1989, S. 39–47; *Lacks A., Most G. W.* (ed.). Studies on the Derveni Papyrus. Oxf., 1997; *Tsansanoglou K.* The First columns of the Derveni Papyrus and their religious significance, – *Ibid.*, p. 94–110; *Lacks A.* Between Religion and Philosophy: the Function of Allegory in the Derveni Papyrus, – *Phronesis* XLII, 2, 1997, p. 121–142; *Most G. W.* The Fire Next Time: Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus, – *JHS* 117, 1997, p. 117–135; *Janko R.* The Derveni Papyrus («Diagoras of Melos, Apopyrgizontes logoi?»): A New Translation, – *CPhil* 96, 1, 2001, p. 1–32; *Betegh G.* The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation. Camb., 2004; *Жмудь Л. Я.* Орфический папирус из Девени, – *ВДИ*, 1983, 2, с. 118–139.

М. А. СОЛОПОВА

ДЕРКИЛЛИД (*Δερκυλλίδης*) (2–1 вв. до н. э.?), греческий философ-платоник пифагорейской ориентации, ближайший предшественник *Варрона* (cf. De

lingu. VII 37). Нет никаких свидетельств о том, где Д. учился, преподавал и предпринял свое издание Платона (на него ссылается *Альбин*, Albin. 4), разбитое – как и известное нам издание *Трасилла* – на тетралогии (в отличие от предшествующих александрийских изданий, разбитых на трилогии). Д. – автор сочинения «Философия Платона», на 11-ю кн. которого ссылается Симпликий (In Phys. 247, 31 сл.; 256, 31 сл.). Теон из Смирны (Expos. 198, 11–207, 7 Hiller) и Прокл (In Remp. II, 24, 6–15; 25, 14–16 Kroll; In Tim. I, 20, 9 Diehl) приводят выдержки из Д., показывающие, что он толковал «Государство» (VIII, 545d сл.; X, 616c сл.) и «Тимея» (Д. считал, что четвертый собеседник, о котором идет речь в начале диалога, – сам Платон).

Лит.: Alline H. Histoire du texte de Platon. P., 1915, p. 112–121.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ДИАГОР МЕЛОССКИЙ (*Διαγόρας ὁ Μήλιος*) (2-я пол. 5 в. до н. э.), греч. лирический поэт, получивший прозвище ὁ ἄθεος («безбожник»). Согласно Суде (Suda, s. v. *Διαγόρας*, 523), родился на о. Мелос, жил после Пиндара и Вакхилида, но до Меланнипида Старшего, сочинял дифирамбы и энкомии. Элиан (Var. hist. II 23) упоминает Д. как сподвижника Никодора, автора мантинейского законодательства, которое высоко оценивал Аристотель (Polit. VI 2, 4). В юности Д. был благочестив, но отверг мнение общества о богах, став жертвой клятвопреступления. Д. высмеивал суеверия, отвергал элевсинские мистерии, а также учение орфиков и культ кабиров. Воззрения Д., вероятно, были близки учениям киников; не случайно традиция приписывает одни и те же насмешливые замечания о ритуалах и мифологии Д. и *Диогену Синопскому* (D. L. VI 59; VI 73).

Арабский историк аль-Мубашшир ибн Фатик (11 в.), пользовавшийся «Историей философии» Порфирия, отмечал, что Д. был обвинен в безбожии в Афинах во время правления архонта Хария (Diag. fr. T 10). Это произошло не позднее 415, года постановки «Птиц» Аристофана, в которых цитируется приговор (Aves, 1073–1074). Д. бежал из Афин в Пеллену или до, или сразу после вынесения смертного приговора. Мелант в сочинении «О мистериях» приводит текст псефизмы, выбитый на медной стеле, поставленной на акрополе: «Тот, кто убьет Диагора Мелийца, получит золотой талант, тот, кто приведет его живого – получит два» (fr. T 7a, 98), ср. Scholia in Aristoph. Aves = fr. T 8, со ссылкой на «Собрание постановлений» Кратера. Жители Пеллены не захотели выдать Д. афинянам, тогда те обратились за помощью к Пелопоннесскому союзу (Schol. in Aristoph. Ranas 320). О точной дате и месте смерти Д. ничего не известно; Афиней в «Пирующих софистах» замечает, что Д. погиб в результате кораблекрушения (T 22 A). Вероятно, это вымысел, возникший, чтобы доказать, что божья кара все-таки настигла безбожника, тем более, что подобная легенда существует и об избежавшем наказания *Протагоре* (D. L. IX 55–57).

Д. известен как автор сочинения *Ἀποπυρρίζοντες λόγοι* (Suda, s. v. *Διαγόρας*, 523), отвергающего традиционные представления о богах (T 7 A–B, 9 A–B). Р. Янко, вопреки мнению других исследователей, считает, что в т. н. *Дервенийском папирусе* содержится фрагмент этого трактата Д., в котором, исходя из натурфилософии Анаксагора, критикуется орфическая космогония.

Д. был включен Клитомахом Карфагенским (сер. 2 в. до н. э.) в список греческих безбожников, наряду с Продиком, Протагором, Феодором,

Эпикуром. Эпикурейские авторы, а также Цицерон, Плутарх, Лактанций и Арнобий указывали, что Д. совершенно отрицает богов и провидение, в отличие от Климента Александрийского, считавшего, что Д. приобрел славу атеиста только потому, что познал ложность языческой религии, еще не познав истины, но заложив ее семя (Clem. Protr. II 24, 2–4).

Фрагм.: Diagoras Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae. Ed. M. Winiarczyk. Lpz., 1981; *Jakoby F.* Diagoras ὁ Ἐθεος, – *ΑΡΑΨ*, Klasse für der Sprachen, 3, 1959; *Lana I.* Diagora di Melo, – *ΑΑΤ* II, 84, 1950, p. 161–205.

Лит.: *Woodbury L.* The Date and Atheism of Diagoras of Melos, – *Phoenix* 19, 1965, p. 178–211; *Winiarczyk M.* Diagoras von Melos – Wahrheit und Legende, – *Eos* 67, 1979, p. 191–213, 68, 1980, p. 51–75; *Brisson L.* Diagoras de Mélos, – *DPhA* II, 1994, p. 750–757; *Janko R.* The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, Απορυγζιζοντες λογοι?): A New Translation, – *CPhil* 96, 1, 2001, p. 1–32; *Betegh G.* Appendix: Diagoras and the Derveni author, – *Betegh G.* The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation. Camb., 2004, p. 373–380; *Шахнович М. М.* Диагор Мелосский – античный критик религии, – Научно-атеистические исследования в музеях. Л., 1989, с. 130–144; *Она же.* Сад Эпикура. СПб., 2002, с. 133–141.

М. М. ШАХНОВИЧ

ДИАЛЕКТИКА (ἡ διαλεκτικὴ sc. τέχνη, от глаг. διαλέγομαι – разговаривать, беседовать, рассуждать), искусство вести беседу, спор; в различных контекстах термин диалектика использовался как синоним 1) риторики, 2) логики, 3) философии.

Софисты. Утверждение диалектики как искусства ведения беседы связано с деятельностью *софистов* (сер. 5 в. до н. э.), впервые сделавших само «слово», λόγος, предметом осмысления. Софисты не только публично демонстрировали свое умение говорить, убеждать и спорить, но как учителя-профессионалы должны были знать, как обучить этому других. В ходе решения практических задач словесное искусство (ἡ περὶ τοὺς λόγους τέχνη, или τέχνη τῶν λόγων) начинает специализироваться и дифференцироваться: постепенно оформляются риторика как искусство говорить (красноречие), эристика как искусство спорить, диалектика как искусство беседовать (аргументировать). Однако поначалу между ними не было четких границ, и диалектикой могли называть общую софистическую технику аргументации (и владеющих ею – диалектиками), получившую название «искусство противоречия» (ἀντιλογικὴ τέχνη), или искусство «отыскивать доводы и за и против чего бы то ни было» (Plat. Phaedr. 261d–e, ср.: Soph. 225a). Основой данного искусства, разработанного Протагором (D. L. IX 52–53) в соч. «Эристика» (Τέχνη ἐριστικῶν) и «Антилогии», стал разработанный *Зеноном Элейским* и широко использованный софистами метод опровержения через выявление противоречий, следующих из принятого тезиса. отождествление диалектики с софистическим «искусством противоречия» демонстрирует один из ранних контекстов употребления термина: Аристотель в диалоге «Софист» назвал «изобретателем диалектики» Зенона (Arist. fr. 65 Ross; D. L. VIII 57; IX 25; ср.: Plat. Phaedr. 261e).

Сократ придает новое содержание диалектике, понимая ее не только как особую разговорную практику, но и как особый метод постижения истины и условие нравственного совершенства (ибо знание добродетели и бытие добродетельным тождественны). Такое понимание цели диалектики определило как характер, так и технику ведения его бесед в отличие

от софистической агонистики. По Сократу, беседа должна быть дружеской, располагающей собеседника к откровенности (Plat. Men. 75d), а не похожей на схватку с противником (ср.: Theaet. 165d–e). Для Сократа важно, чтобы собеседник высказывал собственное мнение и не выдумывал возможные ответы. Как и у софистов, обычным приемом диалога у Сократа было опровержение через приведение к противоречию (*ἐλεγχίς*), достигаемое искусно поставленными вопросами. Поэтому Сократова диалектика понимается прежде всего как искусство задавать вопросы и давать ответы (Plat. Crat. 390c; Apol. 33b; Theaet. 150c; ср.: Arist. Top. 155b5–10; Soph. El. 172a15–20; Anonym. Proleg. 2, 11), которое являлось своего рода «испытанием» собеседника и его утверждений, становясь стимулом для дальнейшей беседы. По мнению Сократа, «надо усердно заняться этим: таким путем люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике» (Xen. Mem. IV 5, 12). Т. обр., задачу диалектики Сократ видел в том, чтобы помочь собеседнику раскрыть содержание значимых для каждого человека понятий (справедливость, мужество, благочестие и т. д.), открыть за многозначностью слов постоянный смысл, усматривая общее в различающемся, сходное в несходном. В этом смысле диалектика близка *майевтике* – повивальному искусству, способствующему рождению знания: «Как задача повитухи состоит в том, чтобы вывести на свет находящееся во чреве дитя, так задача мудреца – в том, чтобы вывести на свет все скрытое в глубине души и помочь ей во время этих родовых мук» (Anonym. Prol. 2, 11; ср.: Theaet. 150a–151c; Symp. 206c). Такое понимание диалектики дало Аристотелю основание для критики Сократа, который ограничивался лишь тем, что «ставил вопросы, но не давал ответов» (Arist. Soph. El. 183b7–8).

Платон. Намеченное Сократом понимание диалектики как искусства философского мышления получило дальнейшую разработку в творчестве Платона. Он вводит само понятие «диалектика» (*διαλεκτική*), используя его в качестве технического термина наряду с «диалектическим искусством» (Phaedr. 276e), «диалектической способностью», «диалектическим методом» (Resp. 533c). В текстах Платона понятие «диалектика» употребляется в двух основных значениях: 1) как особое искусство беседы (связанное преимущественно с деятельностью софистов и Сократа) и 2) как искусство правильного мышления.

1) Платон противопоставляет эристике как софистическому спору диалектическую беседу, основанную на истинных знаниях. По мнению Платона, лишь «ненавистник слова» (Phaed. 89d) не ценит слово как инструмент для добывания истины и использует его ради собственной выгоды. Поэтому любое словесное искусство, гонящееся за мнениями (эристика, риторика), «смешно и неискусно» (Phaedr. 261e).

2) Особое значение понятие диалектики приобретает в контексте онтологических построений Платона, выступая уже не как искусство беседы, а как искусство правильного мышления, состоящее в умении оперировать понятиями с целью определения сущности любой вещи (Resp. 534b). В ряде диалогов Платон исследует процедуру возведения (*συναγωγή*) чувственно воспринимаемого множества к единому понятию, или *идее*; итогом этих исследований можно считать 7-ю кн. «Государства», в которой метод возведения Платон называет «диалектическим путем» и «диалектическим методом».

Этот метод «минуя ощущения, посредством одного лишь разума, устремляется к сущности любого предмета» (Resp. 532a). Убежденность Платона в особом онтологическом статусе идей определила место и значение диалектики. В качестве истинного метода диалектика «высвобождает зарытое в какую-то грязь око души и направляет его ввысь», «оказывается на самой вершине умопостигаемого». Выступая как средство постижения истинного бытия, диалектика «венчает все знания» (ἔχειν τέλος τὰ τῶν μαθημάτων, Ibid. 534e; ср.: диалектика как «царское искусство» – Euthyd. 292cd; Polit. 259b), остальные же искусства (μαθήματα: арифметика, геометрия, астрономия, гармоника) играют вспомогательную роль «помощников и попутчиков».

Дальнейшая разработка диалектики определяется эволюцией взглядов Платона на идеи как истинное бытие и понятий как их умопостигаемых подобий. В диалоге «Софист» Платон определяет диалектику как искусство «рассуждать и мыслить» и дополняет метод возведения методом деления (διαίρεσις, διέρεση), следующим образом формулируя задачу диалектики: «различать все по родам (τὸ κατὰ γένη διαίρεισθαι), не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый» (Soph. 253d). И хотя метод диэрезы был уже давно освоен Платоном, только в поздних «Софисте», «Пармениде», «Политике» и «Филебе» он определяет его внутреннюю структуру и правила: операция деления должна производиться с как учетом природы вещей, так и внутренней структуры делимого понятия (Phaedr. 265d1–3); наиболее эффективной формой диэрезы Платон считал дихотомию, однако допускал, что деление может быть и трехчленным, и многочленным (Polit. 287bc, Soph. 265e). Т. обр., «диалектическое искусство» выступает как единство двух методов – обобщения («охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее разрозненные повсюду явления») и разделения («разделять на виды почленно, сообразно с их природой, стараясь не раздробить ни одной части», Phaedr. 265de), – вместе позволяющих раскрыть «взаимное переплетение эйдосов», «смешение одного с другим» (Soph. 259e), т. е. раскрыть процесс объединения многообразия в единство понятия.

Платон дважды дает развернутое определение диалектического метода: в «Софисте» (Soph. 253d: «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый») и «Филебе» (Phil. 15e–16e: «мы должны вести исследование, полагая одну идею для всего» и «смотреть, нет ли еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же точно образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет как количественно определенное») – и демонстрирует его исследовательскую силу: раскрывает взаимное переплетение «главнейших родов» в «Софисте», смешение единого и многого в «Пармениде». И хотя зрелый Платон утверждает сверхразумный характер знания об истинном бытии, открывающегося уму непосредственно (Er. VII, 342b–343b), диалектика сохраняет статус высшей формы рассудочного знания (ἐπιστήμη). Платон уверен, что так понимаемая диалектика может быть доступна только философу (Soph. 253e), ибо выступает как общая методология, позволяющая «наблюдать, изучать и обучать друг друга» истинному знанию (Phileb. 16e, ср.: Legg. 965bc).

Древняя Академия. Высокая оценка Платона и востребованность диалектического искусства сделали диалектику одним из основных предметов обучения в Академии. Учениками Платона была разработана система обу-

чения, включавшая изучение диалогов-образцов, составление собственных речей, содержащих доказательства как тезиса, так и антитезиса, и диалогов, воспроизводящих в редуцированной форме характер бесед, состоящих из аргументов за и против. Кроме того, ученики принимали участие в т. н. сократических играх, когда под руководством учителей они должны были отстаивать предложенный тезис, раскрывать слабость аргументации противника, приводя его к противоречию. Целью этих упражнений была победа, а не поиск истины, что делало академическую диалектику во многом схожей с софистической практикой и вызывало недовольство Платона (Resp. 535d).

Систематические занятия диалектикой в Академии приводили к созданию специальной технической и учебной литературы, ср.: «Разбор руководств» (*Τεχνῶν ἔλεγχος Σπευσίππα*); «Изучение диалектики» (*Τῆς περὶ τὸ διαλέγεσθαι πραγματείας*), «Книги рассуждений» (*Λογιστικῶν βιβλία*), «Разрешение спорных рассуждений» (*Λύσεις τῶν περὶ τοὺς λόγους*) и др. *Ксенократа*; «О руководстве» (*Τεχνικόν*), «Определения» (*ἽΟροι*). Определяющим для Академии становится отказ от платоновского понимания диалектики как метода достижения истинного знания.

Сходное понимание диалектики обнаруживается и в *сократических философских школах*. Проблемы диалектики прежде всего вызывают интерес в *Мегарской школе*, учеников которой за увлечение спорами называли эристиками, и в близкой к ней школе диалектиков (*Диодор Крон, Филон Диалектик*). Задачу диалектики в обеих школах видят в разработке софизмов и логических парадоксов («диалектических задач»), использование которых позволяет опровергать собеседника, демонстрируя собственное превосходство в искусстве спора.

Аристотель. Новый подход к диалектике, отчасти восстанавливающий ее связь с риторикой и софистикой, наиболее полно выражен Аристотелем в «Топике» (вероятно, первоначально название – «Диалектика»), ставшей теоретической кодификацией практики диалектических споров. Согласно Аристотелю, диалектическое искусство «полезно для троякого рода вещей: для упражнения, для общения, для философского познания» (Тор. 101a26–28). Как упражнение ума диалектика представляет собой тренировку способности аргументировать за или против любого выставленного для обсуждения тезиса. Такую диалектику Аристотель называет агонистикой, отличая ее от эристики, допускающей произвольные ошибки в споре, и софистики, ошибающейся с умыслом и ради выгоды. Как искусство общения диалектика исследует общепринятые, правдоподобные мнения (*ἔνδοξα*), позволяя грамотно высказываться на любую тему в любой аудитории, оставаясь в области общепринятого, не впадая в «невероятное» и противное здравому смыслу.

Для философского познания ценность диалектики, согласно Аристотелю, трояка. Диалектика очищает знание от ошибочных утверждений. Такое исследование Аристотель называет испытанием, «пейрастикой» (*πειραστική* от *πειράσθαι* – испытывать, мериться силами), понимая ее как часть диалектики (Soph. El. 169b25). Диалектика исследует начала всякого знания посредством рассмотрения возникающих в их отношении противоречий и трудностей (апорий). Апоретический метод, раскрывая противоречия, способствует выработке собственного мнения и подготавливает к

непосредственному постижению начал. Наконец, диалектика есть особый метод исследования и получения нового знания. Аристотель разрабатывает «диалектические силлогизмы», посвящая их анализу большую часть «Топики» (гл. 2–7). Поскольку основу этих непротиворечивых умозаключений составляют мнения, принятые на веру, с их помощью могут быть получены лишь вероятные, хотя и непротиворечивые выводы.

Т. обр., диалектика для Аристотеля – это метод исследования правдоподобных мнений, причем, в отличие от Сократа и Платона, Аристотеля как диалектика интересует не столько содержание знания, сколько форма его организации. Диалектике отводится место подготовительной ступени познания, во многом противопоставленной аналитике, исследующей условия и методы достоверного, аподиктического знания. Для Аристотеля диалектик, пребывающий в области мнений, всегда уступает философу, обладающему истинным знанием первых начал и исследующему «сущее как таковое, в то время как «диалектика и софистика имеют дело с приводящими свойствами» (Met. XI, 1061b8–9). Такое понимание диалектики в целом сохранится в аристотелизме и найдет приверженцев среди скептиков, утверждавших вслед за Аристотелем диалектику как учение о вероятностном знании.

Стоицизм. Важный синтез представленных в классическую эпоху традиций логики и диалектики сделали стоики, осознавая себя продолжателями диалектических изысканий Платона, Аристотеля и мегариков (ср.: SVF II 126). Наиболее полно стоическая диалектика была разработана Хрисиппом, который «в области диалектики приобрел такую известность, что, по всеобщему мнению, если бы у богов была диалектика, она была бы Хрисипповой» (D. L. VII 180; ср.: SVF II 28). Данной теме третий схолярх Стои посвятил многочисленные сочинения, в частности: «Руководство по диалектике» (*Τέχνη διαλεκτική*); «Диалектические определения»; «Об употреблении имен в диалектике»; «О диалектических апориях»; «О диалектике»; «О возражениях диалектикам», «О том, что древние использовали диалектику наряду с доказательствами» и др. (D. L. VII 189–202).

Следуя за Сократом, наиболее «серьезным диалектиком», Хрисипп разделяет традиционное понимание диалектики как искусства «правильно рассуждать и правильно беседовать», что означает «умение разбирать предложенный предмет и отвечать на вопросы» (SVF II 130, цит. по изд.: Столяров, Фрагменты II. 1), и в дальнейшей разработке этого искусства стоики во многом опираются на «Топику» Аристотеля.

Как составная часть оригинальной стоической системы диалектика выступает в несколько ином смысле – как раздел учения о логосе («логики»). Логосом как звучащим словом (*λόγος προφορικός*) занимается риторика, составляя первую часть логики. Логос, данный в мышлении (*λόγος ἐνδιάθετος*), исследует диалектика, составляя главную часть логики, а нередко выступая ее синонимом. Предметом диалектики (=семантики) становятся «обозначающее» – словесные знаки (звуки, слоги, слова, предложения) – и «обозначаемое» – то, что высказывается и выражает смысл («лектон»): понятия, суждения, умозаключения. Цель диалектики состоит в том, чтобы, раскрыв связь между телесными знаком и чувственно данным предметом и бестелесным обозначающим смыслом, определить «истинное, ложное и то, что не является ни истинным, ни ложным» (SVF II 122; ср.: II 123).

В соответствии с данной целью определяются две задачи и два значения стоической диалектики. 1) Диалектика как теория познания; ее задача – определение критерия истины. Для чувственного познания таким критерием выступает «схватывающее представление» (*καταληπτικὴ φαντασία*), на основе которого возникает истинное суждение. Признаком истинности научного знания становится его логическая доказуемость, возможность которой определяется представлением стоиков о космосе как едином и согласованном, все суждения о котором также должны быть согласованы друг с другом. 2) Диалектика как логика, или наука о правильном мышлении; ее задача – разработка учения об умозаключении и доказательстве (силлогистика). И хотя стоическая силлогистика сформировалась под влиянием «Аналитик» Аристотеля и модальной логики Мегарской школы, она может рассматриваться как оригинальная логика высказываний, отличная от логической теории родо-видовых отношений Аристотеля.

Т. обр., стоическая диалектика представляет собой, с одной стороны, истинный метод, определяющий принципы и границы познания, критерий истинного и ложного знания, а с другой – само истинное знание, владеть которым может только мудрец, по мнению стоиков и являющийся истинным диалектиком (SVF II 124; ср.: II 130).

Средний платонизм не выработал единой концепции диалектики, понимая ее сущность и роль в зависимости от точки зрения на соотношения платоновской и аристотелевской философии, что позволяет говорить по крайней мере о двух сложившихся традициях. Согласно одной из них, философия Аристотеля рассматривалась как дополняющая учение Платона, а его логика с включенными в нее стоическими элементами понималась как введение в платонизм. Ее сторонники (Антиох Аскалонский, Плутарх из Херонеи, Алкиной, Апулей и др.) под диалектикой понимали логику как раздел философии, посвященный рациональному мышлению (ср. определение диалектики у Антиоха: «речь в форме логического аргумента», *arud Sic. Acad. I 32*) Этот раздел содержал (напр., у Антиоха) определения, этимологии, доказательства и силлогистику, включая, т. обр., элементы академической, перипатетической и стоической философии. В значении «логика» (= силлогистика) употребляет термин «диалектика» *Гален*, ср. соч. «Введение в диалектику» (*Εἰσαγωγή διαλεκτικῆς*, лат. *Institutio logica*). Согласно другой традиции, философия Аристотеля, и прежде всего его учение о сущности, рассматривалась как несовместимая с исходными положениями платонизма. В рамках такого подхода сохранялось платоновское понимание диалектики как высшей философской науки.

Алкиной, автор «Учебника платоновской философии», учитывает обе линии толкования диалектики. Следуя за «Государством» Платона, он определяет диалектику как вершину теоретической философии, высшую науку о божественном, которая увенчивает и охраняет всякое знание, а в качестве диалектического метода восходит к беспредпосылочным началам (*Didasc. VII, 5*; ср.: *Plat. Resp. 532–534*). С другой стороны, Алкиной понимает под диалектикой лишь «знание речей», способность усматривать «сущность всякой вещи» и ее свойства (*Didasc. III, 1; V, 1*), фактически отождествляя диалектику с эллинистической логикой. В этой диалектике Алкиной выделяет четыре части (разделение, определение, индукция и силлогизм) и приписывает Платону всю систему перипатетической логики (*Ibid. III, 2; V, 1–7*).

Неоплатонизм. В качестве базового текста для всей неоплатонической традиции можно рассматривать трактат *Плотина* «О диалектике» (Enn. I 3). Понимая под диалектикой наиболее ценную часть философии, а не только лишь «орудие философа» (I 3, 5. 10), Плотин видит задачу диалектики как искусства и метода в том, чтобы возвести человека от низшего, чувственного мира к Уму, к Благу, к самому Сущему (ср.: Procl. Th. Plat. I, 39–40). По мнению Плотина, достижению «вершины умопостигаемого» предшествуют два этапа, на каждом из которых диалектика как метод познания раскрывает свою специфику. На первом этапе происходит восхождение от зримых, чувственных вещей к бестелесным началам. На втором диалектика выступает как истинное рациональное мышление, «наука, способная говорить о каждом согласно его понятию (логосу)», которая «располагается в умопостигаемом». Далее, достигнув истины, «диалектика приходит в безмолвие», ибо о Едином невозможно логическое мышление (Enn. I 3, 2–4).

Следуя в целом за Платином, Прокл называет первый из названных этапов «эротикой» – «восхождением к красоте», второй – майевтикой, припоминанием вечного бытия, и третий – диалектикой, «восхождением к Благу», утверждая этим ее ценностное превосходство как истинного высшего знания (Procl. In Alc. 28, 16–29, 4). Столь высоко оценивая диалектику, Прокл неоднократно подчеркивал несводимость ее к логике, выступающей лишь в качестве «орудия философа» в области «кажущегося сущего» (Procl. Th. Plat. I, 40; ср.: Plot. Enn. I 3, 5).

Высокая оценка диалектики Платоном и стоиками, тщательная ее разработка Аристотелем и стоиками определяют место диалектики в средневековой культуре: войдя в число семи свободных искусств (тривиум или квадривиум), диалектика на века сохранит одно из значимых мест как в структуре философского знания, так и в образовательной практике.

Лит.: *Sichirrollo L.* ΔΙΑΛΕΓΕΣΘΑΙ. Dialektik. Hldh., 1966; *Kerferd G. B.* The Sophistic Movement. Camb., 1981; *Berti E.* Gorgia e la dialettica antica, – Sei lezioni sulla sofistica. A cura di C. Natali. R., 1992, p. 11–26; *Dimostrazione, argomentazione dialettica e argomentazione retorica nel pensiero antico.* Ed. A. M. Battezzatore. Genoa, 1993; *История античной диалектики.* М., 1972; *Богомолов А. С.* Диалектический логос. Становление античной диалектики. М., 1982; *Савельев А. Л.* Учение древних диалектиков о видах и частях речи, – *Академия.* Вып. 5. СПб., 2003, с. 73–109. Платон: *Cornford F. M.* Mathematics and Dialectic in the «Republic» VI–VII, – *Mind* 41, 1932, p. 37–52; *Stenzel J.* Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles. Breslau, 1931² (Darmst., 1961); *Stenzel J.* Plato's Method of Dialectic. Tr. and ed. D. J. Allan. Oxf., 1940; *Müri W.* Das Wort Dialektik bei Platon, – *MusHelv* 1, 1944, S. 152–168; *Robinson R.* Plato's Earlier Dialectic. Oxf., 1953; *Goldschmidt V.* Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode Dialectique. P., 1963²; *Marten R.* Der Logos der Dialektik. Eine Theorie zu Platons «Sophistes». B., 1965; *Mueller G. E.* Plato. The Founder of Philosophy as Dialectic. N. Y., 1965; *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie.* Hrsg. H. G. Gadamer. Hamb., 1968; *Gadamer H. G.* Platons ungeschriebene Dialektik, – *Idee und Zahl.* Hrsg. H. G. Gadamer. Hdb., 1969, S. 9–30; *Gündert H.* Dialog und Dialektik: Zur Struktur des platonischen Dialogs. Amst., 1971; *Krämer H. J.* Das Verhältnis von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon Zur Definition des Dialektikers, «Politeia» 534b-c, – *Das Verständnis der ungeschriebenen Lehre Platons.* Hrsg. J. Wipern. Darmst., 1972, S. 394–448; *Schmitt A.* Die Bedeutung der Sophistischen Logik für die Mittlere Dialektik Platons (diss.). Würzb., 1973; *Gómez-Lobo A.* Plato's Description of Dialectic in the «Sophist» 253d1–e2, – *Phronesis* 22, 1977, p. 29–47; *Irwin T.* Coercion and Objectivity in Plato's Dialectic, – *RIPh* 40, 1986, p. 49–74; *Stemmer P.* Platons Dialektik. Die frühen und mittleren Dialoge. B.; N. Y., 1992; *Gill C.* Afterward: Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato, – *Form and Argument in Late Plato.*

Ed. C. Gill, M. McCabe. Oxf., 1996, p. 283–311; Зеленогорский Ф. Идеи и диалектика по Платону, – *BuP*, 1890, 7, с. 285–312; 8, с. 327–339. Аристотель: *Pater W. A. de. Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. La méthodologie de la définition.* Fribourg, 1965; Aristotle on Dialectic: The «Topics». Proceeding of the third Symposium Aristotelicum. Ed. G. E. L. Owen. Oxf., 1968; *Evans E. D. G. Aristotle's Concept of Dialectic.* Camb., 1977; *Hamlyn D. Aristotle on Dialectic,* – *Philosophy* 65, 1990, p. 465–476; *Reeve C. D. Dialectic and Philosophy in Aristotle,* – *Method in Ancient Philosophy.* Ed. by J. Gentzler. Oxf., 1998; *Baltzly D. Aristotle and Platonic Dialectic in «Metaphysics» Г 4,* – *Apeiron* 32, 1999, p. 171–202; *Falcon A. Aristotle, Speusippus, and the Method of Division,* – *CQ* 50, 2000, p. 402–414; *Луканин П. К. «Органон» Аристотеля.* М., 1984. Эллинизм: *Egli U. Zur Stoischen Dialektik.* Basel, 1967; *Frede M. Die stoische Logik.* Gött., 1974; *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker, neue Sammlung der Texte mit deutscher Übers. und Komm.* v. K. Hülser. Stuttgart, vols. 1–4, 1987–1988; *Mansfeld J. Doxography and Dialectic: the Sitz im Leben of the Placita,* – *ANRW II*, 36, 4, 1990, p. 3056–3229; *Brunschwig J. On a Book-title by Chrysippus: «On the Fact that the Ancients Admitted Dialectic along with Demonstrations»,* – *Aristotle and the Later Tradition.* Edd. H. Blumenthal, H. Robinson. Oxf., 1991.

И. Н. МОЧАЛОВА

ДИАНОЙЯ (διάνοια), «мышление» (дискурсивное); понятие др.-греч. философии, преимущественно *платонизма*. По определению Платона, дианойя – это «происходящая внутри души беззвучная беседа ее с самой собой» (Plat. Soph. 263e3–5, ср.: [Plat.] Def. 414d1). «Можно одновременно знать несколько вещей, но нельзя одновременно мыслить несколько, так же как говорить, ибо мышление – разновидность речи» (Suda, Δ, 673).

Как дискурсивное силлогистическое мышление дианойя противопоставляется интуитивному уму (νοῦς). Дианойя путем рассуждения и доказательства дает нам мнение, в лучшем случае истинное, в худшем – ложное; ум в мгновенном созерцании обретает истинное знание. В отличие от ума, который в платонизме понимается не как способность, а как субстанция (ум тождествен подлинному бытию, вечному и неизменному), мышление-διάνοια – это «деятельность души». В разумной части души есть три вида разума: ум (νοῦς), мышление (διάνοια) и мнение. Уму душа причастна (и благодаря ему существует); дианойя – естественная деятельность и актуализация души, ее проявление вовне; мнением называется или результат деятельности дианойи, или более низкая мыслительная способность: оно, например, абстрагирует общие понятия из данных чувственного восприятия. «Мы можем иметь истинное мнение о чем-либо, например, что душа бессмертна; но объяснить, почему она бессмертна, дело дианойи, а мнение здесь бессильно» (Suda, Δ 1363).

Мышление и мнение («дианойя» и «докса») часто употребляются у платоников вместе для обозначения низшей, дискурсивной (ἐξ ἀκολουθίας) мыслительной способности. Согласно Плотину, человеческие «так называемые умы» отличаются от подлинного Ума тем, что «их содержание составляют умозаключения, они способны только рассуждать и понимать рассуждение (логос), а мыслят лишь с помощью последовательности посылок и выводов, так что сущее рассматривают посредством умозаключения, словно не содержат в себе сущего изначально, но пусты до тех пор, пока не изучат чего-то» (Enn. I 8, 2).

Лит.: *Oehler K. Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles. Ein Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Bewusstseinsproblems in der Antike.* Münch., 1962.

Т. Ю. БОРОДАЙ

ДИКЕ (*δίκη*), правосудие, судебный процесс, судебное наказание (компенсация), а также богиня Правда, персонификация правосудия, у Гесиода – одна из Ор (времен года) («Теогония», 902), доносящая Зевсу о человеческих прегрешениях («Труды и дни», 256 сл.). Дике занимает существенное место в социоморфной модели космоса у досократиков (космос как государство). В самой ранней формулировке закона сохранения вещества у Анаксимандра (фр. В 1 DK) индивидуальные вещи, погибая, «выплачивают компенсацию» тем элементам, из которых они возникли. Классическое выражение идеи космического правосудия – фр. В 94 Гераклита: «Гелиос (Солнце) не преступит меры, а не то Эринии, союзницы Дике, разыщут его». Эпическому пониманию Дике как мира (напр., у Гесиода и Солона) Гераклит противопоставляет концепцию Дике-распри (фр. В 80 – вероятно, обыгрывая значение Дике-тяжба) и всеобщей войны противоположностей как естественного и справедливого состояния вещей. Философская поэма Парменида построена как откровение, получаемое им из уст богини Дике – хранительницы ключей от небесных врат дня и ночи. Греческая идея Дике как космической справедливости типологически сопоставима с древнеегипетским понятием «Маат» (персонификация Правды, дочь солнечного бога Ра, супруга Тота) и ведическим понятием космического закона – «рита».

Анализу образованного от *δίκη* термина *δικαιοσύνη* – справедливость, имеющему уже более этический, нежели юридический смысл, посвящено «Государство» Платона и 5-я книга «Никомаховой этики» Аристотеля.

Лит.: *Hirzel R.* Themis, Dike und Verwandtes. Lpz., 1907; *Isonomia*. Hrsg. von J. Mau und E. G. Schmidt. B., 1964; *Vlastos G.* Equality and Justice in Early Greek cosmologies, – *Studies in presocratic philosophy*. Ed. by D. J. Furley and R. E. Allen. Vol. 1. L.; N. Y., 1970, p. 56–91; *Havelock E. A.* The greek concept of justice. From its shadow in Homer to its substance in Plato. Camb. (Mass.), 1978.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ДИКЕАРХ (*Δικαίραρχος*) из Мессены (ок. 365/55 – после 300 до н. э.), философ-перипатетик и ученый. Родился на Сицилии, большую часть жизни – до и после пребывания в афинском Ликее – провел на Пелопоннесе, в т. ч. в Спарте. Д. принадлежал к тем ученикам Аристотеля, которые предпочитали исследование частных проблем развитию философских доктрин учителя. Главные направления теоретических трудов Аристотеля – логика, физика, метафизика, этика – не оставили почти никаких следов в дошедших до нас фрагментах философских диалогов и ученых трактатов Д.; поздние комментаторы Аристотеля его практически не цитируют. Его интересы лежали преимущественно в области психологии, истории культуры, филологии, политической теории и географии; там, где они совпадали с интересами Аристотеля, видна зависимость Д. от взглядов и методов исследования его учителя, при том что отдельные его воззрения расходятся с аристотелевскими.

В диалоге «О душе» он приходит к выводу, что душа, будучи простой функцией тела, умирает вместе с ним. По Д., душа есть либо соединение (*ἁρμονία*) четырех основных качеств тела – холодного, горячего, влажного и сухого (вариант: четырех первичных элементов), – либо само это тело, которое живет и чувствует благодаря своему естественному «гармониче-

скому» устройству (fr. 8, 11–12 Wehrli). Отрицая, вслед за Аристотелем, субстанциальность души, Д. не поддержал учение последнего о «разуме» (*νοῦς*) как о бессмертной части души, а присоединился к трактовке души как «гармонии», которую вслед за пифагорейцами разделял его товарищ по Ликею *Аристоксен*. Материалистическая (точнее, эпифеноменологическая) трактовка души сказалась и в отношении Д. к возможностям предсказания будущего. В диалоге «Спуск в святилище Трофония» (*Εἰς Τροφωνίου κατάβασις*), посвященном известному в древности оракулу в Ливадии, он, критикуя обман и расточительность жрецов, отрицал все формы мантики, кроме вещей снов и пророческого вдохновения; скорее всего, и их он принимал с большими оговорками, ибо считал, что о будущем лучше не знать, чем знать (fr. 13–14).

Наиболее значительные и оригинальные труды Дикеарха принадлежат к истории культуры, биографии и политической теории. Будучи, наряду с Аристоксеном, основателем литературной биографии, основное внимание в своих «Биографиях» (*Περὶ βίων*) он уделил Пифагору, Сократу и Платону, представлявшим собою развитие философского образа жизни, причем его отношение к философии Платона было весьма критическим. К контексту его трактовок семи мудрецов, которых он считал не философами, а законодателями и политиками, относится, вероятно, высказанное им предпочтение деятельного образа жизни (*βίος πρακτικός*) идеалу созерцательной жизни (*βίος θεωρητικός*), которого придерживались Аристотель и Теофраст. Связано ли это предпочтение с его учением о душе и понимал ли он *vita activa* как чисто политическую деятельность (в которой сам не был замечен) или как жизнь в согласии со своими философскими принципами, остается неясным из-за недостатка свидетельств.

Свою «Жизнь Греции» (*Βίος Ἑλλάδος*), представляющую собой первую общую историю культуры, Д. начинал с первобытных времен, разделенных им на три этапа: 1) естественное состояние (собирательство), отождествляемое с «золотым веком» Гесиода; 2) скотоводство; 3) земледелие (fr. 47–51). За описанием восточных культур (Египет, Вавилон) следовала история культуры Греции, основными темами которой были образ жизни в целом, добывание пищи, общественное устройство, различные культурные новшества, литература, музыка и танец. Представления Д. о развитии человечества опираются на учения софистов, Платона и в особенности Аристотеля, но его общая концепция оригинальна и лишена всяких следов свойственной Аристотелю телеологии. «Естественное состояние» человечества, ограниченное скромными потребностями, но мирное и счастливое, обрисовано им в духе идей примитивизма. Экономический прогресс от собирательства к скотоводству и земледелию, вполне материалистически объясняемый растущими потребностями, сопровождается моральным упадком (стяжательство, войны, болезни); в последнем пункте Д. солидарен с Платоном. Была ли эта моралистическая тенденция характерна для всего его труда, неясно, некоторые исследователи предпочитают говорить не о теории упадка, а об амбивалентно оцениваемом прогрессе. Подобная же тенденция заметна в сочинении «О гибели людей» (*Περὶ ἀνθρώπων φθορᾶς*), в котором, сопоставляя различные причины исчезновения целых племен, Д. приходит к выводу, что от войн погибло больше людей, чем от любого другого несчастья (наводнения, эпидемии, нападение диких зверей и т. д.). Отсюда следу-

ет, что человек способен и больше всего помогать другим людям, и больше всего вредить им.

Вслед за Аристотелем Д. написал политии (описания государственного устройства и быта) ряда греческих городов, самой известной из них была спартанская. Весьма вероятно, что первая ее часть, озаглавленная «Триполития» (*Τριπολιτικός*), рассматривала спартанскую конституцию как удачное сочетание монархических, аристократических и демократических элементов. Позже эта модель была приложена Полибием к политическому устройству Рима.

В «Объезде Земли» (*Περίοδος γῆς*), единственном труде Д., связанном с Аристотелевой физикой, он, в частности, опровергал аргументы против шарообразности Земли. Согласно проведенным им самим измерениям высоты различных гор в Греции, ни одна из них не превышала 15 стадий, что было исчезающе малой величиной по сравнению с радиусом Земли (ее окружность он оценивал, вероятно, в 300 000 стадий). Филологические труды Д. посвящены Гомеру, Алкею, поэтическим и драматическим агонам, изложению мифологических сюжетов трагедий Еврипида и Софокла, толкованию пословиц.

Диалоги и ученые труды Д. оставили заметный след в исторической, политической и географической литературе Античности, как греческой (Эратосфен, Полибий, Панетий, Плутарх), так и римской (особенно ценил его Цицерон). Введенная им схема «собираительство – скотоводство – земледелие» господствовала в историографии вплоть до первой половины 20 в., другая схема, «первобытность – Древний Восток – Греция», до сих пор принадлежит к канонам всеобщей истории.

Ист.: WEHRLI, *Die Schule I. Dikaiarchos*, 1967²; *Mirhady D. C. Dicaearchus of Messana: A New Edition of the Texts with an English Translation*, – Fortenbaugh W. W., Schütrumpf E. (edd.), *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*. N. Bruns., 2001, p. 1–135.

Лит.: *Movia G. Anima e intelletto*. Padua, 1968, p. 71–93; *Taifakos G. Il repubblica di Cicerone e il modello dicearcho della costituzione mista*, – *Platon* 31, 1979, p. 128–135; *Fortenbaugh W. W., Schütrumpf E.* (edd.), *Dicaearchus of Messana: Text, Translation, and Discussion*. N. Bruns., 2001.

Л. Я. ЖМУДЬ

ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ (*Διογένης ὁ Ἀπολλωνιάτης*) (неизвестно, из понтийской или критской Аполлонии) (2-я пол. 5 в. до н. э.), др.-греч. естествоиспытатель и натурфилософ. В 420-е жил и учил в Афинах – его учение пародировал Аристофан в «Облаках» в 423. По свидетельству Деметрия Фалерского, «был на волосок от смерти в Афинах» (скорее всего – судебный процесс по обвинению в атеизме). В 6 в. н. э. Симпликий держал в руках (утраченный для нас) трактат Д. «О природе», выписал из него несколько ценных цитат (почти все наши фрагменты); уже Симпликию были недоступны сочинения «Против софистов» (т. е. против философов – словоупотребление 5 в. до н. э.), «Метеорология» и физиолого-анатомический трактат «О природе человека». Д. возродил тезис Анаксимена о воздухе-праматери, синтезировав его с учением Анаксагора о космическом «разуме», который он рассматривал не как особую субстанцию, а как имманентное свойство «воздуха», и с концепцией пустого пространства у Левкиппа. В бесконечной Левкипповой пустоте, наполненной Анаксименовым воздухом, в ре-

зультате сгущения и разрежения рождаются и распадаются бесчисленные миры, целесообразное устройство которых обеспечивается присутствием в них космического «разума» Анаксагора – такова Вселенная Д., казавшаяся Теофрасту (и некоторым современным исследователям) «эклетиической». К этому можно добавить мощное влияние Гераклита, Элейской школы и заимствования из космогонии Анаксимандра – и тем не менее правильное будет говорить об органическом синтезе.

Натурфилософия Д. – монистическая реакция на плюралистические системы Эмпедокла, Анаксагора и Левкиппа (против которых и был направлен трактат «Против софистов») и гилозоистическая реакция на присутствующий им всем в большей или меньшей степени механицизм. Доказывая, что 4 элемента Эмпедокла должны быть «тождественны по своей природе», т. к. иначе они не могли бы переходить друг в друга и взаимодействовать, Д. фактически формулирует платоновско-аристотелевское понятие бескачественной материи (Аристотель сам сознавал, что Д. предвосхитил его теорию субстрата противоположностей, см. «О возникновении и уничтожении» 322b). Отождествляя эту вечно тождественную в своих «инаковениях» (ключевой термин у Д.) субстанцию с воздухом (который сам по себе лишен качеств), Д. впервые применяет телеологическую аргументацию, ближе, чем кто-либо из досократиков, подходя в этом к натурфилософии Платона и Аристотеля: регулярность космических циклов и «наилучшее из всех возможных устройство» мира можно объяснить только разумностью и целесообразной активностью порождающего его начала; между тем из биологии и физиологии известно, что животворящая и мыслительная субстанция – это душа–дыхание–воздух. Воздух не только генетический, но и управляющий принцип мира: как таковой – он «бог», который «правит». В целом философия природы Д. ближе всего к традиции Гераклита и стоиков. Его влияние чувствуется в стоической концепции пневмы и «провидения».

Фрагм.: DK II, 51–66; Ionici. Testimonianze e frammenti. Ed. A. Maddalena. Fir., 1963, p. 244. ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 540–561.

Лит.: Theiler W. Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles, Z.; Lpz., 1925; Jaeger W. W. The theology of the early Greek philosophers. Oxf., 1948; Zafiropulo J. Diogene d'Apollonie. P., 1956; Huffmeier F. Teleologische Weltbetrachtung bei Diogenes von Apollonia? – *Philol* 107, 1963, S. 131–138; Laks A. Diogène d'Apollonie: La Dernière Cosmologie Présocratique. Lille; P., 1983.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ДИОГЕН ВАВИЛОНСКИЙ, или **Диоген из Селевкии** (*Διογένης ὁ Βαβυλώνιος, ὁ Σελευκεύς*) (ок. 240 – ок. 150 до н. э.), стоик, ученик *Хрисиппа*, один из самых влиятельных представителей Ранней *Стол.* Родом из Селевкии на Тигре (эту область собирательно называли «Вавилонией», Strab. VI 1, 1). Год рождения приблизительно 240 до н. э. (если принять 88 лет жизни, согласно Luc. Macrob. 20, и год смерти ок. 150). Учился сначала у Хрисиппа, а затем, возможно, у его преемника *Зенона Тарсийского*, после которого возглавил школу (ISHerc. col. 48). При Д. школа пользовалась большим влиянием, о чем говорит тот факт, что Д. вместе с академиком *Карнеадом* и *Критолаем* ездил в Рим в 155 в составе афинского «философского» посольства, просившего освободить Афины от штрафа за разграбление Оропа – Cic. Acad. II 137; Tusc. IV 5; Gell. N. Att. VI 14, 8. Выступая в Риме,

Д. впервые познакомил римлян со стоическим учением и впоследствии пользовался среди них большим уважением. Цицерон называет Д. «авторитетным и влиятельным стоиком» (*magnus et gravis stoicus* – *De off.* III 51).

От сочинений Д. сохранились незначительные фрагменты. Известны: 1) логические: «О звучащей речи» (*Περὶ φωνῆς* – D. L. VII 55), «Диалектика» (*Διαλεκτικὴ τέχνη* – *Ibid.* 71), «О риторике» (*Philod. De rhet.* V. I p. 329 сл. *Sudh.*); 2) физические: «О ведущей части души» (*Περὶ τοῦ τῆς ψυχῆς ἡγεμονικῆ* – *Galen. PNP II 8*), «Об Афинах» (*Philod. De piet.* 15; *Cic. Nat. D. I 41*), «Мантика» (*Cic. Divin. I 6*); 3) этические: «Этика» (*Epict. Diss.* II 19, 14), «О благородном происхождении» (*Athen. IV 168 e*), «О законах» (*Athen. XII 526 c*); 4) прочие: «О музыке» (*Philod. De mus.* p. 5 сл. *K.*).

В сочинениях Д. затрагивались, вероятно, почти все основные и многие вспомогательные вопросы стоического учения. В большей степени традиционалист, чем новатор, Д. тем не менее уточнял и прояснял школьные определения, а в некоторых случаях предлагал собственные. Вероятно, именно при Д. процесс оформления раннестойческой традиции окончательно завершился. Трактат «О звучащей речи» служил *Диоклу Магнесийскому*, а затем *Диогену Лаэртию* источником нормативных формулировок в области грамматики, морфологии, речевой стилистики и т. д. (D. L. VII 56 сл.). Логике в узком смысле посвящена «Диалектика», где Д., насколько можно судить, следовал Хрисиппу (напр., в области классификации высказываний – *Ibid.* 71).

Физические воззрения Д. достаточно каноничны – хотя он, возможно, подвергал сомнению (как и Зенон из Тарса) догму о «воспламенении» (*Philo. Aetern.* 15). В трактате «О ведущем начале души» Д. поддержал Зенона и Хрисиппа, помещавших это начало в сердце (*Galen. PNP II 5 сл.*). В теологии Д. развивал аргументы основателя школы: богов почитать разумно, почитать несуществующее неразумно, – следовательно, боги существуют (*Sext. Adv. math.* IX 133–134). Специально занимался аллегорезой – в трактате «Об Афинах» рождение богини из головы Зевса трактовалось как определенного рода физический процесс (*Cic. Nat. D. I 41*), – и мантикой (*Cic. Divin. I 6; 84; II 90*).

В основных вопросах этики Д., как правило, верен школьной догме (напр., традиционному учению о благе, зле и безразличном, добродетели и т. д. – *Epict.* II 19, 13; *Cic. De fin.* III 33; 49 сл.). Вместе с тем, он предложил и некоторые новшества. Желая, как впоследствии Антипатр и Архедем, подчеркнуть значение разумного выбора, Д., возможно впервые, ввел термин *δόσις*, понимая под ним суждение, придающее избранному статус «ценного» и «соответствующего природе» (*Stob. II 7, 7f, p. 84, 4 Wachsm.*). Конечную цель Д. определял как «благоразумие в выборе того, что соответствует природе» (D. L. VII 88; *Clem. Strom.* II 21). Возможно, это первый признак заметного в послехрисипповой Стое желания каким-то образом расширить понятие блага за счет «первичного по природе». С этим согласуется попытка Д. допустить коррекцию выбора на основе критерия полезности, если это не изменяет природы самого выбора (*Cic. De off.* III 50 сл.).

Кроме того, Д. занимался теорией общества и государства, риторикой, музыкой. В соч. «О законах» и «О благородстве» он, по-видимому, развивает концепцию «естественного закона». В трактате «О риторике» разбирает специальные технические вопросы, но также проводит мысль о том, что

мудрец является наилучшим оратором и что он должен ставить свое искусство на службу отечеству. Фрагменты трактата «О музыке» (в одноименном соч. Филодема) свидетельствуют о знакомстве Д. с теоретической и исторической сторонами этой тематики.

В числе самых известных учеников Д. (ср. Athen. V 186 a: «диогеновцы») были Антипатр и Архедем из Тарса; весьма вероятно, что Д. слушал и Панетий. В восприятии позднейших авторов – Цицерона, Плутарха (St. ger. 2, 1033d), Эпиктета (Diss. II 19, 13), Галена – имя Д. стояло в одном ряду с именами основателей стоической школы.

Фрагм.: SVF III, p. 210–243 (fr. 1–126).

Лит.: *Bonhöffer A.* Die Telosformel des Stoikers Diogenes, – *Philol* 67, 1908, S. 582–605; *Schäfer M.* Diogenes als Mittelstoiker, – *Ibid.* 91, 1936, S. 174–196; *Long A. A.* Carneades and the Stoic Telos, – *Phronesis* 12, 1967, p. 59–90; *Dumont J. P.* Diogène de Babylone et la preuve ontologique, – *RPh*, 1982, p. 389–395; *Idem.* Diogène de Babylone et la déesse Raison. La Métis des stoiciens, – *BAGB* 1984, p. 260–278; *Obbink D., Van der Waerdt P. A.* Diogenes of Babylon: the Stoic Sage in the City of the Fools, – *GRBS* 32, 1991, p. 355–396; *Delattre D.* Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème, – *CronErc* 23, 1993, p. 67–86; *Brunschwig J.* Did Diogenes of Babylon invent the Ontological Argument? – *Idem.* Papers in Hellenistic Philosophy. Camb., 1994, p. 170–189.

А. А. СТОЛЯРОВ

ДИОГЕН ИЗ ЭНОАНДЫ (*Διογένης ὁ Οἰβοανθεύς*) (1-я пол. 2 в. н. э.), последователь *Эпикура* из небольшого города в Ликии (Мал. Азия). В 120 н. э. приказал выбить на стенах портика (стой), построенного на главной площади города, надпись, достигавшую более 50 м в длину, прославлявшую Эпикура. Эта надпись извещала о пути достижения счастливой жизни – следовании философскому учению Эпикура, поэтому в ней излагались основные положения эпикурейской этики и физики. Камни стой позже были использованы при строительстве южной городской стены Эноанды, так что расшифровка надписи в наше время стала похожа на разгадывание головоломки. Надпись была обнаружена в сер. 80-х 19 в., однако настоящее ее изучение началось лишь в 60-е 20 в. Надпись из Эноанды – важный историко-философский документ, позволяющий судить о характере и распространённости эпикурейского учения в 1–2 вв. н. э. Содержащаяся в надписи полемика дает ценную информацию и о других философских школах того времени.

Скорее всего, идея создания столь грандиозного философско-социологического послания возникла у Д. под влиянием, с одной стороны, греческой традиции: изречения семи мудрецов, «полезные людям» (Pausan. X, 24, 1), были начертаны в пронаосе Дельфийского храма, с другой – распространением в Мал. Азии монументальных эпиграфических памятников, прославлявших римских императоров.

Д. излагал философию Эпикура, вероятно, по распространенным среди его последователей сборникам писем и максим. В надписи приведены изречения из «Главных мыслей» (Diog. Oen., fr. 29, 30, 32–34), цитаты как из известных нам, так и ранее не найденных писем Эпикура: его «Письмо к Досифею», «Письмо к матери», «Письмо друзьям (эпикурейцам) в Лампсаке». К сочинениям самого Д. относят т. н. «Трактат по физике» и «Трактат по этике», представляющие собой разрозненные фрагменты надписи, между которыми в процессе реконструкции обнаружилась связь и выявилась структура двух сочинений; трактат «О прежних временах»

(ранее его исследователи называли «О золотом веке»); «Письмо к друзьям (на Родосе?)», «Письмо к Антипатру» о множественности миров, «Письмо к Дионисию», изречения Диогена. Подражая Эпикуру во всем, Д. обнародовал не только свои философские идеи, но и свое завещание и переписку с «друзьями», т. е. другими эпикурейцами. Известно, что Д. получил образование на Родосе и, вероятно, там приобщился к эпикурейской философии.

Содержательно в надписи можно выделить три основных раздела: вступление, физика, этика. В своеобразном предисловии к своей каменной книге Д. заявил, что большинство людей страдают из-за ошибочных мнений о вещах, передавая невежество друг другу, подобно тому как во время чумы люди передают друг другу болезнь. Д. решил просветить всех людей, своих современников и потомков, сограждан и чужеземцев (Diog. Oen., fr. 3), при этом себя он рассматривал как новое воплощение Эпикура. Д. полагал, что все могут обрести мудрость, подражая Эпикуру, и тогда смогут жить как боги во взаимной любви и справедливости. В духе эпикурейского учения он указал на то, что мешает счастью, – это страх перед болью, страх смерти и страх перед богами (fr. 2). Он отмечал, что неумеренные страсти, т. е. желания, переходящие границы, означенные природой, также вызывают смятение и страдание (fr. 34).

Физический раздел пострадал сильнее прочих, от него сохранился материал о предшествующих эпикурейской философии учениях и полемика со скептиками о возможности познаваемости природных явлений. Кроме того, имеются фрагменты об атомизме Демокрита, в которых этому учению дается положительная оценка, однако оспаривается отрицание Демокритом качеств у атомов; вслед за Эпикуром Д. принимает учение об «отклонении» атомов от прямолинейного движения. В составе физического выделяют трактат, посвященный разработке эпикурейской теории бесконечного множества миров; аргументация Д. основана на тезисах о бесконечности пространства и бесконечного числа атомов, из которых должно образоваться бесконечное число миров.

Этический раздел начинается с похвалы философии, в нем излагается эпикурейское учение о достижении счастья в разумных удовольствиях, которые сопутствуют добродетели. Текст Д. в целом отличает характерная для произведений эпикурейской школы полемическая заостренность: он спорил с Демокритом и стоиками по поводу веры в вещие сны (fr. 9); выступал против учения стоиков о провиденциальном устройстве мира (fr. 21); критиковал учение о метемпсихозе Пифагора и Эмпедокла (fr. 40–42); как и его современник Лукиан из Самосаты, разоблачал мантику и оракулы (fr. 19). Д. возражал стоикам, утверждавшим, что души глупцов погибают сразу после смерти тела, а мудрецов – продолжают жить, хотя и они не бессмертны, и говорит, что это нелепо, т. к. природа всех душ одинаково смертна. Критикуется и стоическое учение о добродетели: конечная цель – счастье, а добродетели – только средства для его достижения, а стоики ошибочно делают добродетель самоцелью.

Подобно Филодему из Гадары, Д. защищал эпикурейцев от обвинений в безбожии, указывая, что безбожием отличались учения последователей не их школы, а других философов, в частности Диагора Мелосского и Протагора из Абдеры (fr. 16). Представляет особенный интерес заключи-

тельная часть надписи Д. – трактат «О прежних временах», в котором он приспособил традиционный эпикуризм к языку и духу своего времени. Д. верил в грядущее наступление «золотого века». Он мечтал о том времени, когда идеалы Сада станут всеобщими. Все будут мирно заниматься земледелием, а в часы досуга – философией. В обществе будет царить справедливость, отношения наполнятся взаимной любовью, и тогда «жизнь богов перейдет к людям» (fr. 56).

Фрагм.: *Diogenes of Oinoanda. The Epicurean Inscription.* Ed. with introd., transl. and notes by M. F. Smith. Nap., 1993; Supplement to Diogenes of Oinoanda, the Epicurean Inscription. Ed. by M. F. Smith. Nap., 2003; *Diogenis Oenoandensis fragmenta.* Rec. C. W. Chilton. Lipsiae, 1967; *Diogenes of Oenoanda. The Fragments.* Tr. and comm. by C. W. Chilton. L.; N. Y., 1971; *Smith M. F. Fifty-Five New Fragments of Diogenes of Oenoanda.* – *Anatolian Studies* 28, 1978, p. 39–92.

Лит.: *Laks A., Millot C. Réexamen de quelques fragments de Diogène d'Oenoanda sur l'âme, la connaissance et la fortune.* – Bollack J., Laks A. (edd.). *Études sur l'épicurisme antique.* Lille, 1976, p. 319–357; *Hall A. S. Who was Diogenes of Oenoanda?* – *JHS* 99, 1979, p. 160–163; *Clay D. An Epicurean Interpretation of Dreams.* – *AJP* 101, 1980, p. 342–345; *Casanova A. Contributi per un'edizione commentata dei frammenti di Diogene d'Enoanda.* – *Prometheus* 7, 1981, p. 225–246; *Idem. La critica di Diogene d'Enoanda alla metempsicosi empedoclea.* – *Studi in onore di A. Barigazzi.* R., 1986, p. 110–130; *Clay D. A Lost Epicurean Community.* – *GRBS* 30, 2, 1989, p. 313–335; *Idem. The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda: New Discoveries 1969–1983.* – *ANRW II* 36, 4, 1990, p. 2446–2559; *Gordon P. Epicurus in Lycia: The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda.* Ann Arbor, 1996; *Casanova A. Qualche riflessione sui frammenti dell'iscrizione di Diogene d'Enoanda.* – *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike. Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi. Atti del seminario internazionale Ascona, Centro Stefano Franscini 22–27 settembre 1996.* Hrsg. v. W. Burkert et al. Gött., 1998, S. 263–272.

Библ.: *Smith M. F. A Bibliography of Work on Diogenes of Oenoanda (1892–1981).* – *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ.* Studi sull'epicureismo Greco e Romano. Vol. II. Nap., 1983, p. 683–695.

М. М. ШАХНОВИЧ

ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ (*Διογένης Λαέρτιος*) (1-я пол. 3 в. н. э.), автор единственной сохранившейся биографической истории греческой философии, близкой к жанру «преемств» и содержащей также доксографический материал (см. *Доксография*). Полное заглавие в Парижском кодексе: «Жизни и мнения прославленных философов вместе с сокращенным сводом воззрений каждой философской школы». Структура сочинения определяется искусственным разделением всех философских школ на две цепочки «преемств»: «ионийскую» (от Анаксимандра до стоицизма, кн. II–VII) и «италийскую» (от Пифагора до Эпикура, кн. VIII–X); выпадающие из этой схемы Гераклит и Ксенофан трактуются как «спорадические» философы (кн. IX, гл. 1–2).

«Жизни и мнения» – компиляция, сотканная из цитат многочисленных предшественников Д., часто вставленных одна в другую и нарушающих связность изложения или даже ошибочно приписывающих взгляды одних философов другим. Д. цитирует (часто из вторых и третьих рук) свыше 200 авторов и 300 произведений. Историческая ценность компиляции неравномерна; содержащее много доброкачественного материала жизнеописания Пифагора, Эмпедокла, Платона, Аристотеля и стоиков контрастируют с карикатурной биографией Гераклита, уникальная своими аутентичными письмами и фрагментами Эпикура кн. X несравнима со стоической

адаптацией учения Аристотеля (кн. V) или подложными письмами досократиков. Возможно, что сам Д. был философски индифферентен: судя по его эпиграммам на смерть философов, он мыслил свой труд как произведение изящной словесности (ср. повышенный интерес к анекдотам, скандальной хронике и пикантным историям). Сочинение Д. – один из важнейших источников информации о греческих философах.

Соч.: *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*. Ed. H. S. Long. Vol. 1–2. Oxf., 1964; *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. and transl. by R. D. Hicks. L., 1925; *Diogène Laërce*. Vies et doctrines des philosophes illustres. Trad. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, introd., trad. et notes de J.-F. Balaude, L. Brisson, J. Brunschwig et al. P., 1999²; в рус. пер.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986².

Лит.: *Hope R.* The book of Diogenes Laertius; its spirit and its methods. N. Y., 1930; *Mejer J.* Diogenes Laertius and his Hellenistic Background. Wiesb., 1978; *Giannantoni G.* (ed.). Diogene Laerzio: Storico del pensiero antico. Nap., 1986; *Mejer J.* Diogenes Laertius and the transmission of Greek philosophy; *Giannantoni G.* Il secondo libro delle «Vite» di Diogene Laerzio; *Brisson L.* Diogène Laërce, Livre III. Structure et contenu; *Dorandi T.* Il quarto libro delle «Vite»: l'Academia da Speusippo a Clitomaco; *Sollenberger M. G.* The Lives of the Peripatetics: an analysis of the contents and structure of Vitae philosophorum Book 5; *Goulet-Cazé M.-O.* Le livre VI de Diogène Laërce; *Hahn D.* Diogenes Laertius VII. On the Stoics, – ANRW II 36, 5, 1991, p. 3556–4182; *Centrone B.* L'VIII libro delle «Vite» di Diogene Laerzio; *Decleva Caizzi F.* Il libro IX delle «Vite» di Diogene Laerzio; *Barnes J.* Diogenes Laertius IX 61–116: the philosophy of Pyrrhonism; *Gigante M.* Das zehnte Buch des Diogenes Laertios: Epikur und der Epikureismus, – Ibid. 36, 6, 1992, p. 4183–4307; *Лосев А. Ф.* Диоген Лаэртский – историк античной философии. М., 1981.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ДИОГЕН СИНОПСКИЙ (*Διογένης ὁ Σινωπεύς*) (ок. 408 – ок. 323 до н. э.), родоначальник греческого кинизма (наряду с *Антисфеном*), один из наиболее известных и своеобразных моралистов-сократиков. Имя Д. в истории греческой философии прочно связано с эпатажирующим асоциальным образом жизни и хлесткими афоризмами на грани дозволенного в духе кинической «свободы высказывания» (парресии).

Жизнь. Родился в г. Синоп, милетской колонии на южном берегу Черного моря. Недоступная проверка поздняя биографическая традиция представляет молодого Д. участником драматического приключения, инициированного преступлением своего отца за изготовление фальшивых монет, заключением в тюрьму, изгнанием и т. п. Кульминацией заметно противоречивых версий сюжета является полученный Д. оракул «переоценить ценности» (или «перечеканить монету», *νόμισμα παραχαράττειν*), намекающий одновременно на известный в сократической литературе мотив побуждения Аполлоном к занятиям философией и на события семейной истории с фальшивомонетничеством. Радикальная переоценка, а фактически отказ от ценностей культуры в рамках еще значимой для сократических школ софистической оппозиции природа – закон (*φύσις – νόμος*) привела Д. к поискам асоциального идеала естественного существования.

Оказавшись в Афинах ок. 362, Д. стал учеником сократика *Антисфена*; после его смерти в 360, как традиционно считается, возглавил киническое движение. Современные исследователи расценивают эпизод ученичества Д. фикцией античных биографов (см. GIANNANTONI, SSR IV, p. 223–233), хотя не отрицают влияния на Д. сочинений Антисфена. Следуя правилу «выска-

зваться свободно», Д. нашел нелестные слова для определения своего отношения к афинской культуре и ее интеллектуальной элите: Платон отличается не красноречием, а пусторечием, у Евклида не ученики, а желчевики, и даже Антисфен – труба, не слышащая собственного звука, и т. п.

Возможно, Д. не постоянно пребывал в Афинах. Имеются по крайней мере два текста, которые повествуют о пленении Д. морскими пиратами и продаже его в рабство (у Мениппа и Евбула, ср. также «Беседы» Эпиктета III 24; IV 1). Достоверность этой поздно оформленной (впервые, вероятно, Мениппом) истории невелика. Античные источники представляют две версии: 1) Д. живет в Коринфе и учит сыновей своего хозяина «всем наукам», от метания дротиков до чтения историков и поэтов, являя им образец добродетели и мудрости; 2) Д. живет в Афинах в крайней нищете и эпатирует граждан смесью словесного морализаторства и непристойности поведения. В результате сочетания этих версий возникает сюжет о том, что Д. попеременно жил то в Афинах, то в Коринфе. О могиле Д. именно в Коринфе пишет историк Павсаний (Pausan. II, 2, 4).

Сочинения Д. утрачены, все сведения черпаются из позднейшей литературы (прежде всего D. L. VI 20–80). Сомнения в аутентичности части либо всего корпуса приписываемых Д. текстов были распространены уже в Античности (ср. два списка его сочинений по Диогену Лаэртию и *Сотиону*, в которых указаны диалоги, сборники изречений и писем, а также трагедии, D. L. VI 80). Впрочем, сам Д., подражая, вероятно, Сократу, записанные тексты ценил гораздо менее, чем устную речь (называя последнюю *ἄσκησις ἀληθινή*, «кистинным воспитанием», VI 48). Названия ряда связанных с именем Д. сочинений отражают традиционную этическую тематику современной ему философии: «Государство», «О любви», «О добродетели», «О благе», «О смерти», «Этика». Эпикуреец Филодем из Гадары (I в. до н. э.) в своем сочинении «О стоиках» упоминает о влиянии, которое оказало «Государство» Д. на стоика Зенона из Кития и, отсылаясь об известных ему сочинениях в авторстве Д., отмечает, что по крайней мере Зенон (основавший Стою ок. 300 до н. э.) в авторстве Д. не сомневался. Между тем Диогеново «Государство» было одним из наиболее скандальных произведений Античности. В нем Д. высказывал идеи о бесполезности оружия, денег, проповедует общность жен и детей, допуская для киника полную сексуальную свободу, кровосмешение и даже канибализм.

Учение. Д. был одним из создателей того нетрадиционного течения в постсократовской философии, к содержательным сторонам которого относится уже описание одежды его приверженцев. Д., как считается, создал знаменитый костюм киника: короткий плащ на голое тело, котомка через плечо, дорожный посох, босые ноги (ср., однако, *Антисфен* и D. L. VI 13). Жилищем Д. стал большой глиняный пифос («бочка»), стоявший у храма Матери богов на афинской агоре, где он часто просил подаяния. Д. рассуждал об идеале крайней умеренности во всем, стараясь обойтись минимумом естественных потребностей и тем самым быть самодостаточным. Несмотря на аскетизм в телесной жизни, именно отношение к «делам Афродиты» сделало Д. одним из главнейших бесстыдников в истории Афин. Последовательно воздерживаясь от всяких эротических связей, считая любовь «делом бездельников» (VI 51) и хлестко изобличая как мужскую (подростковую), так и женскую проституцию, Д. был известен склонно-

стью к различным непристойным жестам. Эта сторона поведения демонстрировала принципиальное нежелание Д. скрывать какие-либо из своих частных действий вплоть до физических отплевываний (кинический «собачий стиль»). Наиболее яркой чертой позиции Д. была «свобода речи» (парресия), которую Д. считал «самой прекрасной вещью на свете» и в качестве таковой – существом философии.

Скандалность поведения сочеталась у Д. с морализаторством. Д. занят поиском добродетели и «жизни по разуму» на путях воспитания и упражнения души (*ἄσκησις ψυχικῆ*). Излюбленным приемом Д.-моралиста была традиционная процедура опровержения (с неизменным вопросом «не стыдно?» в качестве зачина – VI 65), в результате которой выяснялось, что стыдно вести себя противно своей природе и жить не по разуму. В целом у Д. просматривается небрежность в использовании традиционных категорий: принимая оппозицию природа–закон, с природой Д. ассоциирует необходимость, свободу, разум, истинное благо, а с законом – случайность, страсти, мнимое благо (VI 38; 42). В результате подмены смысла традиционных понятий категория «стыда» как основа собственной моральной проповеди Д. лишается почвы, оказываясь в ряду установленного законом, следовательно неестественного. Отмечаемый для Д. антиинтеллектуализм справедлив в том смысле, что 1) он, в сущности, отказался от Сократова диалектического искусства определения – самые известные философские акции Д. обнаруживают в нем мало вкуса к логической аргументации (так, его ответом Платону, определившему человека как «животное с двумя ногами, без перьев», был оципаный петух; возражением на тезис о несуществовании движения – демонстративное молчаливое хождение); 2) его призыв к «жизни по разуму» имел результатом существование, большинством воспринятое как безумное («сумасшедшим Сократом» назвал Д. Платон – VI 54, ср.: Stob. III 62). К современникам Д. относился с неизменной мизатропией – ср. известный эпизод «днем с огнем»: Д. днем бродил по городу со светильником и возглашал «Ищу человека!», а прибежавшим людям объявил, что искал человека, а не мерзавцев.

Презируя и высмеивая основные социальные институты и ценности, Д. соответственно высказывался о религии и властях. Его критика религии находится в русле отстаивания свободы и критики закона как противостественного установления, причем Д. озабочен в основном порицанием традиционного культа (обрядов, молитв, толкований снов) и различных житейских казусов, связанных с его соблюдением, VI 29. Особое место в апофтегматике Д. заняли его беседы с Александром Македонским (VI 32, 60, 63, 68), в ходе одной из них якобы и прозвучали слова «Не засти мне солнце».

Сделав достоянием культуры ее отрицание, в истории античной философии Д. остался автором лозунга о «переоценке ценностей», реализовав его через оппозицию обществу и странничество. Отчасти итогом такого образа жизни явилась его идея о космополисе как «правильном государстве» (*ὀρθὴ πολιτεία*, 95), превышающем узкие рамки исторических институций. Впоследствии эту идею восприняли и плодотворно развили стоики.

Влияние Д. можно проследить для последующей истории греческого кинизма: к его окружению принадлежали *Кратет Фиванский*, *Моним*, *Гиппархия*, *Метрокл*, составивший сборник изречений (хрий) Д.; в поздне-

эллинистическую эпоху на свет появился ряд Диогеновых псевдоэпиграфов (прежде всего «Письма Д.»), в которых философия жизни Д. получила дальнейшее развитие. Свои варианты образа Д. были у *Максима Тирского*, *Диона из Прусы* (в серии т. н. «Диогеновых речей» – VI, VIII–X), имп. *Юлиана*. С особой симпатией к собирательному образу идеального киника Д. относились представители Римской *Стои* – прежде всего *Эпиктет*, который серьезно считал, что Д. «был столь кроток и человеколюбив, что ради общего блага людей с радостью принимал на себя столько трудов и телесных мучений» (Diatr. III 24, 64). Эллинистическая традиция, как представляется, демонстрирует, что основателем кинизма в античности считался Диоген Синопский, а не Антисфен, потому что механизм идеализации образа родоначальника школы был применен именно к нему.

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR II, 1990, p. 227–510 (cap. V B. – Diogenes Sinopeus); *Dorandi T.* Filodemo, Gli Stoici (PHerc 155 e 339), – *CronErc* 12, 1982, p. 91–133 (текст, пер. и комм. свидетельств о «Государстве» Диогена); Антология кинизма. Изд. подг. И. М. Нахов. М., 1984.

Лит.: *Fritz K. von.* Quellenuntersuchungen zur Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope. Lpz., 1926; *Sayre F.* The Greek cynics. Baltm., 1948; *Finley M. I.* Aspects of antiquity. Discoveries and controverses. L., 1968, p. 89–101; *Niehues-Proebsting H.* Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus. Münch., 1979; *Bracht Branham R.* Defacing the Currency: Diogenes' Rhetoric and the Invention of Cynicism; *Long A. A.* The Socratic Tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics, – The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. Ed. by R. Bracht Brancham, M.-O. Goulet-Caze. Berk.; L.Ang.; L., 1996, p. 81–104; 28–46; *Hook B. S.* Oedipus and Thyestes among the Philosophers: Incest and Cannibalism in Plato, Diogenes, and Zeno, – *CPhil* 100, 2005, p. 17–40; *Нахов И. М.* Киническая литература. М., 1981; *Он же.* Философия киников. М., 1982. См. также общ. лит. к ст. *Киники*.

М. А. СОЛОПОВА

ДИОГЕНИАН (*Διογενιανός*) (2 в. н. э.), греческий философ-эпикурец. Евсевий Кесарийский (Pr. Ev. IV 3; VI 8) цитирует большие фрагменты из полемики Д. против учения о предопределении *Хрисиппа* (ср. SVF II 914, 925, 939, 998–999; III 324, 668), однако называет его «перипатетиком».

Эпикурейца Д. не следует отождествлять с Д. из Пергама, отцом и сыном, фигурирующими в сочинениях Плутарха из Херонеи.

Фрагм.: *Isnardi Parente M.* Stoici antichi. Tor., 1989, p. 381–384, 577, 587 sq.; *Long A. A., Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Camb., 1987. Vol. 1, p. 338, 389; vol. 2, p. 339, 385.

Лит.: *Isnardi Parente M.* Diogeniano, gli epicurei e la *τύχη*, – ANRW II 36, 4, 1990, p. 2424–2445; *Schroeder H. O.* Fatum (Heimarmene), – RAC, VII, 1969, p. 550 sq.

А. В. ПАХОМОВА

ДИОДОР КРОН (*Διόδωρος ὁ ἐπικληθεὶς Κρόνος*, по прозвищу «Крон») из Иаса в Карии (ок. 350 – ок. 284 до н. э.), философ-мегарик, главный представитель т. н. Диалектической школы – позднего периода существования *Мегарской школы*. Жил и учил в Афинах и Александрии.

Получили известность его: 1) трактовка понятия возможного (*δυνατόν*); 2) формулировка условий правильной импликации (*ὑγιὲς συνημμένον*); 3) учение об «амерах» (*ἀμερῆ*) и 4) аргументы против движения.

1. Д. сформулировал т. н. аргумент «Повелитель» (*κυριεύων λόγος*), с помощью которого защищал парадоксальный тезис о том, что возможно только то, что действительно. По свидетельству Эпиктета (Diss. II 19), «Повелитель» состоит из трех высказываний, одно из которых должно быть ложно: 1) прошлое по необходимости истинно; 2) невозможное не следует из возможного; 3) возможное – это то, что не истинно ни в настоящем, ни в будущем.

Т. обр., возможного нет ни в прошлом (1), ни в настоящем, ни в будущем (2), а если бы оно и было, то не смогло измениться в действительное (т. е. стать невозможным, (3)). Для спасения понятия возможного Д. счел ложным (3), полагая, что не может быть неосуществленных возможностей, – тогда получается, что возможное и действительное совпадают (Плутарх приводит определение Д. возможного: «то, что истинно сейчас, или будет истинно в будущем» – Plut. St. rep. 1055e). Предполагается, что «Повелитель» Д. откликается на аристотелевскую постановку вопроса об истинности высказываний о будущих событиях (ср. «завтрашнее морское сражение» в De int. IX). Стоики, испытавшие заметное влияние со стороны мегариков, посвятили парадоксам Д. множество сочинений, причём решали эту задачу с третьим лишним иначе: Клеанф отрицал (1), Хрисипп – (2).

2. Другая обсуждавшаяся Д. проблема – проблема логического следования. По Д., высказывание типа «если А, то В» истинно только лишь в том случае, если никогда (ни в прошлом, ни в настоящем, ни в будущем) не бывает одновременно А – истинно, а В – ложно. Напр., выражение «если сейчас день, то я разговариваю» ложно, ибо я могу днем (антецедент истинен) не разговаривать (консеквент В ложен). Импликация, по Д., может быть формально правильной и когда антецедент ложен, а консеквент истинен напр.: «если нет неделимых элементов бытия, то есть неделимые элементы бытия» – Ruyff. II 11, 110–111), и когда антецедент и консеквент вместе ложны («если существует движение, то существует пустота» – Adv. math. VIII 332–333). Предложенная Д. трактовка носит в современной логике название «материальной импликации»; связанные с ее применением в естественном языке парадоксы у Д. обозначены (из лжи следует что угодно, и истина следует из чего угодно).

3. Учение об «амерах» Д. – математизированная версия *атомизма*. Амеры – «не имеющие частей» (*ἀμερῆ*) маленькие тела, подобные атомам Демокрита, их число тоже полагается бесконечным (Stob. I 10, 16), но в отличие от них амеры Д. одинаково просты и даже мысленно неделимы на части, они не характеризуются особой формой. Д. распространял представление о мельчайших неделимых не только на понятие тела, но и на понятия пространства и времени: промежуток времени состоит из неделимых мгновений, а любой промежуток пространства состоит из неделимых протяженных отрезков. На допущении амер были основаны доказательства Д. против движения.

4. По Д., ничто не «движется», но только бывает «подвинуто» (Sext. Adv. math X 85–102; Stob. I 19,1 = Aët. I 23, 5). Доказательства Д. данного тезиса в изложении Секста Эмпирика заключаются в следующем: 1) тело, не имеющее частей (амера), должно находиться в не имеющем частей месте и поэтому не должно двигаться ни в нем (поскольку оно заполняет его, а движущееся должно иметь место, большее себя), ни в том месте, в кото-

ром оно не находится (поскольку оно уже не находится в том месте, чтобы в нем двигаться). Поэтому оно не движется. Но поскольку сначала тело наблюдалось в одном месте, а потом – в другом, следовательно, оно все же передвинулось. Иначе: 2) Если нечто движется, то оно движется либо в том месте, где находится, либо в том месте, где не находится. Но оно не движется в том месте, где находится (ибо в нем оно покоится), и в том, где не находится (где его нет, там оно ничего не претерпевает). Следовательно, тело не движется. Пояняя свою мысль об истинности уже совершившегося движения, Д. приводил ряд примеров, среди них пример с шаром: пусть шар брошен на крышу; пока он летит, нельзя сказать «он касается крыши», а когда он коснется ее, будет истинно прошедшее совершенное: «он коснулся крыши» (X 101).

Другое доказательство Д. было основано на анализе времени (см. Adv. math. X 119–120): движущееся движется в настоящем «теперь», т. е. в неделимое время (ибо если настоящее разделится, то разделится на прошлое и будущее и перестанет быть настоящим). Но движущееся в неделимом времени проходит по неделимым местам; но если оно проходит по неделимым местам, оно не движется: когда оно находится в первом неделимом месте, оно еще не движется, когда же находится во втором неделимом месте, оно опять не движется, но подвинуто. Получается, что о движении можно судить только как о свершившемся факте, но мыслить его как процесс невозможно.

Аргументация Д. против движения сопоставима с апориями места и движения у Зенона Элейского и подкрепляет усвоенную мегариками элейскую картину единого вечного мира, в котором нет движения и гибели, и единого блага, называемого лишь разными именами (см. *Евклид Мегарский*).

Учениками Д. был Филон «Диалектик» и Зенон из Кития, впоследствии основатель *Стои*, последователи которого создавали свою пропозициональную логику под большим влиянием мегариков.

Фрагм.: *Döring K.* Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien. Amst., 1972; *GIANNANTONI*, SSR I, 1990, p. 78–95; *Long A. A.*, *Sedley D. N.* The Hellenistic Philosophers. Camb., 1987.

Лит.: *Gaskin R.* The Sea Battle and the Master Argument. B.; N. Y., 1995; *Sedley D.* Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy, – *PCPS* n. s. 23, 1977, p. 73–120 (= Irwin T. (ed.) Classical Philosophy: Collected Papers. Vol. 8. Hellenistic Philosophy. 1995); *Giannantoni G.* Aristotele, Diodore Crono e il moto degli atomi, – *SicGymn* 33, 1980, p. 125–133; *Idem.* Il «kurieion logos» di Diodoro Crono, – *Elenchos* 2, 1981, p. 239–272; *Denyer N.* The Atomism of Diodorus Cronus, – *Prudentia* 13, 1981, p. 33–45.

М. А. СОЛОПОВА

ДИОКЛ МАГНЕСИЙСКИЙ (*Διοκλῆς ὁ Μάγνης*) (возможно, 1 в. до н. э.), античный историк философии, один из источников доксографического компендия *Диогена Лаэртия*. Автор сочинений «Жизни философов» (*Βίοι τῶν φιλοσόφων*), D. L. II 54, и «Краткий обзор философов» (*Ἐπιδρομή τῶν φιλοσόφων*), D. L. VII 48; X 11. Особенно важной была для Диогена информация о стоической философии, изложенная у Д. Хронология Д. – предмет дискуссионный. Не доказано, что именно этого Д. имел в виду *Сотион* в сочинении «Опровержение Диокла» (D. L. X 4). Мнение Ф. Ницше о том, что компендий Диогена Лаэртия представляет собой «эпитоме» (сокращение) Д. (*Nietzsche F.* De Laertii Diogenis fontibus, – *RhM* 25, 1870, S. 217–231; *Barnes J.* Nietzsche and Diogenes Laertius, – *Nietzsche-Studien* 15, 1986, S. 16–

40), в настоящее время не разделяется исследователями (Mejer 1978, p. 45: «Диокл не был основным источником книги Диогена»).

Лит.: Mejer J. Diogenes Laertius and his Hellenistic background. Wiesb., 1978; Egli U. Das Diocles-Fragment bei Diogenes Laertius. Konstanz, 1981; Mansfeld J. Diogenes Laertius on Stoic Philosophy, – *Elenchos* 7, 1988, p. 297–382 (особ. 351–373); Celluprica V. Diocle di Magnesia fonte della dossografia stoica in Diogene Laerzio, – *Orpheus* 10, 1989, p. 58–79; Goulet-Cazé M.-O. Le livre VI de Diogène Laërce: analyse de sa structure et réflexions méthodologiques, – ANRW II, 36, 6, 1992, p. 3933–3941; Goulet R. Dioclès de Magnésie, – DPhA II, 1994, p. 775–777.

М. А. СОЛОПОВА

ДИОН ИЗ ПРУСЫ (*Δίων ὁ Προυσαεύς*) (ок. 40 – после 112 н. э.), греческий ритор и философ, близкий к воззрениям киников и стоиков; за свое красноречие получил прозвание *ὁ Χρυσόστομος* («Златоуст»). Будучи уже известным как ритор, Д. по прибытии в Рим познакомился со стоиком *Музонием Руфом* и стал его приверженцем; до этого Д. философию изобличал (в речах «Против философов» и «Против Музония Руфа» – не сохранились).

В 85 Д. покинул Рим во время гонений на философов при имп. Домициане, стал вести скитальческую и материально стесненную жизнь. В этот период, продолжавшийся 14 лет, ему стало близко киническое умонастроение. Сохранились речи, написанные в духе кинической диатрибы, представляющие интерес как источник по истории древнего и эллинистического кинизма. В них изображается жизнь и учение Диогена Синопского (Ог. 6, 8, 9, 10), социально-нравственный идеал киников: моральное воспитание и просвещение, отказ от ложных ценностей цивилизации с ее погоней за наживой и удовольствиями и возврат к необходимому для жизни минимуму («природы» (см. речи «Эвбейская» (12) и «Борисфенитская» (36)). В речах «О рабстве и свободе» (Ог. 14–15) Д. выступал против всякой формы порабощения человека человеком. Всего сохранилось 80 речей Д. В 96 (после смерти Домициана) Д. вернулся в Рим и, сблизившись с имп. Нервой и Траяном, сменил антимонархические настроения периода изгнания на лояльное отношение к монархии. Траян Д. посвятил четыре речи «О царской власти».

Соч.: *Dionis Prusaensis quem vocant Chrysostomum quae extant omnia*. Ed. J. von Arnim. T. 1–2. B., 1893–1896; *Dio Chrysostom with an English Translation by J. W. Cohoon*. Vol. 1–5. L.; Camb. (Mass.), 1932–1951 (LCL); Рус. пер.: Антология кинизма. Изд. подг. И. М. Нахов. М., 1996², с. 270–296 («Диоген, или О тирании», «Диоген, или О доблести», «О состязаниях», «Диоген, или О слугах»). Олимпийская речь, или Об изначальном сознании божества, пер. Н. Брагинской, М. Грабарь-Пассек; Троянская речь, пер. Н. Брагинской, – Ораторы Греции. М., 1985, с. 283–336.

Лит.: Arnim H. von. Leben und Werke des Dio von Prusa. B., 1898; Bowersock G. W. Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A.D., – ENTRETIENS 19. Le culte souverains dans l'Empire romain. Vandv.; Gen., 1973, p. 177–206; Desideri P. Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano. Fir.; Messina, 1987; Jones C. P. The Roman World of Dio Chrysostom. L.; Camb. (Mass.), 1978; *Idem*. Domitian and the exile of Dio of Prusa, – *PPass* 254, 1990, p. 348–357; Kindstrand J. F. An Index to Dio Chrysostom. Uppsala, 1981; Brancacci A. Rhetorike philosophousa. Dione Crisostomo nella cultura antica e bizantina. Nap., 1985; Moles J. L. The Kingship Orations of Dio Chrysostom, – Papers of the Leeds International Latin Seminar, 6, 1990, p. 297–375; Harris B. F. Dio of Prusa: A Survey of recent work, – ANRW II, 33, 5, 1991, p. 3853–3881; Desideri P. Dion Cocceianus de Pruse dit Chrysostome, – DPhA II, 1994, p. 841–856.

М. А. СОЛОПОВА

ДИОНИСИЙ ГЕРАКЛЕЙСКИЙ (*Διονύσιος ὁ Ἡρακλεώτης*) (1-я пол. 3 в. до н. э.), стоик, ученик *Зенона Китийского* (в одно время с *Аратом из Сол*, ср. SVF I 424); прозван «Перебежчиком» (*Μεταθέμενος*) за то, что примкнул к киренаикам и объявил конечной целью наслаждение (D. L. VII 167). Профессионально занимался только этикой, известны 9 сочинений: «Об упражнении» в 2-х кн., «О наслаждении» в 4-х кн., «О богатстве, милости и отмщении», «Об отношении к людям», «О благополучии», «О древних царях», «О похвальном», «О варварских обычаях» (практически полностью утрачены); вероятно, первым из ранних стоиков стал широко использовать термин *ἀπάθεια* (см. *Апатия*) – в специальном сочинении «О бесстрастии» в 2-х кн.

Фрагм.: SVF I 422–434; рус. пер.: Столяров, Фрагменты I, 1998. См. общ. лит. к ст. *Стоицизм*.

А. А. СТОЛЯРОВ

ДИОНИСИЙ КИРЕНСКИЙ (*Διονύσιος ὁ Κυρηναῖος*) (сер. 2 в. до н. э.), стоик, ученик *Панетия*, учившийся, возможно, также у *Антипатра из Тарса*; последний заметный логик стоической школы. Сочинения Д. (не сохранились) написаны в связи с антиэпикурейской полемикой по теории познания, в которой затем принял участие *Посидоний*.

Концепция Д. реконструируется по сочинению Филодема из Гадары «О логических знаках и умозаклечениях» (*Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, col. 1 sq. De Lacy). Против эпикурейского индуктивизма Д. отстаивал отношение строгого аналитического следования: лишь при аналитическом сочетании посылок логический «знак» (*σημείον*) способен быть «эндейктическим», т. е. раскрывать смысл следования. Лишь такой способ построения умозаклчений (*ὁ κατ' ἀνασκευῆν τρόπος*) корректен.

Фрагм.: *Philodemus. On Methods of Inference*. Ed. by Ph. and E. De Lacy. Philad., 1941. См. общ. лит. к ст. *Стоицизм*.

А. А. СТОЛЯРОВ

ДИЭРЕЗА (от греч. *διαίρεσις* – отделение, разделение, расчленение, различение), один из технических методов платоновской *диалектики*, позволяющий отличать отдельные виды один от другого (Plat. Soph. 253de), выделять вид и давать ему определение путем дихотомического расчленения рода (Polit. 262b–e); противоположен методу возведения (*συναγωγή*) к единой идее разрозненного во множестве единичных вещей (Phaedr. 265de). Наиболее эффективной формой диэрезы Платон считал дихотомию, однако допускал, что деление может быть и трехчленным и многочленным (Polit. 287bc, Soph. 265e).

Деление понятий должно производиться непрерывно и до логического конца; его можно назвать завершенным, когда достигнуто знание о неделимом далее на противоположные определения виде или сущности, объекта (Phaedr. 277b, Polit. 287c). Яркие образцы использования диэрезы у Платона см. в диалогах «Софист» и «Политик». Например, софистическое искусство определяется так: творческое искусство подразделяется на божественное и человеческое, человеческое – на создающее вещи и создающее их отображения, отображения – на реальные и призрачные, призрачные –

на создаваемые посредством орудий и посредством подражания, подражание – на умелое и мнимое, мнимое – на наивное и притворное, притворное – перед толпой (ораторское искусство) и перед отдельным человеком (софистическое искусство). Отсюда определение софистики: «творческое человеческое искусство, создающее призрачные отображения посредством мнимого, причем притворного подражания перед отдельным человеком» (Soph. 267a–268c).

Аристотель считал, что диэреза полезна только для определения существа ($\tau\acute{\iota}$) данной вещи, которое невозможно без знания всех существенных свойств вещи, взятых в определенной последовательности (An. Post. 96b–97b). Метод диэрезы вошел в учебники платоновской философии в *Среднем платонизме* (Алкиной) и *неоплатонизме* («Анонимные пролегомены к платоновской философии»). Знаменитое «древо» *Порфирия* построено на основе диэретического метода. В этике термин «диэреза» применял Эпиктет (Diss. II 6, 24; II 19, 15).

Лит.: *Fragstein A. von. Die Diairesis bei Aristoteles. Amst., 1967; Falcon A. Aristotle, Speusippus, and the Method of Division, – CQ 50, 2000, p. 402–414.*

Ю. А. ШИЧАЛИН

ДОКСОГРАФИЯ (от $\delta\acute{o}\xi\alpha$, мнение, и $\gamma\rho\acute{\alpha}\phi\omega$, описываю; лат. placita), один из жанров античной историографии философии. Реконструкция этого жанра, анализ его особенностей и эволюции, а также издание текстов его главных представителей были осуществлены Германом Дильсом. Дильс подтвердил идею своего учителя Г. Узенера о том, что исходным образцом и источником сохранившихся доксографических трудов был компендий *Теофраста* «Мнения физиков» в 16 (или 18) кн., созданный, вероятно, в последние десятилетия 4 в. до н. э. Две наиболее полные (из сохранившихся) доксографических коллекции – *Placita philosophorum* Псевдо-Плутарха (2 в. н. э.?) и *Eclogae physicae Стобея* (5 в. н. э.) – прямо восходят к утраченному собранию в 5 кн. неизвестного нам ближе компилятора *Аэтия* (ок. 100 н. э.). Между Аэтием и Теофрастом Дильс постулировал еще один промежуточный источник, названный им *Vetusta placita*.

Дильс ввел и сам термин «доксографы», под которыми он понимал авторов тех сочинений, жанровые характеристики и основное содержание которых могут быть прямо или косвенно возведены к труду Теофраста. После Дильса термин «доксография» получил расширенное (а иногда и пейоративное) значение и нередко стал обозначать всякое сжатое систематическое изложение философских учений прошлого. Хотя такое значение имеет право на существование, нужно учитывать, что доксография в узком смысле этого слова была не единственным жанром античной историографии, систематически излагавшим философские доктрины; кроме того, она касалась лишь физических учений. Тематика «Мнений физиков» в целом совпадала с тем, что Аристотель понимал под «исследованием природы» ($\pi\epsilon\rho\acute{\iota}$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\rho\acute{\iota}\alpha$), равно как и с тематикой трудов большинства *досократиков*. Сюда входили основные понятия и категории физики (начала, материя, причины, место, время, пустота и пр.), а также ее отдельные отрасли, расположенные от космологии до эмбриологии, т. е. в том порядке, который угадывается уже у *Алкмеона* и наиболее полно известен нам по платоновскому «Тимею».

Одним из предшественников доксографии была монография, посвященная отдельному философу или философской школе. Первой такой работой была, вероятно, книга «Пифагор» *Демокрита* (DK68 A 33). Пифагорейцы и далее оставались излюбленным предметом монографии, о них писали *Ксенократ*, *Гераклид Понтийский*, Аристотель. Довольно рано сложилось определенное разделение между трактатом, направленным против учений некоего философа, напр. «Против Зенона» или «Против Демокрита» Гераклида, и книгой о некоем философе, напр. «Об учении Парменида» Ксенократа. Аристотель написал ряд монографий об отдельных досократиках, еще больше таких трудов у Теофраста. При этом их тематика не пересекается: Аристотель писал об элеатах («Против Ксенофана», «Против Зенона», «Против Мелисса») и пифагорейцах («Против Алкмеона», «О философии Архита»), а Теофраст об ионийцах (Анаксимандре, Анаксимене, Анаксагоре, Архелае, Демокрите, Диогене, Метродоре) и Эмпедокле. Материал этих монографий Теофраст использовал при подготовке «Мнений физиков».

Доксографические обзоры до Теофраста. Компендию Теофраста предшествовала почти вековая традиция доксографических обзоров. Один из ранних обзоров, содержащийся у Геродота, предваряет его объяснение причин разлива Нила сводкой трех более ранних мнений (Hdt. II 20–23): Фалеса, Евтимена из Массалии и Анаксагора (имена их не названы, но легко восстанавливаемы). Обзор Геродота содержит ряд типичных для доксографии черт: формулируется физическая проблема, в хронологическом порядке приводятся мнения о ней предшественников, затем следует их критика. Проблема разлива Нила, ставшая к 5 в. традиционной, служила удобной отправной точкой для традиции, которая фиксировала мнения соперничавших друг с другом мыслителей, наглядно демонстрируя агональный характер греческой философии (ср. Gorg. Helen. 13 = DK82 B 11, 79 сл.). Софист *Горгий*, доказывая полемический тезис о том, что ничего не существует, предпослал своим аргументам доксографический обзор ([Arist.] MXG 979a14–18), суммирующий противоположные тезисы тех, кто утверждал или отрицал возникновение мира и движение. У его ученика Исократы (Isocr. Antid. 268) мы впервые встречаем список имен досократиков с их началами: некто утверждал, что число начал бесконечно, Эмпедокл – что их четыре, Ион – что три, Алкмеон – что два, Парменид и Мелисс – что начало одно, а Горгий – что вообще ничего нет (Antid. 268). Там, где другие подчеркивали разногласия, *Гипсий* в своем «Собрании» предпринял попытку найти родство между идеями древних поэтов, с одной стороны, и прозаиков, в основном философов, с другой (DK86 B 4).

К рубежу 5–4 вв. были выработаны основные методы организации философских мнений: хронологический и систематический. Последний включал в себя разделение мыслителей по числу или характеру их начал на противоположные (монисты и плюралисты, приверженцы и противники движения и т. п.) и «родственные» группы (напр., Фалес и Гиппон, выдвигавшие одинаковое начало). Платон активно пользовался этими методами, сделав их в ряде случаев более эксплицитными, но не внес в них ничего принципиально нового. Поскольку его интересовали лишь те досократики, в ком он видел своих предшественников, прежде всего Парменид и Гераклит, доксографические пассажи его диалогов касаются одного и того же узкого круга лиц и в целом спорадичны.

Составной частью философского и научного метода доксография стала лишь у Аристотеля, для которого мнения «физиков» были отправной точкой в решении натурфилософских проблем, независимо от того, соглашался он с ними или нет. Помимо эпистемологической связи между Аристотелем и досократиками существовала и осознанная историческая связь, опиравшаяся на впервые разработанные им представления об интеллектуальном развитии во времени и о своем месте в истории идей. По аналогии с телеологически понимаемым развитием природы общество, культура и ее отдельные отрасли (науки, искусства, философия и т. п.) развиваются от примитивного состояния к совершенному, причем для многих вещей совершенство мыслилось уже (или почти) достигнутым. В частности, развитие философии, начальные идеи которой были незрелы, подобно речам ребенка, должно было вскоре завершиться системой самого Аристотеля (Met. 993a15–17; fr. 53). В такой перспективе мнения досократиков виделись как подготовительный этап к теориям Аристотеля, поэтому и он сам, и Теофраст интерпретировали их в перипатетических терминах, нередко заставляя мыслителей 6–5 вв. отвечать на вопросы, которых те перед собой не ставили.

В рамках этой исторической конструкции, называемой телеологическим прогрессизмом, были выработаны основные критерии того, когда возникает философия, чем она отличается от предшествующих ей форм мысли и других видов интеллектуальной деятельности, в каком направлении она развивается и кто может быть квалифицирован как философ. Аристотель отождествил начала философии с учением милетской школы – Фалесом, Анаксимандром и Анаксименом (которых Платон практически игнорировал), усмотрев в рассуждениях «физиков» о природе принципиальное родство со своим способом философствования и принципиальные же отличия от мифологических спекуляций греческих и восточных теогоний, которые в лучшем случае могли считаться предысторией философии. Конструкция Аристотеля была доминирующей в античной историографии философии, а в модифицированном виде остается таковой до сих пор.

Из доксографических обзоров Аристотеля наиболее важен его очерк развития идей о четырех причинах в Met. A 3–7, в основе которого лежит классификация мнений по типу причин (сначала материальная, затем причина движения и т. д.), но поскольку все ранние «физики» и часть поздних признавали лишь одну телесную причину, изложение с самого начала приобретает исторический характер. Мнения монистов объединены по сходству их начал: Фалес и Гиппон – вода, Анаксимен и Диоген – воздух, Гиппас и Гераклит – огонь. За монистами следует Эмпедокл, добавивший четвертое начало, землю, и Анаксагор, считавший, что начал бесконечно много. Анаксагор и Эмпедокл обратились от телесных причин к причинам движения, однако вслед за ними названы Левкипп и Демокрит, которые признавали лишь телесные причины; за атомистами следуют пифагорейцы. Дойдя в освещении плюралистов до предпоследней стадии своего обзора, Аристотель возвращается к «метафизическим» монистам: Ксенофану, Пармениду и Мелиссу. Последним следует Платон, который добавил третью, формальную, причину к уже известным, тогда как о четвертой, целевой, никто ничего ясного не сказал.

«Мнения физиков» Теофраста. Развитые Аристотелем методы организации и подачи мнений были еще последовательнее применены Теофрастом.

«Мнения физиков» в целом были организованы систематически, выбор и последовательность проблем отражали исторически зафиксированные интересы «физиков». Материал делился на книги и главы в соответствии с категориями перипатетической физики. Внутри глав, посвященных отдельным проблемам, основной «единицей деления» были учения конкретных философов, которые объединялись в группы по степени близости друг к другу и/или часто, но необязательно следовали друг за другом в хронологическом порядке. Первая глава, посвященная началам философов (ff. 224–230 FHSG), была организована так, чтобы читатель мог представить себе историческую картину совершенствования философии от первых, еще незрелых теорий к ее современному состоянию. Приведя краткие биографические сведения о «физиках» (место рождения, патронимик, имя учителя), Теофраст концентрирует внимание читателя на возникновении и восприятии новых идей, на конкретных формах развития натурфилософии, на индивидуальном вкладе каждого мыслителя и его зависимости от предшественников. Представив в первой главе общую генеалогическую схему развития философии, Теофраст, вероятнее всего, не видел необходимости точно воспроизводить ее во всех остальных главах. Он мог делить «физиков» на любые группы и излагать их мнения по отдельным проблемам в любом удобном для него порядке, например по степени развитости доктрин, – такой принцип часто, но отнюдь не обязательно совпадал с хронологическим.

Если у Аристотеля доксографические обзоры были частью его подхода к решению философских и научных проблем, то Теофраст отвел историографии специальное место. Реорганизуя подготовительный материал (своих и Аристотеля) историко-критических монографий, Теофраст не считал необходимым полностью устранить критику, хотя, вероятно, сократил ее. Компендий был нацелен на возможно более полное историографическое освещение мнений – как истинных с точки зрения перипатетической физики, так и ложных – каждого из известных Теофрасту «физиков». Соответственно, он вынужден был фиксировать множество одинаковых мнений по одной и той же проблеме (напр., вечен ли космос, Аёт. II, 4). Такое обилие мнений делало их подробное критическое обсуждение весьма сложным. Еще одним важным ограничителем критики было то, что в подавляющем большинстве случаев «правильный» ответ на вопросы, которые Теофраст ставил перед «физиками», был известен ему заранее. В «Мнениях физиков» перипатетическая точка зрения на реферируемые проблемы отсутствовала, поскольку она уже была изложена в трудах Аристотеля и самого Теофраста. Компендий Теофраста представлял прежде всего исторический интерес, указывая на многочисленные попытки достичь истины, содержащейся в физике Ликея.

Общее представление о структуре и тематике «Мнений физиков» дает реконструкция Дильсом их сокращенной переработки, *Vetusta placita*. Ее 1-я книга трактовала начала физики, 2-я – космологию и астрономию, 3-я – метеорологию, 4-я – землю, море и разливы Нила, 5-я – душу (психологию и отчасти физиологию), 6-я – тело (физиологию и эмбриологию). Т. обр., компендий покрывал всю физику, предмет которой простирался от небесных тел до животных и растений (*Theophr. Met.* 9a3–15, 9b20–10a4, ср. Аёт. V, 14. 19–22. 26). При этом Теофраст ориентировался на мнения о определенной

категории авторов, писавших «о природе» (= «физиков»). Поэтому мнения Платона как автора «Тимея» были учтены в этом компендии, а мнения математиков (к *μαθηματικοί* относились и астрономы), «теологов» и врачей – нет. Этим группам были посвящены сочинения коллег Теофраста. Начала «теологов» от Орфея до Ферекида рассматривались в «Истории теологии» Евдема Родосского (fr. 150 Wehrli), математическим и астрономическим открытиям были посвящены его «История геометрии», «История арифметики» и «История астрономии» (fr. 133–149). Исходя из аристотелевского понимания различий между физикой и математической астрономией (Phys. 193b22–36), Евдем ограничился лишь математической астрономией, тогда как Теофраст рассматривал мнения, относящиеся и к физической, и к математической астрономии, но лишь в том случае, если они принадлежали «физикам». Менон в «Медицинском собрании» рассматривал теории о причинах болезней, которые, по Аристотелю, являются предметом, общим для физики и медицины. Поэтому помимо врачей Менон учитывал и взгляды таких «физиков», как Гиппон, Филолай и Платон.

Известно о существовании эпитомы компендия Теофраста, подготовленной самим автором либо кем-то из его школы. *Vetusta placita* – еще одна сокращенная (всего 6 книг) и переработанная версия «Мнений физиков», – появилась, вероятно, во 2-й четв. 1 в. до н. э., судя по явным стоическим тенденциям, в школе *Посидония*. В нее были добавлены мнения Аристотеля, перипатетиков, академиков, эпикурейцев и (особенно много) стоиков – как отдельных философов, так и школ в целом. Тематическое расширение материала произошло также за счет того, что Посидоний проводил границы между физикой и другими науками иначе, чем Аристотель. В результате, в *Vetusta placita* появились такие темы, как мантика (Аët. V, 1), здоровье и болезни (V, 29–30) и др. Кроме того, в соответствии с новыми критериями отбора материала сюда были включены отсутствовавшие у Теофраста мнения: 1) древних «теологов» и поэтов (е. г. Аët. I, 6); 2) «математиков», т. е. астрономов (Евдокс, Аристарх, Эратосфен и др.), а иногда и астрологов, учения которых интересовали Посидония; 3) врачей эпохи классики (Гиппократ, Диокл) и особенно эллинизма (Герофил, Эрасистрат, Асклепиад).

Включение в *Vetusta placita* нового материала и новых имен с одновременным сокращением объема существенно изменили структуру глав, характер подачи мнений и порядок имен. В целях экономии места подробное изложение теорий заменяется сокращенным; формулировки часто носят следы стоической терминологии. С этой же целью одинаковые мнения излагаются от имени двух, трех и более мыслителей; иногда такие группы насчитывают свыше 10 имен (Аët. IV, 9.1). Критика Теофрастом своих предшественников была изъята практически целиком.

После *Vetusta placita* каждая последующая версия была сокращением, упрощением и схематизацией предыдущей; к труду Теофраста доксографы уже не обращались. Аэтий сократил *Vetusta placita* (5 книг вместо 6), добавив при этом лишь несколько более поздних имен. Опирающиеся на него сочинения Псевдо-Плутарха и Стобея составляют вместе около половины объема Аэтия. В то время как Стобей соединил текст Аэтия с материалом, принадлежавшим *Арию Дидиму* (1 в. до н. э.), Псевдо-Плутарх ничего нового к Аэтию не добавил. Следовавший за ним доксограф, т. н. Псевдо-Гален (5 в.?), еще больше сократил это сочинение. Кроме Псевдо-Галена версией

Псевдо-Плутарха пользовались христианские полемисты Афинагор (2 в.) и Псевдо-Юстин (3 в.), а также Евсевий Кесарийский (3–4 в.) и Кирилл Александрийский (4–5 вв.). Эта же версия была доступна византийским авторам, а Коста ибн Лука (9 в.) перевел ее на арабский.

Доксография и другие жанры философской историографии. Практически одновременно с доксографией возникла биография, основателями которой были перипатетики *Аристоксен* и *Дикеарх*. Биография не подразумевала сколько-нибудь подробное изложение философских учений, тем более их анализ. В центре повествования стояла личность философа, его образ жизни, к стандартным темам относились происхождение мыслителя, его учителя и ученики, путешествия, общественная и политическая деятельность, характер и привычки, изречения и, наконец, смерть. Т. обр., биография сформировалась как жанр, комплементарный к доксографии (в которой биографические данные были минимальны) и рассчитанный на более широкую аудиторию.

В философской биографии эпохи эллинизма жизнеописание философов объединялись в сборники, устанавливалась философская генеалогия отдельных мыслителей и целых школ. Это привело к появлению нового жанра, преемств философов, зачинателем которого считается *Сотион из Александрии* (нач. 2 в. до н. э.). Его «Преемства философов» соединили в одну генеалогическую схему все известные на то время философские направления. Композиция «преемств» объединяет систематический и хронологический принципы: все философы были распределены по школам, каждой из которых посвящена отдельная книга; первой в книге шла биография основателя школы, за ним следовали его ученики и последователи; отдельно шли те, кого не удалось присоединить к какому-либо преемству. В свою очередь, все школы, начиная с милетской и кончая эллинистическими, были разделены Сотионом на две ветви, ионийскую и италийскую, внутри которых они соединялись друг с другом линиями преемственности и рассматривались в хронологическом порядке. Из фрагментов преемств следует, что собственно философские доктрины занимали в них крайне незначительное место, основной материал был биографическим.

Литература о философских школах восходит к сочинению «О школах» (*Περὶ αἰρέσεων*) Гиппобота, старшего современника Сотиона. Этот жанр был посвящен систематическому изложению доктринальных систем отдельных философских школ. В частности, сам Гиппобот рассматривал этические доктрины постсократовских школ. В дальнейшем сочинения о школах стали трактовать и физические (Арий Дидим), и медицинские учения, сохраняя тем не менее, свои генетические и типологические отличия от доксографии. Если в доксографии мнения философов были сгруппированы тематически, в соответствии с детально разработанной Теофрастом схемой, следы которой видны и у самых поздних доксографов, то в литературе о школах материал был организован сначала по школам, затем по предметам (логика, физика, этика), а внутри этих предметов – по темам.

Помимо чистых образцов жанров существовали и смешанные. Так, многие христианские авторы – Ипполит Римский (ум. ок. 235), Евсевий, Гермий (2–3 в.?), Епифаний (4 в.) – используют доксографию, которая организована не систематически, а просопографически, когда под именем одного философа объединены его основные мнения. Такая доксография демонстрирует

явные следы влияния биографических преемств, которое проявляется, однако не в обилии биографического материала (зачастую его еще меньше, чем у Теофраста), а в методе подачи материала. Он состоит в том, что мнения перегруппированы под именами отдельных философов, которые следуют друг за другом в порядке, известном из преемств: ионийцы, пифагорейцы, элеаты, атомисты и т. д. Таков, с некоторыми вариациями, порядок имен у Ипполита, Евсевия и Епифания. Доксография в эскипте из «Стромат» у Евсевия гораздо полнее отражает исходный порядок книг у Теофраста: начала, космология, астрономия и т. д., в ряде случаев вплоть до физиологии. Автор этого обзора прямо опирался на эпитому Теофраста, лишь перегруппировав ее материал по схеме преемств.

Сходная с эскиптом у Евсевия доксография содержится в 1-й книге «Опровержения всех ересей» Ипполита Римского, опирающейся на несколько источников. Один из них (I, 1–4) содержит как доксографию (низкого качества), так биографические заметки. Кроме того, в Ref. I заметны и следы разделения философии на физику, этику и логику, характерного для литературы о философских школах. Судя по всему, такого рода «синтезирующие» компиляции не были характерны для эллинистической историографии философии.

Наш главный биографический источник по греческой философии – «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» *Диогена Лаэртия* (1-я пол. 3 в.) – соединяет в себе характеристики биографических преемств, доксографии и литературы о философских школах. Однако ни прямые предшественники Диогена, ни его прямые продолжатели нам не известны, так что он остается, скорее, исключением. Необычен и его метод объединения разнообразных источников. Биографии в сборнике Диогена содержат два типа доксографии: сначала дается «общая», более краткая и поверхностная, за ней следует «подробная», организованная таким же образом, как в эскипте из «Стромат» у Евсевия и у Ипполита. «Общая» доксография также в основе своей восходит к «Мнениям физиков», однако ее промежуточные источники до сих пор неизвестны.

Лит.: *Diels H.* Doxographi Graeci. B., 1879; *Idem.* Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie. Darmst., 1969; *Fortenbaugh W., Gutas D.* (edd.). Theophrastus of Eresus: His psychological, doxographical and scientific writings. N. Bruns., 1992, p. 63–111; *Mansfeld J.* Studies in the historiography of Greek philosophy. Assen, 1990; *Mansfeld J., Runia D.* Aëtiana: The method and intellectual context of a doxographer. Vol. 1. The sources. Leiden, 1997; *Stratton G. M.* Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle. L., 1917; *Eijk P. van der* (ed.). Ancient histories of medicine. Essays in medical doxography and historiography in classical Antiquity. Leiden, 1999; *Жмудь Л. Я.* Зарождение истории науки в Античности. СПб., 2002; *Он же.* Пересматривая доксографию: Герман Дильс и его критики, – *ИФЕ* 2002. М., 2003, с. 5–34.

Л. Я. ЖМУДЬ

ДОМНИН (*Δομνῖνος*) из **Ларисы** (400-е–470-е н. э.), представитель *Афинской школы* неоплатонизма, философ и математик. Сведения о нем у Марина («Жизнь Прокла») и Дамаския («Жизнь Исидора»). Происходил из Сирии (*Suda*, s. v. *Δομνῖνος*); вместе с Проклом учился у *Сириана* (ок. 430–432).

Фигура Д. дает представление о формах отклонения от «ортодоксии» в Афинской школе как в сфере философии, так и в математике. Прокл (*In Tim.* I, 109, 30–110, 22) замечает, что предложенное Д. «физическое» толко-

вание мифа о Фаэтоне уступает предлагаемому им «философскому», хотя не отвергает другое его толкование, близкое к тому, которое дают «математики» (Ibid. 122, 18). Дамаский (V. Isid. fr. 227, 4–8) отмечает поверхностный характер его философствования. О философии Д. мы ближе не знаем, но он безусловно пользовался авторитетом, который основывался на его «Вводном курсе арифметики» (*Ἐγχειρίδιον ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*). Оригинальность Д. состояла в том, что он стремился вернуться к евклидовой традиции, в то время как в позднем платонизме явно доминировала традиция *Никомаха из Герасы*. Дошло также другое небольшое математическое сочинение, «Как можно вывести одно соотношение из другого» (*Πῶς ἔστι λόγον ἐκ λόγου ἀφελεῖν*). В заключении «Вводного курса» Д. говорит о намерении написать «Начала арифметики», посвященные природе всех видов чисел и всем тем математическим вопросам, которые полезны для понимания Платона (неизвестно, было ли написано).

Соч.: *Tannery P.* (éd.). Le Manuel d'introduction arithmétique du philosophe Dominus de Larissa, – *REG* 19, 1906, p. 360–382 (= Mémoires scientifiques. T. III. P.; Toulouse, 1915, p. 255–281); *Ruelle C. E., Riemann O.* (éd.). Texte inédit de Dominus de Larissa sur l'arithmétique avec traduction et commentaire, – *RPh* 7, 1883, p. 82–92.

Лит.: *Segonds A.* Dominus de Larissa, – *DPhA* II, 1994, p. 892–896.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ДОСОКРАТИКИ (нем. Vorsokratiker; франц. Presocratiques; англ. Presocratics), новоевропейский термин для обозначения ранних греческих философов 6–5 вв. до н. э., а также их ближайших преемников в 4 в. до н. э., не затронутых влиянием аттической «сократической» традиции. Термин укрепился в международной историко-философской практике главным образом благодаря классическому труду немецкого филолога-классика Г. Дильса (1848–1922) «Фрагменты досократиков» («Die Fragmente der Vorsokratiker», 1903), в котором впервые были с научной полнотой собраны и критически изданы сохранившиеся в виде цитат у позднейших античных авторов фрагменты из утраченных сочинений досократиков, а также доксографические и биографические свидетельства о них. Собрание Дильса объединяет свыше 400 имен (большая часть их остается голыми именами), в том числе софистов, которых, однако, не принято называть «досократиками» (поэтому некоторые авторы предпочитают говорить о «дософистической», а не «досократической» философии), а также фрагменты предфилософских теокосмогоний (см. *Орфизм, Ферекид*).

Дильс исходил из античного, широкого значения термина «философия», поэтому «Фрагменты досократиков» включают много материала, который относится к истории математики, медицины и т. д. (вплоть до кулинарного искусства).

Философия досократиков развивалась на Востоке – в ионийских городах Мал. Азии и на Западе – в греческих колониях Южн. Италии и Сицилии; отсюда восходящее к древности разделение на «ионийскую» (милетская школа и ее последователи) и «италийскую» (пифагореизм и элейская школа) ветви. В целом, для восточной, ионийской, традиции характерны эмпиризм, сенсуализм, интерес к конкретному многообразию чувственного мира, преимущественная ориентация на материально-вещественный аспект мира, оттесненность антропологической и этической проблематики (исключение – Гераклит

с его пафосом религиозно-нравственного реформатора); для западной, италийской, традиции – примат рационально-логического начала над чувственным, преимущественный интерес к формальному, числовому и вообще структурному аспекту вещей, первая постановка гносеологических и онтологических проблем в чистом виде, нередко религиозно-эсхатологические интересы. В центре внимания всей раннегреческой философии – космос, понимаемый – с помощью доминирующего у досократиков метода аналогии – либо биоморфно (гилозоизм), либо техноморфно (см. *Демург*), либо социоморфно (см. *Дике*), либо – у пифагорейцев – на основе числовых моделей; существенную роль у досократиков продолжают играть унаследованные из донаучной картины мира бинарные оппозиции. Уникальное место среди досократиков в этом смысле занимают Парменид и его школа, впервые отказавшиеся от фольклорно-мифологического наследства – двоичных классификаций и метафорической аналогии – и давших программный для всей западноевропейской «метафизики» образец чисто логического конструирования бытия. Человек и вообще сфера социального, как правило, не выделяются из общекосмической жизни (противопоставление «природы и закона» – номос и фюсис – впервые было разработано софистами): космос, общество и индивид подчинены действию одних и тех же законов и рассматриваются нередко как изоморфные структуры, зеркально отражающиеся друг в друге (микрокосмос и макрокосмос). Характерным для доплатоновской философии является отсутствие четкого различия «материального» и «идеального».

Внутренний ход развития философии досократиков может быть представлен в следующей формуле: построению космологических систем у раннеионийских мыслителей был положен конец Парменидом и его школой, потребовавшими логико-теоретического обоснования возможности чувственного мира, и прежде всего – движения и множественности; старый гилозоистический космос разложился, выделив в особую категорию «движущую причину» (по определению Аристотеля); в ответ на постулаты элейской школы возникли более механистические плюралистические системы 5 в. – Эмпедокла, Анаксагора и атомистов (иногда называемые «новоионийскими»), в которых на деанимизированную «материю» были перенесены все признаки элейского неизменного и самотождественного бытия (однако закон сохранения вещества был, по-видимому, еще раньше сформулирован Анаксимандром). Среди досократиков почти не было «профессионалов» (первое исключение – Анаксагор): большинство из них были вовлечены в жизнь полиса и выступали как государственные деятели, основатели колоний, законодатели, флотоводцы и т. д. – прямая противоположность эллинистическому идеалу философа с его принципом «живи незаметно».

Фрагм.: DK I–III; *Colli G.* La sapienza greca. Vol. 1–3. Mil., 1978–1980; *Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.* The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts. Camb., 1983; *Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. М., 1989; *Маковельский А. О.* Досократики. Ч. 1–3. Казань, 1914–1919.

Лит.: *Lloyd G. E. R.* Polarity and analogy. Two types of argumentation in early Greek thought. Camb., 1966; *Fraenkel H.* Wege und Formen fruehgrichischen Denkens. Münch., 1968; Um die Begriffswelt der Vorsokratiker. Hrsg. v. H.-G. Gadamer. Darmst., 1968; *Hoelscher U.* Anfaengliches Fragen. Gött., 1968; Studies in presocratic philosophy. Ed. by D. J. Furley and R. E. Allen. Vol. 1–2. L., 1970; *Guthrie W. K. S.* A History of Greek Philosophy. Vol. I. The Earlier Presocratics and Pythagoreans. Vol. II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus. Camb., 1962–1965 (лит.); *West M. L.* Early Greek

philosophy and the Orient. Oxf., 1971; *Fritz K. von*. Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft. В.; N. Y., 1971; *Cherniss H.* Aristotle's criticism of presocratic philosophy. N. Y., 1971; *The Presocratics*. A collection of critical essays. Ed. A. P. D. Mourelatos. N. Y., 1974; *The Presocratics*. Ed. E. Hussey. L., 1972; *Barnes J.* The presocratic philosophers. L., 1982 (библ.); *Long A. A.* (ed.). The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy. Camb. (Mass.), 1998; ЛОСЕВ, ИАЭ I. Ранняя классика. М., 1963; *Кессиди Ф. X.* От мифа к логосу. М., 1972; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Доброхотов А. Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980; *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. Л., 1985.

Библ.: *The Presocratic Philosophers: An Annotated Bibliography*. Ed. by L. E. Navia, 1993.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ДУША (греч. *ψυχή*, лат. *anima*), одно из центральных понятий античной философии, в связи с разработкой которого вся иерархия бытия, жизни и мысли постепенно осваивается как в своих самых низких, так и самых высоких пластах и по отношению к которому осмысливается как позиция вышебытийного первоначала, так и недостигающей бытия материи.

Появляется вместе с самой философией у пифагорейцев: одно из многих безусловно засвидетельствованных раннепифагорейских учений – учение о бессмертии души и *метемпсихозе*; Пифагору приписывалось сочинение «О душе» (D. L. VIII 7) и рассказы о его четырех реинкарнациях (VIII 4 со ссылкой на *Гераклида Понтийского* – fr. 89 Wehrli). Геродот говорит, что пифагорейцы выдавали за свое египетское учение о бессмертии души (Hdt. II 81, 123). Вера в бессмертную душу сочеталась у пифагорейцев с учением о том, что душа погребена в теле как в гробнице, причем безрассудная часть души легко поддается переубеждению и бросается из одной крайности в другую (Plat. Gorg. 493a). Согласно *Филолаю* (которому также приписывалось сочинение «О душе» (Stob. I 20, 2), душа и ощущения помещались в сердце (Theol. arithm. 25, 17 De Falco), причем природа числа, гармонически сочетая душу с ощущением, делала все познаваемым (Stob. I 2, 3), а сама душа при этом оказывалась некоей гармонией.

Параллельно с этим комплексом идей у ионийцев разрабатывается учение о душе, соотносимой с одним из элементов (воздухом или огнем): у оппонента пифагорейцев *Гераклита* речь идет об испаряющейся из воды и в то же время тождественной жизни душе-воздухе, пределов которой не сыскать, и о наилучшей и мудрейшей душе – сухой (под воздействием теплоты и сухости, т. е. в конечном счете огня) (см. fr. 40, 66–68, 70 Marcovich). У *Диогена Аполлонийского* также шла речь о душе-воздухе. *Гиппон* утверждал, что душа – вода. Как говорит Аристотель, «все элементы, кроме земли, нашли себе сторонника» (De an. I, 2).

Учение Платона о душе формировалось в оппозиции к софистическому пониманию души как только средоточия ощущений (Протагор по D. L. IX 51; очевидно, сходное представление было и у *Демокрита*, написавшего сочинение «О душе» и отождествлявшего ум с душой, а душу, состоящую из гладких и круглых атомов, – с ощущениями – D. L. IX 44–46); с другой стороны, именно установка софистов на «воспитание людей» вместе с их учением о возможности научить добродетели, понимаемой как накая «доброкачественность» души и ума, делает душу основным субъектом воспитания. При этом Платон подчеркивает (Resp. 411e), что не только мусиче-

ское, но и гимнастическое воспитание направлено не столько на тело, сколько на душу. Трудно сказать, каким было учение о душе Сократа, т. к. уже в ранней «Апологии Сократа» Платон делает Сократа пифагорейцем, твердо верящим в бессмертие души, а также в то, что боги пекутся о человеческой душе и подают ей знаки, запрещающие совершать дурные с моральной точки зрения поступки: в том, что божественный голос (демоний) не удерживал его от честной защиты, приведшей к смертной казни, но не запятнавшей его души, Сократ видит гарантию ее благой посмертной участи.

Эта же тема развита Платоном в диалоге «Федон», где, с одной стороны, проведены пифагорейские учения о теле как гробнице души (*σῶμα = σῆμα*), о метемпсихозе и палингенесии; с другой, опровергнуто пифагорейское учение о душе-гармонии и даны четыре доказательства бессмертия души. Согласно одному из них, душа есть самый принцип жизни, почему она не может быть подвержена смерти; другим является учение о знании как припоминании того, что душа видела в мире истинного бытия до вселения в здешнее тело (анамнесис); это последнее представление придает образованию и воспитанию души фундаментальный онтологический смысл, поскольку, по Платону (Phaed. 107d), душа не несет с собой на тот свет ничего, «кроме воспитания и образа жизни» (*πλὴν τῆς παιδείας καὶ τροφῆς*).

Наиболее развернутое учение о душе проводится Платоном в «Государстве», хотя уже в раннем «Менексене» (238c) Платон замечает: «Государственное устройство (*πολιτεία*) воспитывает людей: хорошее – достойных, а противоположное ему – дурных». Исходя из аналогичного устройства государства и души, Платон дает учение о трех началах души (вождеющем, пылком и разумном) и четырех ее основных добродетелях (здравомыслии – господстве над вожделениями, мужестве – смирении пылкого начала, мудрости – совершенстве разумного начала, и справедливости – достоюльном функционировании каждого из начал и души в целом). При этом душа обладает свободой воли и сама вольна выбирать свой жребий: только по совершении акта выбора она попадает в сферу необходимости и уже тогда испытывает результат своей осмотрительности или неразумия.

Параллельно с «Государством» Платон разрабатывает (в «Федре») учение о самодвижной душе – принципе движения для всего неодушевленного, а также (в «Федре» и «Пире») о душе как о связующем начале между миром чувственным и умопостигаемым: в иерархии тело–душа–ум душа оказывается структурно тем же, чем Эрот, связующий человеческое и земное с божественным и небесным, и философия, возводящая от здешнего и временного к тамошнему и вечному. Именно душа обладает мышлением и мнением и может быть обращена к чувственному и умопостигаемому, оставаясь при этом в своей собственной сфере – сфере рассуждения-рассудка (ср. «Теэтет», 189e–190a). Так со сферой души оказываются тесно связаны все науки, поскольку они не только воспитывают душу, но и разрабатываются ею.

Оказавшись принципом движения и тем, что заботится обо всем неодушевленном, душа в «Тимее» приобретает смысл космологического принципа: ум-демиург творит душу космоса – совершенного живого существа (34c–37a), внутри души творит телесную природу, а также высевает человеческие души на звезды, Землю, Луну и прочие орудия времени (Tim. 41a–42e). Созданная благим демиургом благая душа мира обеспечивает приобщенность здешнего мира необходимости к уму, а наделенный инди-

видуальной душой человек представляет собой сочетание ума и необходимости. Душа, прожившая здешнюю жизнь должным образом, возвращается в обитель соименной звезды, а творившая зло переходит в низшую природу: сначала в женскую, а затем в животных.

Наряду с этой картиной у Платона постепенно возникает представление, отчетливо проявившееся в поздних диалогах: размышляя о причинах возникновения зла в мире, созданном благим демиургом, Платон приходит к выводу о наличии в мире начала зла – злой души. В «Политике» Платон рассуждает о том, что космос периодически движется сначала по воле демиурга-ума, а затем (после того как каждая душа проделала все назначенные ей порождения) – под воздействием судьбы и врожденного ему вождения (272e–273a), т. е. под воздействием порывов в душе, которая старше всего порожденного и представляет собой начало его движения. В «Законах» Платон прямо называет это «неистовое и нестройное» движение космоса делом злой души (897d).

Аристотель в учении о душе исходит из двух ее основных проявлений в живом существе: движения и ощущения; помимо этого он формально признает бестелесность души как того, что не есть тело, но что, однако, не может существовать без тела. Не признавая душу как самодвижную причину всякого движения, Аристотель в своей системе категорий рассматривает ее как сущность, или «чтойность», или первичную осуществленность, *энтелехию* естественного органического тела, обладающего в возможности жизнью («*О душе*» II 1, 412a27–b5). И как нет зрения самого по себе, но зрением обладает здоровый глаз, так, по Аристотелю, нет и души самой по себе, но есть живое существо, состоящее из души и тела.

Можно описать душу так же, как физический мир: изучая движения и ощущения живых существ. В связи с этим Аристотель выделяет растительную, ощущающую и разумную душу и отмечает, что умозрительная часть души, или ум, может существовать отдельно – как вечное существоует отдельно от временного (De an. 413b25–38). Развивая учение о способностях души, Аристотель описывает питание и воспроизведение, опекаемые растительной душой; пять чувств, желания, страсти, волю, связанные с ощущением; он также ставит вопрос о воображении как об особой способности двоякого рода: связанной либо с чувственным восприятием, либо с разумом, и в разумной душе выделяет рассуждение и мышление. Специально задаваясь вопросом, что в душе обладает движущей способностью, Аристотель выделяет стремление и ум, но последний также толкует как своего рода стремление, поскольку сообразное мысли сообразуется и с волей (De an. III 10).

Аристотель отказывается от представления о мировой душе, но вводит ее своеобразный эрзац: природу, которая имманентна миру так же, как отдельная душа – отдельному живому существу.

Эллинизм. Психология эллинистических школ – стоицизма и эпикуреизма – представляет собой схоластическую разработку некоторых положений, в том или ином виде встречавшихся у предшественников. У стоиков душа – определенным образом окачественная (теплая) пневма. Стоик *Зенон* называет душу, которая питается испарением крови и воздухом, «чувствующим испарением», вероятно, не без влияния Гераклита; при этом то ли все, то ли только души мудрецов сохраняются в эфирной части мира вплоть до его все-

общего воспламенения (SVF I 519–522). Выделяя в душе восемь частей – пять обычных чувств, а также речевое, породительное и ведущее начала (SVF I 143), – стоики рассуждали также о четырех ее способностях: представлении, согласии, влечении и разуме (SVF II 831). Разумность – преимущественное свойство ведущего начала Д. (т. е. разумного), так что даже влечения и страсти суть своего рода активность разума. Сочетанием этих двух крайностей, трудно сводимых при конкретном рассмотрении живых существ, – материализма и рационализма – характеризуется учение о душе стоиков.

Эпикурейцы в этом плане были более последовательны: душа есть специфическое сочетание различных атомов, частью общих с другими образованиями, частью специфических: особенно гладких и круглых, которые по своей тонкости превосходят даже атомы огня. Души безусловно телесны – иначе они не могли приводить в движение тела; и смертны – поскольку с разрушением телесного состава разрушается и душа, не имеющая более ни прежних сил, ни ощущений (D. L. X 63–66).

Угасший ко 2 в. эпикуреизм не дал ничего принципиально нового в области учения о душе; стоицизм, ничего не прибавив в физической части учения о душе, в области этики развил учение о сознательном исторжении души – самоубийстве, что получает дополнительный смысл в связи с учением *Сенеки* о том, что истинная жизнь души, предсуществовавшей до рождения в этом теле, начинается со смертью тела, которая возвращается к богам (Ad Marc. 18, 6; 24, 5; Ep. 102, 24; 120, 13–15). Эти платоно-пифагорейские новации, немислимые в ортодоксальном стоицизме, не отменяют общего стоического материализма и антиплатонизма, но демонстрируют искусственность и узость школьного философского кругозора стоиков.

Два сохранившихся комментария *Александра Афродисийского* к аристотелевскому трактату «О душе» (Suppl. Arist. II 1, p. 1–100, 101–186) позволяют понять, сколь широк был круг вопросов, связанных с трактовкой души в школе перипатетиков: бессмертие души, ее бестелесность, способность, связь души и ума. Платоновская традиция отмечена стремлением уяснить отдельные моменты учения основателя школы, связанные с порождением души в «Тимее» (*Плутарх из Херонеи*), бессмертием души в целом или только ее рациональной части (в связи с чем *Аттик* критиковал Аристотеля и некоторых платоников) или одной только разумной души (к чему склонялся *Алкиной*, рассматривавший также среди прочего вопрос о родстве душ и одушевляемых ими тел).

Но совершенно новый опыт рассмотрения души был приобретен в традиции, связанной, с одной стороны, с герметизмом и гностицизмом, а с другой – с христианством. Характерное для первого направления представление о душе как о женском начале, отпавшем от Ума, своего Горнего Отца, от света и полноты жизни, ставит вопрос о причине этого отпадения, которым оказывается исходная ошибка, за которой неизбежно следует наказание – жизнь в теле. В связи с этим могло меняться и понимание платоновского «Тимея»: напр., пифагореец *Нумений Анамейский* учил о душе мира как демиурге, в связи с чем мог возникать вопрос о добром или злом демиурге. Таким образом в общеплатоническом представлении об иерархии универсума мог заостряться дуалистический момент, намеченный в «Законах».

В рамках античной философской традиции эти тенденции проявились у *Плотина*, учившего о бессмертии мировой души, но отрицавшего бес-

смертие индивидуальных душ: эти отдельные души оказывались у него аспектами мировой души, дерзостно отвернувшейся от ума и обратившейся к опеке созданного через ее посредство чувственного мира. Разумеется, душа у Плотина не является принципом зла, но именно она провоцирует высшее к переходу в низшее как подлежащее ума, его материя, в ходе какого-то перехода и возникает принцип зла – материя как таковая.

Порфирий вновь возвращается к учению о душе-демиурге и рассматривает специально вопросы о вхождении души в тело и способностях души. При этом Плотин и Порфирий, сохраняя представление об иерархии универсума, предполагают возможность для одной и той же души пребывать на разных его уровнях. Дело решительно меняется у *Ямвлиха*, не только закрепившего разные виды души – разумные и неразумные – за разными уровнями иерархии, но и не признавшего возможности перехода с одного уровня на другой. Прокл предлагает иерархию душ (души универсальные; души умопостигаемые – демоны, ангелы, герои; души отдельные – людей и животных) и подчеркивает промежуточное положение самой сферы души: она есть все чувственные вещи в качестве образа и все умопостигаемые – в качестве подобия («*Начала теологии*», 195). Последнее нововведение неоплатонизма в понимании души было предложено *Дамаскием*, который рассматривал индивидуальную человеческую душу как единственную сущность, могущую изменить себя самое и свое место в иерархии универсума.

Параллельно развивавшаяся традиция христианского богословия в учении о душе исходила из противопоставления душ животных и души человека: человек создан по образу и подобию Бога, и именно его бессмертная душа есть, по Григорию Богослову, Божие дыхание и свет Божий: душа должна быть для тела тем же, чем Бог является для души. Показывая ложность платоно-пифагорейского учения о предсуществовании душ (принимавшегося, в частности, *Оригеном*), об эманации душ из Бога, естественном разноможении душ, о душепереселении, о душе как гармонии, о мировой душе, отцы Церкви подчеркивали креационистский момент в возникновении души (хотя и могли толковать его по-разному), необходимость очищения души, павшей в результате первородного греха, и возможность возвращения ее к Богу через Христа – главу Церкви, причем вплоть до самых высших уровней иерархии мироздания.

Одно из сводных изложений христианских представлений о душе, уже вместивших платоно-аристотелевскую разработку этой проблематики, дает *Немесий Эмесский* (кон. 4 – сер. 5 в.) в своем трактате «О природе человека». Душа делится на разумную и неразумную; разумная – на теоретическую и практическую; неразумная делится на повинующуюся разуму (такова вожделеющая часть и с ее удовольствием, желанием, страхом и скорбью) и неповинующуюся (такова пылкая, растительная, рождающая и пульсовая); теоретическая включает представление, мышление, память и внутреннее рассуждение; практическая – движение в соответствии с порывом (перемещение, речь, дыхание), по воле, по желанию, по решению, по выбору, независимое.

На средневековые учения о душе – помимо церковной традиции – в первую очередь оказали влияние тексты Аристотеля и неоплатонические комментарии на него, повлиявшие также на арабомусульманскую тра-

дицию. С одной стороны, принимается учение о душе как о форме тела (Альберт Великий, Фома Аквинский). Вместе с тем сохранялось развитое еще Августином платоническое в своей основе представление о душе-госпоже тела, которым она пользуется как инструментом. Этот дуализм души и тела давал возможность отдельно рассматривать душу во всем разнообразии ее способностей (Иоанн Солсберийский).

Лит.: *Festugière A.-J.* La révélation d'Hermès Trismégiste. III: Les doctrines de l'âme. P., 1950² (repr. 1990); *Moreau J.* L'âme du monde de Platon aux Stoïciens. Hldh., 1965; *Dörrie H.* Die Lehre von der Seele, – ENTRETIENS 12. Porphyre. Huit Exposes suivis de Discussions (30 aout–5 sept. 1965). Vandv.; Gen., 1966, p. 165–192; *Trouillard J.* L'âme du Timée et l'un du Parménide dans la perspective néo-platonicienne, – *RIPh* 24, 1970, p. 236–251; *Steel C. G.* The changing self. A study on the soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brux., 1978; *Robinson T. M.* Plato's Psychology. Tornt, 1995²; *Essays on Aristotle's «De anima»*. 1992; *Corps et âme. Sur le «De anima» d'Aristote.* Sous la dir. de G. Romeyer Dherbey, études réunis par C. Viano. P., 1996. См. также лит. к ст. «*О душе*» и «*Федон*».

Ю. А. ШИЧАЛИН

Е

ЕВБУЛИД (*Εὐβουλίδης*) из Милета (4 в. до н. э.), философ-мегарик, получивший известность благодаря формулировке ряда логических парадоксов («диалектических задач», *διαλεκτικοὶ λόγοι*): «Лжец», «Куча», «Спрятанный», «Покрытый», «Электра», «Рогатый» и «Лысый» (D. L. II 108). Был современником и оппонентом Аристотеля, который упоминает софизмы Е. в своем сочинении «О софистических опровержениях» (датировка по Дюрингу ок. 348 до н. э.). Отличавшая Е. склонность к спорам и интерес к технике аргументации дают основание именно его и его учеников отождествить с теми последователями сократика Евклида, которых называли уже не «мегариками», а «эристиками» (D. L. II 106), определяя их занятия, скорее, в контексте софистической *диалектики*.

Наиболее знаменит парадокс «Лжец» (*Ψευδόμενος*), связанный с проблемой самоотнесения понятий: истинно или ложно высказывание «я лгу»? Если «я лгу» ложно, то, поскольку это и утверждается, высказывание должно быть истинно; если «я лгу» истинно, то, поскольку в нем утверждается его ложность, значит, ложно» (ср. вариант парадокса в изложении Аристотеля, *De Soph. El.*, 25, 180b2–7, а также *Cic. Acad.* II 96). Этот парадокс нашел свое разрешение только в логике 20 в. (А. Тарский) благодаря введению понятия метаязыка и запрету применять предикаты «истинно» либо «ложно» (термины метаязыка) к языку, на котором формулируется высказывание.

Также к серии парадоксов относятся рассуждения «Куча» и «Лысый»: добавляя к зернышку по зернышку, когда мы можем сказать, что образовалась куча? теряя по одному волосу, с какого момента человек становится лысым? Остальные известные рассуждения Е. вернее отнести к разряду софизмов: «Что ты не потерял – ты имеешь. Рогов ты не потерял. Следовательно, ты рогат» («Рогатый», D. L. VII 187); «Электра»: перед Электрой стоит ее брат Орест под покрывалом; она знает своего брата, но не знает, кто под

покрывалом, – она его знает и не знает (с видоизменениями того же сюжета – «Спрятанный» и «Покрытый»).

Вероятно, у Е. было некое сочинение, посвященное суду над Сократом: Диоген Лаэртий со ссылкой на Е. упоминает о сумме выкупа в 100, а не 25 драм, названную Сократом в качестве возможного наказания (D. L. II 42). Есть свидетельства о том, что Е. сочинял также комедии.

Учениками Е. были *Алексин из Элиды*, *Евфант из Олинфа* и *Аполлоний Крон*, учитель *Диодора Крона*. См. также *Мегарская школа*.

Фрагм.: *Döring K. Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien. Amst., 1972; Giannantoni, SSR I, 1990, p. 389–400.*

Лит.: *Moline J. Aristotle, Eubulides and the Sorite, – Mind 78, 1969, p. 393–407; Döring K. Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen, – GGPh, Antike 2. 1, 1998, S. 215–218.*

М. А. СОЛОПОВА

ЕВГЕМЕР (*Εὐήμερος*) из **Мессены** (ок. 340–260 до н. э.), греческий философ, воззрения которого считаются близкими кругу *Киренской школы*.

В книге «Священная запись» (*Ἱερὰ ἀναγραφή*), дошедшей до нас в извлечениях и пересказах, Е. излагал свою версию происхождения религии, согласно которой все боги были людьми, в древности учредившими свой культ или обоготворенными за свои добродетели и благодеяния. Е. облек свое изложение в форму рассказа о путешествии в «счастливую Аравию», которое он совершил по поручению царя Кассандра. Во время своего странствия Е. оказался на священном острове Панхайя, где смог прочитать надпись, составленную самим Зевсом.

О содержании сочинения Е. известно по тексту «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского (1 в. до н. э.), который излагает Евгемерово описание острова Панхайя, его природы, населения, обычаев и законов; особое внимание уделяется описанию столицы и ее главного храма (см.: *Diod. Sic. V 42–45: «Об островах на юге океана, об острове, называемом «Святой» и «Панхайя», и о том, что об этом пишут»*). Второй раз к «Священной записи» Е. Диодор обращается в 6-й книге, известной в пересказах византийских хронистов.

Диодор сообщает, что жители острова Панхайя отличались особым благочестием и совершали своим богам пышные жертвоприношения. На высоком холме был расположен храм Зевса Трифильского, основанный им самим еще в ту пору, когда он был царем людей. В этом святилище находится золотая стела, на которой перечислены деяния земных царей. Первым царем был человек по имени Уран (*Οὐρανός*), он был справедлив и добродетелен, знал движения звезд и приносил жертвы небесным богам, поэтому его и нарекли этим именем (греч. *οὐρανός* – небо), жену его звали Гестия. Сын Урана Крон тоже был царем. Затем царство перешло внуку Урана Зевсу, который воздвиг первый алтарь своему деду, а позже и сам был провозглашен богом за свои деяния. В надписи как потомки Урана и Гестии (их сыновья, дочери, внуки, вместе с их женами) упомянуты боги олимпийской религии: Крон, Рея, Зевс, Деметра, Гера, Посейдон, Фемиды, Персефона, Афина.

В Античности Е. считался безбожником (*Sext. Adv. math. IX 50*), его имя упоминается в списке атеистов Клитомеха Карфагенского. Книга Е. была

переведена на латынь Квинтом Эннием (236–169 до н. э.) и стала широко известна. Например, Лактанций сообщал, что в ней рассказывалось о том, как Юпитер (Зевс), «овладевши государственными делами, пришел к такому высокомерию, что сам себе поставил во многих местах капища... В какую бы страну он ни приходил, он связывал с собой ее царей и старейшин взаимным гостеприимством и дружбой... Он хитрейшими способами наблюдал за тем, чтобы ему оказывались божеские почести... Таким способом насаждал Юпитер по всему миру религиозную веру в свое почитание и создавал прочим пример для подражания» (Lact. Div. inst. I 22, 21–23, 26–27).

В Новое время описание Е. жизни на острове Панхайа, известное по изложению Диодора, было воспринято как утопия. Некоторые исследователи склонны видеть связь книги Е. с реформаторскими исканиями современной ему эпохи. В историю культуры Е. вошел, прежде всего, как критик традиционных мифологических представлений. Евгемеризмом стали называть учения, ищущие в мифах отражение реальных исторических событий.

Соч.: *Euhemeri Messenii Reliquiae*. Ed. M. Winiarczyk. Stutt., 1991; *Euhemeri reliquiae*. Ed. G. Nemethy. Budapest, 1889; Утопия Евгемера. Пер., вст. ст. М. К. Трофимовой, – История социалистических учений. Под ред. Л. С. Чиколини. М., 1986, с. 271 сл.; *Лосев А. Ф.* Мифология греков и римлян. М., 1996; *Diodori bibliotheca historica*. Vol. 1–5. Lpz., 1888–1906³. Stuttg., 1964.

Лит.: *Jacoby F.* Euhemeros, – RE, Bd. VI. I, 1909, S. 952–962; *Winiarczyk M.* Euhemeros von Messene: Leben, Werk und Nachwirkung. Münch., 2002; *Степанов С. Г.* Евгемер и евгемеризм, – С. В. Платонову – ученики, друзья, почитатели. СПб., 1911, с. 103сл.; *Приговорский Г. М.* К истории возникновения утопии Эвгемера, – *Труды РАНИОН*. Вып. I. Памяти А. Н. Савина. М., 1926, с. 165–187; *Гуторов В. А.* Античная социальная утопия. Л., 1989, с. 220–241.

М. М. ШАХНОВИЧ

ЕВДЕМ (*Εὐδήμος*) **Родосский** (ок. 360 – ок. 300 до н. э.), философ-перипатетик и ученый, принадлежал к числу наиболее близких к Аристотелю учеников. После смерти учителя в 323 он возвратился на Родос, где основал собственную школу, оставаясь в дружеских отношениях с Теофрастом, с которым его связывали совместные интересы и исследования. Е. увез на Родос копии «Физики» и «Метафизики» Аристотеля и, вероятно, те книги «Этики», которые впоследствии были названы «*Евдемовой этикой*».

В отличие от других перипатетиков Е. не писал сочинений, адресованных широкой аудитории, основные его труды относятся к логике и физике, в которых он развивал и уточнял учение Аристотеля, а также к истории науки, начало которой и положили его исследования. В сохранившихся фрагментах логических трудов («Категории», «О речениях» и, возможно, «Аналитика») Е. практически всегда цитируется вместе с Теофрастом; судя по всему, они совместно преподавали в Ликее логику Аристотеля, систематизируя ее, устраняя наиболее явные противоречия, уточняя формулировки и т. п. Сходный характер носит и «Физика» Е., представлявшая собою слегка сокращенную переработку «Физики» Аристотеля, иногда приобретающую характер интерпретации этого текста. Это обстоятельство сделало «Физику» Е. особенно полезной для позднеантичных комментаторов Аристотеля, которым мы обязаны сохранением более сотни ее фрагментов. Существенных доктринальных отличий от «Физики» Аристотеля в них

не обнаружено, заметно лишь обилие доксографических пассажей, демонстрирующих внимание Е. к учениям досократиков и Платона.

Наибольший интерес вызывают исторические труды Е. Судя по всему, они входили в инициированный Аристотелем проект, направленный на историческую систематизацию сведений, относящихся к развитию теоретических наук. К ним, по Аристотелю, относились математика, физика и теология (Met. 1025b–1026a; Phys. 193b22–36). В рамках характерного для Ликея разделения труда Е. занялся историей математики и теологии, а Теофраст в своих «Мнениях физиков» (*Φυσικῶν δόξαι*) – доксографией натурфилософии. «Медицинское собрание» (*Ἱατρικὴ συναγωγὴ*) перипатетика Менона, посвященное медицинской доксографии, также относилось к этому проекту.

Историография науки, начинающаяся тремя трудами Е. по истории математических наук, основана на характерном для греков интересе к авторам культурных новшеств (*πρῶτοι εὑρηταί*). Е. придал поискам первооткрывателей форму историко-научного исследования, рассматривая точные науки в рамках общей интеллектуальной эволюции и представляя их развитие как прогрессивное приближение к современному ему состоянию науки (fr. 133 Wehrli). Выстроенная на основе хронологии первооткрывателей серия научных открытий, в том числе и новых методов, начинается на Древнем Востоке и доходит до времени самого Е.; биографические данные об ученых крайне скупы. Представления Е. о прогрессе ограничены прошлым и настоящим: вслед за Аристотелем (Poet. 1449a15; E. N. 1098a22.; fr. 53 Rose) он полагал, что наука вскоре достигнет (или уже достигла) совершенства, дальше которого двигаться невозможно.

В «Истории геометрии», состоявшей из четырех книг, он называет имена 20 математиков от Фалеса до учеников Евдокса и передает их открытия. Почти все данные о доевклидовой геометрии, содержащиеся в более поздней литературе, прямо или косвенно восходят к Е. Единственный фрагмент, дошедший от его «Истории арифметики», не позволял реконструировать ее общий план. «История астрономии» в двух книгах построена так же, как и «История геометрии», а ее материал частично совпадает с «Мнениями физиков», с той, однако, разницей, что Е. рассматривал лишь математическую астрономию в ее важнейших открытиях, а Теофраст передавал учения, относящиеся в первую очередь к физической астрономии досократиков. Компетентность Е. в точных науках и его надежность как историка трудно переоценить.

«История теологии» (fr. 150) представляла собой хронологический обзор доктрин о божественных первоначалах, принадлежавших тем, кого Аристотель называл «теологами», т. е. авторам теогоний в стихах и прозе. К началу Орфея Е. относил Ночь, Гомера – Океан и Фетиду, Гесиода и Акусилая – Хаос, Эпименида – Воздух и Ночь, Ферекида – Зевса, Хроноса/Кроноса и Хтонию. Вслед за Аристотелем, видевшим в учениях «теологов» остатки древней мудрости, облеченные в форму мифа (Met. 1074a38, De caelo 270b17, Meteor. 339b16), он рассматривал «теологов» как предшественников философов-«физиков». Последние в этом труде вообще не упоминались, что подчеркивало установленную Аристотелем границу между философией и мифом. В качестве параллели учениям греческих «теологов» Е. рассматривал теогонии и религиозные учения вавилонян, персов, фини-

кийцев и египтян, о которых он обладал на удивление обширными и достоверными сведениями. Так, из вавилонского теогонического эпоса «Энума элиш» он приводит шесть поколений богов, начиная с первой пары Тиамат и Апсу.

Труды Е., мало читаемые в эпоху эллинизма, приобретают известность с возрождением аристотелизма и расцветом неоплатонизма и цитируются вплоть до 6 в., особенно часто – в комментариях Симпликия. Однако в отличие от других идущих от Ликея жанров историографии (биография, *доксография*), история науки Е. дальнейшего развития в Античности не получила. Лишь начиная с 16 в. сохраненная Проклом краткая выжимка из его «Истории геометрии» становится исходным пунктом истории греческой математики и тем самым – историографии науки как таковой.

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule VIII. Eudemos von Rhodos. Bern, 1969².

Лит.: *Bodnár I., Fortenbaugh W. W.* (edd.). Eudemus of Rhodes. N. Bruns., 2002; *Жмудь Л. Я.* Зарождение истории науки в античности. СПб., 2002.

Л. Я. ЖМУДЬ

«ЕВДЕМОВА ЭТИКА» (*Ἠθικὰ Εὐδήμια*), одно из трех этических сочинений, наряду с «Никомаховой» и «Большой» этиками входящее в состав Corpus Aristotelicum.

Смысл названия. В литературе по данному вопросу были высказаны следующие мнения: этика названа Евдемовой, потому что была 1) посвящена ученику Аристотеля *Евдему Родосскому*; 2) отредактирована им; 3) издана им; 4) написана им; 5) посвящена Евдему Кипрскому, погибшему на войне другу Аристотеля. Порфирием название толкуется как посвящение Евдему Родосскому: «этика к ученику Евдему» (*τὰ Ἠθικὰ πρὸς Εὐδήμων μαθητήν*), ар. Elias. In Isag. 32, 34–33, 2 Busse. На протяжении 19 в. Е. Е. считалась произведением Евдема (ср. издание 1884 г.: *Eudemii Rhodii Ethica...* rec. F. Sussemlhl), в настоящее время сомнений в аутентичности не вызывает.

Хронология. Три «Этики» А. представляют, по существу, различные варианты изложения одного этического учения, при этом наиболее близки Е. Е. и «Никомахова этика» (Е. N.), о соотносительной хронологии которых не существует единого мнения. Ранним произведением Е. Е. считали Арним, Йегер, Вальцер, Готье, Жолиф, Мансьон, Дюринг, Дирльмайер, Роув. Поздним – Грант, Бернет, Кенни, Вудс и др. После исследования Кенни (Kenney 1978) и его стилометрических подсчетов больше сторонников появилось у гипотезы о позднем и более доработанном характере текста Е. Е.

Вероятно, Е. Е. как текст из восьми книг с известным сегодня названием возникла благодаря изданию *Андроника Родосского*. Первое известное упоминание названия «Евдемова этика» принадлежит платонику *Аттику* (ар. Eus. Pr. Ev. XV 4, 9. 1–3 = Atticus, fr. 4, 9). На Е. Е. предположительно указывает н° 38 каталога сочинений Аристотеля, приводимого Дионом Лаэртием: «Этика в пяти книгах» (см. D. L. V 23. 6; каталог Диогена восходит к раннему каталогу Гермиппа, 3 в. до н. э.). В т. н. «каталоге *Птолемея аль-Гариба*» (сокращение каталога Андроника Родосского) указана «Евдемова этика в восьми книгах».

Композиция и содержание обеих этик Аристотеля в основных моментах совпадают. Тематически книги Е. Е. посвящены следующим вопро-

сам: I: постановка вопроса о счастье и достойном избрания образе жизни; II: определение добродетели, виды добродетели, учение о нравственной добродетели; III: анализ отдельных нравственных добродетелей: мужество, кротость, величие души и др. – и соответствующих пороков; IV: справедливость общая и частная, виды частной справедливости; V: «правильное суждение» и мыслительные добродетели; VI: учение о воздержности, невоздержности и удовольствии; VII: о дружбе; VIII: о случае, удаче, калокагатии и о блаженстве бога.

Как и в Е. N., в Е. E. учение о счастье рассматривается как составная часть учения о благе (в Е. E. исходным пунктом рассуждения выступает понятие счастья, а в Е. N. – блага), которое понимается как практически достижимая цель. Развивая свое учение о благе, Аристотель в обеих этиках критикует учение о трансцендентном Благе Платона. Добродетель понимается как устойчивое душевное качество (*ἔξις, διάθεσις*); два вида добродетели, нравственные и мыслительные, выводятся из структуры души, состоящей из разумной и повинующейся разуму частей; нравственные добродетели трактуются как середины между двумя пороками; условием возможности нравственного поступка является его добровольность. В обеих этиках имеется анализ отдельных нравственных добродетелей, при этом в Е. E. II добродетели и пороки сведены в наглядную таблицу (в три столбца: избыток, недостаток, середина).

Проблема «трех средних книг». В тексте Е. E. и Е. N. имеются три общие книги: Е. E. IV–VI = Е. N. V–VII. По устоявшейся издательской традиции (следующей *Aristotelis Opera*, ed. I. Bekker, 1831), три книги в составе Е. E. не печатают, принимая во внимание указание некоторых рукописей, содержащих в конце текста Е. E. III приписку о том, что Е. E. IV–VI «буквально во всем подобны», и на этом основании оставляющих на их месте лакуну. Исследования рукописной традиции, предпринятые Харльфингером (*Harlfinger* 1971), показали, что многие манускрипты (принадлежащие т. н. *gesecio Constantinopolitana*) содержат полный текст восьми книг Е. E. Переписчики не включали три средние книги в Е. E. только в тех случаях, когда в одном кодексе Е. N. предшествовала Е. E. Поскольку средние книги традиционно издавали только как Е. N. V–VII, они, соответственно, имеют только один вариант пагинации (1129a–1154b Bekker). В настоящее время наиболее распространена точка зрения, согласно которой три книги сходного содержания имелись в обеих этиках, но сохранившаяся современная редакция принадлежит Е. N.

Книга Е. E. VIII (Θ), самая короткая и не производящая впечатления целостности, возможно, первоначально была не отдельной книгой, а заключительными главами книги VII (Η) (эта гипотеза принята в изд. Вальцера–Мингея, где три главы Е. E. VIII имеют дублирующие пометы: *H* 13–15). В книге затронуты четыре темы: 1) опровержение тезиса Сократа о тождестве добродетели и знания; 2) рассуждение об удаче (*τύχη*); здесь Аристотель указывает два источника удачи – бессознательный порыв и стечение обстоятельств; 3) учение о *калокагатии* как высшей форме счастья. Калокагатия, по Аристотелю, образуется из правильного соединения этических и дианоэтических добродетелей, при этом критерием выступает «способность созерцать бога» (Е. E., 1249b); 4) учение о боге как начале движения в душе и высшей цели для деятельности практического разума (ср. тж.

1248a, 1249b14). В Е. Е. VIII, 3 Аристотель указывает на божественный идеал, объединяющий все мотивы человеческой деятельности и лежащий в основе всех поступков (как сознательных, так и интуитивных), и приходит к пониманию истинного счастья как созерцания бога, раскрывая данное ранее определение: «Счастье есть деятельность совершенной жизни в соответствии с совершенной добродетелью» (II, 1219a38). Идеи, высказанные в данной книге, являются предметом дискуссий среди специалистов, в большинстве полагающих, что теонимные мотивы чужды духу аристотелевской этики. Согласно Вагнеру (Wagner 1970), Аристотель, говоря о «божестве в нас» (1248a27: τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον), имеет в виду разум.

Следствием сомнений в аутентичности Е. Е. явилось то, что в Античности и Средневековье не было составлено ни одного комментария к ее тексту.

Текст: *Eudemii Rhodii Ethica*, adiecto De Virtutibus et Vitiis Libello. Rec. F. Susemihl. Lpz., 1884 (repr.: Amst., 1967); *Aristotelis Ethica Eudemia*. Rec. R. Walzer, J. M. Mingay. Oxf., 1991. Переводы: *Aristoteles*. Eudemische Ethik. Übers. und komm. v. F. Dirlmeier. B., 1969²; *Aristotle's Eudemian Ethics I, II and VIII*. Transl. with a Comm. by M. Woods. Oxf., 1982. *Аристотель*. Евдемова этика в 8 кн. Пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой. М., 2005.

Лит.: *Allan D. J.* Rezension zu: Aristoteles, Eudemische Ethik, übersetzt und erläutert von F. Dirlmeier, Berlin, 1962, – *Gnomon* 38, 1966, S. 138–149 (repr.: Schriften zur aristotelischen Ethik. Hrsg. v. C. Mueller-Goldingen. Hldh., 1988); *Wagner D.* Das Problem einer theonomen Ethik bei Aristoteles. Hdlb., 1970; *Moraux P., Harlfinger D.* (hrsg.). Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5 Symposium Aristotelicum. B., 1971; *Harlfinger D.* Die handschriftliche Überlieferung der Eudemischen Ethik, – *Ibid.*, S. 1–50; *Rowe C. J.* The Eudemian and Nicomachean Ethics: A Study in the Development of Aristotle's Thought. Camb., 1971; *Fragstein A. von.* Studien zur Ethik des Aristoteles. Amst., 1974; *Kenny A.* The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxf., 1978; *Buddensiek F.* Die Theorie des Glücks in Aristoteles's Eudemischer Ethik. Gött., 1999; *Гусейнов А. А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля, – Аристотель. Евдемова этика в 8-ми кн. М., 2005, с. 382–407; *Солопова М. А.* К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля, – Там же, с. 408–446.

М. А. СОЛОПОВА

ЕВДОКС КНИДСКИЙ (Εὐδόξος ὁ Κνίδιος) (ок. 390–337 до н. э.), др.-греч. ученый и философ, один из самых блестящих интеллектуалов эпохи Платона и Аристотеля.

Жизнь. Основной источник сведений о жизни Е. – Диоген Лаэртский (D. L. VIII 86–91). Родился в г. Книд, на юго-зап. побережье М. Азии, – крупном центре античной медицины (Книдская школа врачей); возможно, получил медицинское образование (согласно Диогену, был связан с книдскими врачами Феомедонтом и Хрисиппом; позднее изучал медицину у Филистиона Сицилийского – D. L. VIII 86–87). Для продолжения образования 23-летний Е. приехал в Афины: на протяжении нескольких месяцев слушал софистов, посетил *Академию*, где, вероятно, в отсутствие Платона, стал заметной фигурой. Об этом свидетельствует одно из античных жизнеописаний Аристотеля, сообщающее, что Аристотель прибыл в Академию «во время Евдокса» (ἐπὶ Εὐδόξου – Vita Marc., 10). Математические науки Е. изучал под руководством пифагорейца *Архима* (D. L. VIII 86), оказавшего значительное влияние на его формирование как ученого. Известно о путешествиях Е., в частности, в Египет, где он прожил больше года, вероятно

совмещая исследовательские интересы с выполнением дипломатической миссии (VIII 87). Свои разнообразные исследования, преимущественно астрономические и геометрические, Е. продолжил в г. Кизике, милетской колонии в Пропонтиде (Мраморное море), основав там школу. Второй раз в афинскую Академию Е. приехал уже как самостоятельный сложившийся ученый и философ со своими учениками (Ibid.), вероятно, во 2-й пол. 50-х. В течение нескольких лет он оставался в Академии как преподаватель и активный участник философских дискуссий. Последний период его жизни связан с родным Книдом, куда он вернулся «с великим почетом»: написал законы и основал школу, где читал лекции «о богах, мироздании и небесных явлениях».

Сочинения Е. не сохранились, утрачен даже их каталог. Дошедшие до нас свидетельства и фрагменты (374 фрагмента) собраны и прокомментированы Ф. Лассером. По названиям известны девять сочинений Е., шесть из них – астрономического содержания. Это теоретическая работа «О скоростях», содержащая математическую геоцентрическую модель космоса (fr. 121–128), работы «Явления» и «Зеркало» (fr. 1–120), представляющие астрономические компендиумы, возникшие как результат наблюдения за звездным небом в обсерватории Кизика. К этим работам примыкает т. н. «Восьмилетие» (fr. 141–269), представляющее астрономический календарь, рассчитанный по восьмилетнему циклу, и сочинение «Исчезновения Солнца», в котором описывались и, вероятно, объяснялись затмения Солнца. Кроме того, Е. был автором «Астрономии», написанной гекзаметром в традиции Гесиода (fr. 270–271). Наиболее известным и цитируемым в Античности стал обширный труд Е. по географии (не менее 7 кн.) «Объезд земли» (fr. 272–374) – географический лексикон, содержащий последовательное описание известных Е. частей мира: Азии, Африки и Европы. Е. интересен не только собственно географический материал, но и исторические, политические, этнографические детали жизни народов, населяющих эти территории. Рассматривая Египет (2-я кн.), он специально анализирует религиозные и мифологические представления египтян, говоря об Италии (7-я кн.), описывает обычаи пифагорейцев и т. д. Диоген Лаэртий упоминает еще о «Записках», содержанием которых, возможно, был материал лекций, читаемых в Книде, и сочинение «Собачьи разговоры» (D. L. VIII 89). Очевидно, что этот перечень далек от полноты: в частности, не известно ни одного названия из его работ по математике.

Учение. Математика и астрономия. Важную роль в формировании Е. как ученого сыграла методология медицинских исследований, в основе которой лежало систематическое наблюдение за многообразием единичных явлений, стремление к точности, ясности и полноте описаний полученных эмпирических данных.

Обучение у Архита, вероятно, позволило Е. прийти к пониманию единства как всего сущего, так и математического знания о нем (арифметика, геометрия, гармоника и астрономия), основанного на соразмерности целого (В 1). Однако как собственные математические изыскания Архита, так и работы математиков Феодора из Кирены и Теэтета привели к открытию множества несоизмеримых величин (например, диагонали и стороны квадрата). Поиски выхода из сложившейся ситуации привели Е. к разработке новой теории отношений (пропорций). Фундаментом этой теории, изложенной

в 5-й кн. «Начал» Евклида, стало иное понимание самого понятия «отношение» (*λόγος*). Если Тезтет определял его через последовательность целых чисел, которые возникают в арифметическом процессе попеременного вычитания, то для Е. отношение определялось его местом между двумя однородными величинами, заключающими его с обеих сторон (опр. 3). Такое понимание отношения оказывалось применимым как к соизмеримым, так и к несоизмеримым отрезкам. Опр. 4, получившее позднее название «аксиома Архимеда», устанавливало, какие величины можно сравнивать, исключая бесконечно малые и бесконечно большие. Ключевым для теории отношений Е. стало определение пропорциональных величин через указание необходимых и достаточных условий равенства отношений (опр. 5), позволившее применять отношения в математике. Основываясь на теории отношений, Е. разработал оригинальный метод (12-я кн. «Начал» Евклида), получивший в 17 в. название «метод исчерпывания». Он позволял находить длины кривых, площади и объемы фигур, ограниченных кривыми линиями (поверхностями) не измеряя их, а сравнивая между собой и вычисляя их отношения. И хотя условием применения метода исчерпывания был заранее известный ответ, полученный на основании независимых эвристических соображений, его использование позволяло раскрывать неизвестное, выражая его через то, что было хорошо известно (напр., площадь параболического сегмента могла быть выражена через известную площадь квадрата или треугольника).

Вместе со своими учениками в Кизике Е. организовал, возможно, впервые в Греции систематические наблюдения за движением небесных тел, что позволило ему описать доступные для этой географической широты созвездия и составить звездный каталог («Явления», «Зеркало»). С развитием наблюдательной астрономии была тесно связана так называемая календарная астрономия, занимавшаяся поисками наилучшей схемы лунно-солнечного календаря. Стремясь наиболее точно согласовать лунный календарь с движением Солнца, Е. внес уточнения в календарь Клеострата из Тенедоса, обосновав необходимость каждые 16 лет добавлять 3 дня, чтобы согласовать число месяцев и число дней, а каждые 160 лет опускать дополнительный месяц, для того чтобы добиться согласования с солнечным годом («Восьмилетие»).

Наибольшую известность Е. принесло занятие теоретической астрономией: опираясь на достижения в геометрии, изыскания Архита в механике, он разработал математико-кинематическую геоцентрическую модель планетарной системы («О скоростях»). Детальное описание модели Е. сохранилось у Симпликия (fr. 124 = *Simpl. In Cael.* 493, 11–497, 8; ср.: *Arist. Met.* 1073b17 sq.), реконструкция учения предложена Скиапарелли. Модель Е. описывала движение каждого небесного тела с помощью системы вложенных друг в друга гомоцентрических сфер, равномерно, хотя и с разной скоростью, вращающихся вокруг различно ориентированных осей. Число сфер и характер их движения Е. выбирал таким образом, чтобы проекция этого движения на сферу неподвижных звезд максимально точно отображала видимое движение тел по небесному своду. В модели Е. число сфер достигло 27: для описания движения Солнца и Луны потребовалось по 3 сферы, для более сложного петлеобразного движения остальных планет – по 4 сферы. Т. обр., Е. впервые удалось описать совокупность небесных явлений как

единую, целостную систему, элементы которой связаны между собой причинно-следственными соотношениями. В дальнейшем эта система была усовершенствована учеником Е. Каллиппом из Кизика, добавившим еще 7 сфер, а также Аристотелем, который описывал видимое движение небесных тел уже с помощью 55 сфер. Самая совершенная система подобного рода была разработана Клавдием Птолемеем.

Философия. Анализ достижений Е. как ученого позволяет выявить основы его онтологических и гносеологических воззрений. Сохранившиеся материалы показывают, что Е. был убежден в онтологической ценности чувственно воспринимаемого мира, его целостности и единстве, определяемых соразмерностью всех его частей. Это, в свою очередь, обуславливало гносеологический оптимизм Е., уверенность в единстве чувственного познания и умозрения. Можно предположить, что подобную позицию Е. обосновывал, участвуя в философских дискуссиях во время своего пребывания в Академии. Не принимая учения Платона об идеях как отдельных вечных умопостигаемых сущностях, Е. предложил собственную интерпретацию идей. «Причастность» вещей идеям он, согласно Аристотелю, понимал как примешивание идей к вещам, полагая, что идеи являются причинами вещей в том же смысле, в каком «примешивание (*μεμιγμένον*) к чему-то белого есть причина того, что оно бело» (Arist. Met. 991a14–17, 1079b18–22). Скучность информации, не позволяя в должной мере раскрыть концепцию Е., дает возможность предположить, что он отстаивал имманентное существование идей в вещах, утверждая этим целостность вещи. Именно такая позиция как несовместимая учением Платона об идеях стала предметом критики со стороны Аристотеля в его трактате «Об идеях», ряде книг «Метафизики», а неназванным оппонентом вполне мог быть Е.

Этические воззрения Е. как достаточно оригинальные также вызвали полемику в Академии, найдя отклик и у Аристотеля, и, вероятно, у Платона в «Филебе». Согласно Аристотелю, Е. высшим благом считал удовольствие, полагая, что «все тянется к нему, и обладающее суждением, и лишенное его» (E. N., 1172b9–10, ср.: 1101b27–30). Анализ предложенной Аристотелем далее реконструкции аргументации Е. позволяет утверждать, что удовольствие он понимал как самодостаточную цель для всего сущего, противопоставляя его страданию. Учитывая интерес Е. к медицине и знакомство с медицинской традицией, можно предположить, что страдание он понимал как переживание разрушенной соразмерности, потерянного равновесия. Соответственно удовольствие Е. связывал с правильной соразмерностью, симметрией, равновесием, полагая, что все живые существа естественным образом стремятся к восстановлению пропорций, «тянутся к удовольствию». Такой взгляд вполне согласовывался с пониманием природы целого, которая также стремится к удовольствию как к соразмерности и гармонии. Отказ Е. от идей как отдельных самодостаточных сущностей означал в этом случае, что благо-удовольствие есть имманентное стремление всего сущего к соразмерности, иначе говоря, по Е., природа целого сама есть правильная соразмерность, открывающаяся многознающему философу.

Фрагм.: *Lasserre F.* Die Fragmente des Eudoxos von Knidos. В., 1966; *Heath T. L.* The Thirteen Books of Euclid's Elements. Vol. 1–3. Camb., 1926².

Лит.: *Gisinger F.* Die Erdbeschreibung des Eudoxos von Knidos. Lpz.; В., 1921; *Schiaparelli G.* Scritti sulla storia della astronomia antica, II. Bologna, 1926, p. 2–112;

Becker O. Eudoxos-Studien, Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik, Abt. B: Studien, Bd. 2. В., 1933, S. 311–333, 369–387; Bd. 3, 1936, S. 236–244, 370–410; *Santillana G. de.* Eudoxos and Plato. A study in chronology, – *Isis* 32, 1940, p. 248–282; *Schadewalt W.* Eudoxos von Knidos und die Lehre vom Unbewegten Bewegter, – *Satura. Früchte aus der antiken Welt.* Baden-Baden, S. 103–129; *Neugebauer O.* The Exact Sciences in Antiquity. Providence, R.I., 1957²; *Huxley G.* Eudoxian Topics, – *GRBS* 4, 1963, p. 83–96; *Bechler Z.* Aristotle corrects Eudoxus. *Met.* 1073b39–1074a16, – *Centaurus* 15. 2, 1970/71, p. 113–123; *Maula E.* Eudoxus encircled, – *Ajatus* 33, 1971, p. 201–243; *Wright L.* The astronomy of Eudoxus: geometry or physics? – *StudHistPhilSc* 4. 2, 1973/74, p. 165–172; *Waschkies H.-J.* Von Eudoxos zu Aristoteles, Das Fortwirken der Eudoxischen Proportionentheorie in der Aristotelischen Lehre vom Kontinuum. Amst., 1977; *Weiss R.* Aristotle's Criticism of Eudoxan Hedonism, – *CPhil* 74. 3, 1979, p. 214–221; *Molland A G.* Campanus and Eudoxus, or trouble with texts and quantifiers, – *Physis* 25, 2, 1983, p. 213–225; *Szabo A.* Eudoxus und das Problem der Sehnentafeln, – *Aristoteles. Werk und Wirkung.* Bd. I. В.; N. Y., 1985, S. 499–517; *Artmann B.* Über voreuklidische «Elemente der Raumgeometrie» aus der Schule des Eudoxos, – *AHES* 39. 2, 1988, p. 121–135; *Knorr W. R.* Plato and Eudoxus on the planetary motions, – *JHA* 21. 4, 1990, p. 313–329; *Toth I.* Le problème de la mesure dans la perspective de l'être et du non-être. Zénon et Platon, Eudoxe et Dedekind: une généalogie philosophico-mathématique, – *Mathématiques et philosophie de l'antiquité à l'âge classique.* P., 1991, p. 21–99; *Yavetz I.* On the homocentric spheres of Eudoxus, – *AHES* 52. 3, 1998, p. 221–278; *Gregory A.* Eudoxus, Callipus and the astronomy of the Timaeus, – *Ancient Approaches to Plato's Timaeus.* Ed. by R. W. Sharples, A. Sheppard. L., 2003, p. 5–28.

И. Н. МОЧАЛОВА

ЕВДОР АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (*Εὐδώρος ὁ Ἀλεξανδρεὺς*) (акме 2-я треть I в. до н. э.), представитель *Среднего платонизма*. Слушал *Антиоха Аскалонского* (вероятно, в Александрии), но отказался от его стоической ориентации (кроме, вероятно, вопросов практической астрономии, где Е. мог следовать ученику Посидония Диодору Александрийскому, – *Achill. Introd. in Arat.*, 30, 20 сл., 40, 15 Maass).

Сочинения Е. не сохранились. По упоминаниям и цитатам известны доксографический компендий «Основные проблемы философии», использованный *Арием Дидимом* и посвященный этическим и физическим проблемам; комментарий к «Тимею» Платона (*Plut. De an. prosc.* 16, 1019e сл., сообщает, в частности, о толковании «Тимея» 35bc и о специальном внимании Е. к числовым соотношениям при составлении смеси души); толкование отдельных мест из «Метафизики» Аристотеля (*Alex. In Met.* 59, 1 сл. *Nauck*); сочинение о принципах пифагорейского учения; традиционное школьное рассуждение о разливах Нила (*Strab.* XVII 1, 5) и др.

Признавая трехчастное деление философии, Е. на первое место ставил этику, считая целью нравственного совершенствования «посильное уподобление божеству» (изложение *ap. Stob.* II 7, 2, p. 42, 7 sq.; 49, 8 *Wachsm.*). Началом всего Е. признавал единое, которое стоит над оппозицией монады (= видов) и диады (= материи) и порождает ее (*Simpl. In Phys.* 181, 10 сл. *Diels*). Толкуя «Тимея» в согласии с Ксенократом и Крантором (*Plut. Ibid.* 3, 1013b), Е. признавал мир сотворенным, но не во времени (такое – не буквальное – понимание демиургического акта в «Тимее» было принято последующими платониками и неоплатониками). В лице Е. пифагорейски окрашенный платонизм впервые сознательно противопоставил себя не только академическому скепсису (что сделал уже Антиох из Аскалона), но и стоическому материализму, а также аристотелизму, метафизическое

и логическое учение которого принималось с большими оговорками, а учение о десяти категориях оспаривалось (Simpl. In Cat. 174, 14 сл.; 256, 16 сл. Kalbfleisch), – тенденция, поддержанная Никостратом и Плотиним.

Фрагм. и свид.: Zoubos A. N. *Ἐὐδωρος ὁ Ἀλεξανδρεὺς*, – *Athena* 62, 1958, p. 194–203; Mazzarelli C. Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte I: Testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri; Parte II: testo e traduzione delle testimonianze non sicure, – *RFN* 77, 1985, p. 197–205; 535–555.

Лит.: Dörrie H. Der Platoniker Eudoros von Alexandria, – *Hermes* 79, 1944, S. 25–39 (repr. *Platonica minora*. Münch., 1976, S. 297–309); Dillon J. The Middle Platonists. L., 1977; 1996², p. 115–135; Calvetti G. Eudoro di Alessandria: medioplatonismo e neo-pitagorismo nel I secolo a. C., – *RFN* 69, 1977, p. 3–19; Moraux, Aristotelismus II, 1984, S. 509–527; Napolitano L. N. Eudoro di Alessandria: monismo, dualismo, assiologia dei principi nella tradizione platonica, – *MusPat* 3, 1985, p. 289–313; Bonazzi M. Eudoro di Alessandria e il Timeo di Platone (a proposito di Simpl. In Phys. 181, 7–30 Diels), – *Hyperboreus* 2002, 8, p. 159–179. См. также лит. к ст. *Средний платонизм*.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ЕВДРОМ (*Ἐὐδωρος*) (возм., 2–1 вв. до н. э.), стоик, вероятный автор «Начал этики» (*Ἠθικῆ στοιχείωσις*), специально писавший о структуре стоического учения и порядке его изложения в последовательности: логика – физика – этика (D. L. VII 39; 41). Части философии Е. называл «видами», следуя Хрисиппу (а не «областями» или «родами»), как некоторые другие стоики, VII 40).

См. общ. лит. к ст. *Стоицизм*.

А. А. СТОЛЯРОВ

ЕВКЛИД АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (*Ἐὐκλείδης ὁ Ἀλεξανδρεὺς*) (ок. 300 до н. э.), др.-греч. ученый и математик, автор обширного корпуса сочинений, из которых наиболее известны «Начала»; жил и работал в Александрии во времена Птолемея I Сотера.

Биографические данные о Е. крайне скудны. Прокл (In Eucl. 68, 20) пишет, что Е. был старше учеников Платона, но моложе Архимеда и Эратосфена. Из того же источника известна история о том, как Птолемей спросил Е., нет ли более короткого пути к изучению геометрии, кроме как через изучение его «Начал», на что тот ответил: «В геометрии нет царского пути».

Основное сочинение Е. – «Начала» (*Στοιχεῖα*, также *Στοιχείωσις*). Книги с таким же названием, в которых последовательно излагались все основные факты геометрии и теоретической арифметики, составлялись ранее Гиппократом Хиосским, Леонтом и Февдием из Магнесии. Однако «Начала» Е. вытеснили все эти сочинения из обихода и в течение более чем двух тысячелетий оставались базовым учебником геометрии. Е. включил в него многое из того, что было создано его предшественниками, обработав этот материал и сведя его воедино.

«Начала» состоят из 13 книг. Первая и некоторые другие книги предваряются списком определений. Первой книге предпослан также список геометрических постулатов (*αἰτήματα* – собств. «требования») и общих аксиом (у Е. они названы *κοινὰ ἐννοιαί* – «общие понятия»). Как правило, постулаты задают базовые построения («требуется, чтобы через любые две точки можно было провести прямую»), а аксиомы – общие правила вывода при

оперировании с величинами («если две величины равны третьей, они равны между собой»).

В 1-й книге изучаются свойства треугольников и параллелограммов. Книга 2-я, восходящая к пифагорейцам, посвящена т. н. «геометрической алгебре». В 3-й и 4-й книгах излагается геометрия окружностей, а также вписанных и описанных многоугольников; при работе над этими книгами Е. мог воспользоваться сочинениями Гиппократ Хиосского. В 5-й книге вводится общая теория пропорций, построенная *Евдоксом Книдским*, а в 6-й книге она прилагается к теории подобных фигур. 7–9-й книги посвящены теории чисел; автором 8-й книги, возможно, был *Архим Тарентский*. В этих книгах рассматриваются теоремы о пропорциях и геометрических прогрессиях, вводится метод для нахождения наибольшего общего делителя двух чисел, строятся чётные совершенные числа, доказывается бесконечность множества простых чисел. В 10-й книге строится классификация иррациональностей; возможно, что её автором является *Теэтет Афинский*. 11-й книга содержит основы стереометрии. В 12-й книге с помощью метода исчерпывания доказываются теоремы об объёмах пирамиды и конуса; автором этой книги является *Евдокс*. Наконец, 13-й книга посвящена построению пяти правильных многогранников; считается, что часть построенной была разработана *Теэтетом*.

В дошедших до нас рукописях к этим тринадцати книгам прибавлены ещё две. 14-я книга принадлежит александрийцу *Гипсиклу* (ок. 200 до н.э.), а 15-я книга создана во время жизни *Исидора Милетского*, строителя храма Св. Софии в Константинополе (нач. 6 в. н. э.).

«Начала» в последующей традиции. «Начала» предоставляют общую основу для последующих геометрических трактатов *Архимеда*, *Аполлония из Перги* и других античных авторов; доказанные в них предложения считаются общеизвестными. Комментарии к «Началам» в Античности составляли *Герон*, *Порфирий*, *Папп*, *Прокл*, *Симпликий*. Сохранились комментарий *Прокла* к 1-й книге, а также комментарий *Паппа* к 10-й книге (в арабском переводе).

В создании и развитии науки Нового времени «Начала» также сыграли важную идейную роль. Они оставались образцом математического трактата, строго и систематически излагающего исходные положения той или иной математической науки. На этот образец ориентируются, с сохранением самого названия книги, такие выдающиеся труды, как «*Philosophia naturalis principia mathematica*» *И. Ньютона*, «*Principia mathematica*» *Б. Рассела* и *А. Уайтхеда*, «*Elements de mathematique*» *Н. Бурбаки*.

Из других сочинений Е. сохранилась «*Оптика*» (о прямолинейном распространении света), «*Явления*» (соч. по астрономии и сферической геометрии), «*Данные*» (о том, что необходимо, чтобы задать фигуру), «*О делении фигур*» (только в арабском переводе). Известны по кратким описаниям «*Поризмы*» (об условиях, определяющих кривые), «*Конические сечения*», «*Поверхностные места*» (о свойствах конических сечений), «*Псевдария*» (об ошибках в геометрических доказательствах), «*Начала гармонии*». Дошедшая до нас под именем Е. «*Катоптрика*» (трактат о зеркальных отражениях) представляет собой более позднюю компиляцию, составленную *Теоном Александрийским* (ок. 350 н. э.) на основе исходного трактата Е. Большая часть предложений входящего в Евклидов корпус трак-

тата «Деление канона», посвящённого пифагорейской теории музыки, вероятнее всего, была написана Архимом Тарентским.

Евклид и Древняя Академия. Со времен пифагорейцев и Платона математические науки рассматривались в качестве образца систематического мышления и предварительной ступени для изучения философии. По преданию, над входом в платоновскую Академию была надпись «Да не войдёт сюда не знающий геометрии».

Геометрические чертежи, на которых при проведении вспомогательных линий неявная истина становится очевидной, служат иллюстрацией для учения о припоминании, развитого Платоном в «Меноне» и других диалогах. Предложения геометрии потому и называются теоремами, что для постижения их истины требуется воспринимать чертёж не простым чувственным зрением, но «очами разума»; созерцая фигуру, мы усматриваем общее, ведем рассуждения и делаем заключения сразу для всех фигур одного с ней вида.

В «Тимее» Платона рассматривается учение о четырех элементах, которым соответствуют четыре правильных многогранника (тетраэдр – огонь, октаэдр – воздух, икосаэдр – вода, куб – земля), пятый же многогранник, додекаэдр, достался в удел «фигуре Вселенной». В связи с этим «Начала» могут рассматриваться как развернутое со всеми необходимыми ссылками и связками учение о построении пяти правильных многогранников – т. н. «платоновых тел», завершающееся доказательством того факта, что других правильных тел, кроме этих пяти, не существует.

Геометрия в «Началах» строится как дедуктивная система знаний, в которой все предложения последовательно выводятся одно за другим по цепочке, опирающейся на небольшой набор начальных утверждений, принятых без доказательства. Согласно «Второй Аналитике» Аристотеля, такие начальные утверждения должны быть заданы, т. к. цепочка вывода должна где-то начинаться, чтобы не быть бесконечной (An. Post. 72b19). Е. старается доказывать утверждения общего характера, что тоже соответствует любимому примеру Аристотеля о свойствах равнобедренного треугольника (Ibid. 85b12).

Соч.: *Euclid's Opera Omnia*. Ed. I. L. Heiberg, H. Menge. Vol. 1–8. Lpz., 1883–1916; *Heath T. L.* The thirteen books of Euclid's Elements. Vol. 1–3. Camb., 1925; *Euclide*. Les Éléments. Trad. et comm. B. Vitrac; intr. M. Caveing. Vol. 1–4. P., 1990–2001; *Евклид*. Начала. Пер. и комм. Д. Д. Мордухай-Болтовского при ред. участии И. Н. Веселовского и М. Я. Выгодского. Т. 1–3. М., 1949–1950.

Античные комментарии: *Thomson W.* Pappus' commentary on Euclid's Elements. Camb., 1930 (1968²); *Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum commentarii*. Ed. G. Friedlein. Lpz., 1893 (Hldh., 1967); *Прокл*. Комментарии к первой книге «Начал» Евклида. Введение. Пер. и комм. Ю. А. Шичалина. М., 1994.

Лит.: *Tannery P.* La geometrie grecque. P., 1887; *Itard J.* Lex livres arithmetiques d'Euclide. P., 1961; *Knorr W. R.* The evolution of the Euclidean Elements. Dordr., 1975; *Mueller I.* Philosophy of mathematics and deductive structure in Euclid's «Elements». Camb. (Mass.), 1981; *Steck M.* Bibliographia Euclidean. Die Geisteslinien der Tradition in den Editionen der «Elemente» des Euklid. Hldh., 1981; *Artmann B.* Euclid's «Elements» and its prehistory, – *Apeiron* 24, 1991, p. 1–47; *Bowen A. C.* Euclid's «Sectio canonis» and the History of Pythagoreanism, – Science and Philosophy in Classical Greece. Ed. A. C. Bowen. N. Y., 1991, p. 164–187; *Цейтен Г. Г.* История математики в древности и в средние века. М.; Л., 1938; *Van der Варден Б. Л.* Пробуждающаяся наука. М., 1959; *Выгодский М. Я.* «Начала» Евклида, – *Историко-математические исследования*, вып. 1, 1948, с. 217–295; *Родин А. В.* Математика Евклида в свете философии Платона и Аристотеля. М., 2003.

ЕВКЛИД МЕГАРСКИЙ (*Εὐκλείδης ὁ Μεγαρεύς*) (ок. 435 – после 369 до н. э.), др.-греч. философ, последователь *Сократа*, основатель *Мегарской школы*. По преданию, именно к Е. приехали искать убежища афинские друзья Сократа (в т. ч. и Платон), устрешенные событиями, связанными с его казнью. Взгляды Е., по мнению античных доксографов, сформировались под влиянием не только Сократа, но и Парменида: «Существует только одно благо, лишь называемое разными именами: иногда мудростью, иногда богом, а иногда умом и прочими наименованиями, а противоположное благу он отрицал, заявляя, что его не существует» (D. L. II 106). Вероятно, это было утвердившимся мнением древних, ибо и Цицерон причисляет Е. к элейской традиции в философии (Acad. II 129). Монизм Е. также выражался в признании им одного бытия (Eus. Pr. Ev. XIV 17, 1), одной добродетели (D. L. VII 161). Также Е. не допускал умозаключений по аналогии, к которым систематически прибегали Сократ и Платон: заключения по аналогии опираются или на сходное, или на несходное; если на сходное, то лучше уж обращаться к самому предмету, а если на несходное, то и сама аналогия неуместна (II 107). Как все видные сократики, Е. писал сократические диалоги; по названиям известны: «Ламприй», «Эсхин», «Феникс», «Критон», «Алкивиад» и «О любви».

В историко-философской литературе нач. 20 в., после работ Шлейермахера и Целлера, было принято считать, что у Е. и мегариков было какое-то свое учение об идеях, напоминающее платоновское, и что именно мегарики были теми «друзьями идей», которых критикует Платон в «Софисте» 246b–c, 248a, однако эта гипотеза историками философии более не разрабатывается.

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR I, 377–387 (cap. II A); *Döring K.* Die Megariker, S. 3–14.

Лит.: *Gillespie C. M.* On the Megarians, – *AGPh* 24, 1911, S. 218–241; *Rossetti L.* Recherche sui «Dialoghi Socratici» di Fedone e di Euclide, – *Hermes* 108, 1980, S. 183–198. См. также лит. к ст. *Мегарская школа*.

М. А. СОЛОПОВА

ЕВНАПИЙ (*Εὐνάπιος*) из Сард в Лидии (ок. 349 – после 414 н. э.), историк и «софист» (занимал должность официального преподавателя риторики в Сардах), близкий к *Пергамской школе* неоплатонизма. Учился в Афинах у софиста Проересия (ок. 362–367) и неоплатоника Хрисанфия (после 367). Известен как автор двух произведений: «Всеобщей истории», являющейся продолжением «Истории» Дексиппа и описывающей события с 270 по 404 н. э. (сохранилась во фрагментах в «Лексиконе» Суды, у Зосимы и Константина Багрянородного), и «Жизнеописаний философов и софистов» (*Βίοι φιλοσόφων καὶ σοφιστῶν*), важного источника по истории позднеантичной философии кон. 3 – нач. 5 в.

Историко-философский труд Е., написанный после 396 (вероятно, в самом начале 5 в., – в тексте упомянуто вторжение в Грецию вестготов Алариха, Eun. V. Soph. 45, 10–46, 10 G.), состоит из биографий философов (Плотин, Порфирий, Ямвлих, Элесий, Максим, Приск, Хрисанфий), софистов (Юлиан Каппадокийский, Проересий, Епифаний, Диофант, Гимерий, Либаний, Акакий, Нимфидиан) и врачей (Зенон, Магн, Орибасий, Ионик), скомпонованных по хронологическому принципу; основной стержень книги составляют биографии интеллектуалов, в свое время приближенных ко двору имп. *Юлиана*.

После риторического зачина, в котором Е. высоко оценивает *Ксенофонта* как писателя и историка, а также упоминает *Порфирия* и *Сотиона* как авторов наиболее обстоятельных историко-философских сочинений, Е. делает предварительные замечания о периодизации античной философии и состоянии источников по интересующему его периоду. Он говорит о временах, отличавшихся «изобилием мужей» и выделяет с этой точки зрения периоды: 1) до Платона; 2) после Платона, 3) от правления имп. Клавдия и Нерона до начала правления Севера (ср. 5, 5–7). По-видимому, Е. подразумевает, что следует выделить также и 4) период с начала правления Севера до правления имп. Юлиана, которому он и посвящает свое произведение. По замечанию Е., ему известно очень немного историко-философских сочинений, посвященных философам Нового времени; в частности, никто не написал историю «периода имп. Клавдия и Нерона», представленного именами Плутарха из Херонеи, Диона Хрисостома, Аполлония Тианского, Музония Руфа, Деметрия киника и др., так что об их жизни известно исключительно на основании автобиографических данных из их собственных сочинений. (Примером для Е. является Флавий Филострат, написавший книгу о софистах этого периода.) Е. вынужден использовать («не изменяя в них ничего») скудные письменные источники, а также весьма ненадежную устную традицию.

Первым из новых философов у Е. представлен Плотин, жизни которого он посвящает буквально несколько строк, отсылая к исчерпывающей «Жизни Плотина» Порфирия. Первой содержательной биографией является биография самого Порфирия, затем следует жизнеописание ученика Порфирия Ямвлиха, которого Е. описывает как «божественнейшего» философа и незаурядного теурга. Биографии ученика Ямвлиха Эдесия Каппадокийского, Максима Эфесского, Проересия и Хрисанфия, учителя Е., – философов, составивших т. н. Пергамскую школу неоплатонизма, к которой принадлежал и почитаемый Е. имп. Юлиан, – относятся к важнейшим источникам по философии 4 в. н. э. Каждая из биографий-новелл Е. показывает своего героя прежде всего как живой образец добродетели, которой обладает душа истинного философа, приблизившаяся к божеству. Для Е. как для историка характерно привнесение в исторические труды восходящих к философии Ямвлиха неоплатонических концепций о «божественных мужах» и их роли в организации космоса посредством теургии. Как ученик неоплатоников Е. придает особое значение описанию чудес, для него чудеса и предсказания – это высший критерий достоверности описываемых фактов, свидетельство несомненной «божественности» его героев.

Соч.: *Eunapii Vitae sophistarum. Rec. J. Giangrande. R., 1956; Philostratus Flavius and Eunapius. The lives of the sophists. With an engl. Transl. by W. C. Wright. Camb. (Mass.); L., 1968 (LCL); Евнапий. Жизни философов и софистов. Пер. с греч. Е. В. Дарк и М. Л. Хорькова, комм. и послесловие М. Л. Хорькова, – Римские историки IV века. М., 1997. Фрагменты «Истории»: Eunapius. Excerpta ex historia, fragmenta e Suida, – Historiarum quae supersunt Dexippi, Eunapii, Petri Patricii, Prisci, Malchi, Menandri. Bonn, 1829; Blockley R. C. The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Vol. 1–2. Liverpool, 1981–1983.*

Лит.: *Nenci G. Eunapio, Vitae Sophist II 2, 6–8 e la periodizzazione della φιλόσοφος ιστορία, – ASNP 3, 1973, p. 95–102; Avotins I. et M. M. Index in Eunapii Vitae sophistarum. Hldh., 1983; Banchich Th. M. The date of Eunapius' Vitae sophistarum, – GRBS 25, 1984, p. 183–192; Goulet R. Histoire et mystère. Les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive, – ENTRETIENS 34. La Biographie antique. Vandv.; Gen., 1988, p. 217–265; Penella R. J. Greek*

Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D.: Studies in Eunapius of Sardis. Leeds, 1990; *Goulet R.* Eunape de Sardes, – DPhA III, 2000, p. 310–324.

М. А. СОЛОПОВА

ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ (*Εὐσέβιος ὁ Καισαρεύς*) (ок. 265, Кесария, Палестина – ок. 340 н. э.), христианский богослов, основатель церковной историографии, автор «Приготовления к Евангелию», ценного доксографического источника по античной философии; поклонник *Оригена*, сторонник умеренного субординационизма в тринитарных спорах. Был в числе лиц, наиболее приближенных к имп. Константину.

Е. – автор обширного корпуса сочинений, в т. ч. трудов церковно-исторических: «Хроника», «Церковная история», «О церковном богословии», «История палестинских мучеников», «Жизнь Константина»; апологетических: «Приготовление к Евангелию», «Доказательства в пользу Евангелия»; полемических: «Против Гиерокла», «Против Маркелла», экзегетических: комментарии на Песнь песней, Псалмы и мн. др.

1) «Церковная история» Е., первое сочинение подобного рода (*Hist. Eccl.* I 1, 5), – ценнейший источник по истории первых веков христианства, труд, ставший основополагающим для развития церковной историографии и церковно-политической идеологии; в нем Е. сформулировал ставшую ведущей для Византии концепцию «христианской державы». По Е., события раннехристианского периода являются подготовлением эпохи Константина, создателя христианской империи, призванной обратить ко Христу все человечество.

2) «Приготовление к Евангелию» (*Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή*) в 15 кн. – богословское сочинение Е., содержащее концепцию духовного развития человечества дохристианского периода как подготовки к принятию евангельской истины. В нем Е. основательно опровергает языческий политеизм и богословие, обильно цитируя источники (по истории греческих и восточных культов, по истории философии), в результате его сочинение оказывается примерно на три четверти состоящим из цитат. «Приготовление к Евангелию» – уникальный источник для реконструкции целой серии ныне утраченных произведений античных авторов. Среди них, в частности: *Арий Дидим*, «О мнениях Платона» (Pг. Ev. XI 23, 3–6) и «Эпитоме» (XV 15, 1–8; 18, 1–20, 7); *Аристокбул*, «Толкование Закона» (VII 14, 1; VIII 10, 1–17; IX 6, 6–8 etc.); *Аристокл из Мессены*, «О философии» (XI 3, 1–9; XIV 17, 1–9; XV 2, 1–15 и др.); *Атттик*, «Против пытающихся объяснить платоновское учение через аристотелевское» (XI 2, 1–5; XV 4, 1–9, 14; 12, 1–13, 5); *Диогениан*, сочинение против учения о судьбе Хрисиппа (IV 3, 1–13; VI 8, 1–38); *Лонгин*, «Опровержение учения стоиков о душе» (XV 21, 1–3); *Нумений*, «О благе» (XI 10, 1–13; 18, 1–10. 14–21. 22–24; 22, 1–10; XV 17, 1–8 и др.) и «О расхождении академиков с Платоном» (XIV 5, 1–9, 3); *Плотин*, фрагмент трактата «О бессмертии души», *Enn.* IV 7, 1–8^{1–5} (XV 22, 1–67; XV 10, 1–9); *Порфирий*, «Об изваяниях» (III 7, 1–4; 9, 1–5; 11, 1–13, 3), «О душе, против Бэота» (XI 28, 1–16; XIV 10, 3; XV 11, 1–4; 16, 1–2), «Письмо к Анебону» (III 4, 1–2; V 10, 1–11; XIV 10, 1–2), «О философии из оракулов» (III 14, 4–8; IV 7, 1–9, 7; 23, 1–7; V 7, 1–5; 8, 1–12; 9, 1–9 etc.); *Эномай из Гадары*, «Обличение обманщиков» (V 19, 1–36, 4; VI 7, 1–42) и мн. др. Очевидно, в большинстве случаев Е. пользовался первоисточниками, отчего его доксографические данные трудно переоценить.

3) «Против Гиерокла» направлено против сочинения Гиерокла Соссиана «Филалет», автор которого (высокопоставленный чиновник при имп. Диоклетиане: в 303 – правитель Вифинии, в 310–311 – префект Египта) проводит сопоставление (использован риторический термин – *σύγκρισις*) Аполлония Тианского, изображенного Флавием Филостратом, и Иисуса Христа и доказывает, что Аполлоний как чудотворец превосходит провинциального чудотворца Иисуса, о божественности которого по-своему благочестивый Гиерокл не может допустить и мысли. Идейным образцом для Е. послужило сочинение Оригена «Против “Истинного учения” Цельса», о котором упоминает он сам (С. Hier. 369, 13–15 Kayser). Кроме того, известно, что Е. написал опровержение в 25 кн. на сочинение Порфирия «Против христиан», однако оно полностью утрачено.

Соч.: *Eusebius*. Praeparatio evangelica. Ed. K. Mras, rev. E. Des Places, – Eusebius Werke. Bd. 8. B., 1982–1983 (GCS). *Eusèbe de Césarée*. La Préparation Évangélique. Ed. par E. Des Places. T. 1–9. P., 1974–1991 (SC); Contra Hieroclem. Ed. C. L. Kayser, – Flavii Philostrati opera. Vol. 1. Lpz., 1870 (repr. Hldh., 1964), p. 369–413; *Eusèbe de Césarée*. Contre Hierocles. Ed. E. Des Places. P., 1986 (SC); Histoire ecclésiastique, 3 vols. (SC). P., 1967. Рус. пер.: *Евсевий Кесарийский*. Сочинения. Т. 1–2. М., 1849–1858; Церковная история. М., 1993; Жизнь блаженного василевса Константина. М., 1998.

Лит.: *Henry P.* Recherches sur la «Préparation Évangélique» d’Eusèbe et l’édition perdue des oeuvres de Plotin publiée par Eustochius. P., 1935; *Wallace-Hadrill D.* S. Eusebius of Caesarea. L., 1960; *Dempf A.* Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius. Münch., 1962; *Moreau J.* Eusebius von Caesarea, – RAC VI, 1966, col. 1052–1088; *Chesnut G. F.* (Jr.). Fate, fortune, free will and nature in Eusebius of Caesarea, – *ChurchHist* 42, 1973, p. 165–182; *Ricken F.* Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios and Athanasios, – *Th&Ph* 53, 1978, p. 321–352; *Coman J.* Utilisation des «Stromates» de Clément d’Alexandrie par Eusèbe de Césarée dans la Préparation Évangélique, – Paschke F. (éd.). Überlieferungs-geschichtliche Untersuchungen. B., 1981; *Kertsch M.* Traditionelle Rhetorik und Philosophie in Eusebius’ Antirhetikos gegen Hierokles, – *VChr* 34, 1980, p. 145–171; *Des Places E.* Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et Écriture sainte. P., 1982; *Smith M.* A hidden use of Porphyry’s History of philosophy in Eusebius’s Praeparatio evangelica, – *JThS* 39, 1988, p. 494–504; *Hägg Th.* Hierocles the lover of truth and Eusebius the sophist, – *SymbO* 57, 1992, p. 138–150; *Carriker A. J.* Some uses of Aristocles and Numenius in Eusebius’ «Praeparatio Evangelica», – *JThS* 47, 1996, p. 543–549; *Goulet R.* Eusèbe de Césarée, – DPhA III, 2000, p. 358–367; *Carriker A. J.* The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden, 2003; *Розанов Н. П.* Евсевий Памфил, епископ Кесарии Палестинской. М., 1889; *Аверинцев С. С.* Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья, – Античность и Византия. М., 1975, с. 266–285; *Брагинская Н. В.* Эон в «Похвальном слове Константину» Евсевия Кесарийского, – Там же, с. 286–306; *Вдовиченко А. В.* Евсевий Кесарийский против Гиерокла, – Раннехристианские апологеты II–IV вв.: Переводы и исследования. М., 2000.

М. А. СОЛОПОВА

ЕВТОКИЙ (Εὐτόκιος) **Александрийский** (1-я пол. 6 в. н. э.), греческий математик, ученик архитектора Исидора Милетского, автор комментариев к сочинениям Архимеда «О сфере и цилиндре» (*Περὶ σφαίρας καὶ κυλίνδρου*), «Измерение круга» (*Κύκλου μέτρησις*), «О центре тяжести плоских фигур» (*Περὶ ἐπιπέδων ἰσορροπιῶν*) и комментария к первым четырем книгам «Конических сечений» (*Κωνικά*) Аполлония из Перги, посвященный Анфимию из Тралл, выдающемуся математику и архитектору (ум. ок. 534). Комментарий содержит ценные сведения по истории математики. Изданы Гайбергом вместе с текстами Архимеда (3, 1–370) и Аполлония (2, 168–353).

Лит.: *Waerden B. L. van der*. *Erwachende Wissenschaft*. Basel; Stutt., 1956, S. 15, 77, 224, 230, 249, 263, 314, 370; *Knorr W. R.* *Textual studies in Ancient and Medieval Geometry*. Boston, 1989, p. 77–245; 513–534; *Goulet R.* *Eutocius d'Alexandrie*, – DPhA III, 2000, p. 392–396.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ЕДИНОЕ (ἕν), одно из фундаментальных понятий классической греческой философии. Единое мыслится в качестве начала неделимости, единства и целостности как реально сущего (вещи, души, сознания), так и идеального бытия (закон, число). В математике единое (единица) служит началом и мерой числа, которое, по определению *Евклида*, есть «множество, составленное из единиц» («Начала», 7, опр. 2); в геометрии, астрономии, музыке единица – мера величины (длины, площади, скорости, долготы звука и т. п.), однородная с измеряемой величиной. Для философии понятие единого так же важно, как и понятие бытия; в зависимости от того, какое из этих понятий признается верховным началом, можно говорить о двух типах метафизики – метафизике единого (генеологии) или метафизике бытия (онтологии). К представителям генеологии следует отнести *Парменида*, *Платона*, неоплатоников, к представителям онтологии в этом специальном смысле – *Аристотеля* и перипатетиков.

Начало обсуждению понятия единства и единого в античной философии положили пифагорейцы и элеаты. У пифагорейцев понятие единого, монады, служит началом числа, а число есть условие возможности всякого знания. У элеатов понятие единого и сущего употребляются как синонимы. Согласно Пармениду, бытие едино, а множественность есть небытие (мир мнения). Если у Парменида единое выступает как главный предикат бытия, то уже *Зенон Элейский* мыслит его, скорее, как субъект, как сущность, сближаясь в этом отношении с пифагорейцами, которые мыслили единое как сущность, вследствие чего и число у них составляло сущность всех вещей (*Arist. Met. I, 5*).

Отправляясь от пифагорейцев и элеатов, Платон тоже рассматривает единое как сущность: «Что единое есть сущность, а не что-то другое, что обозначается как единое, это Платон утверждал подобно пифагорейцам» (*Met. I, 6*). Однако при этом Платон вскрывает трудности, связанные с понятием единого и вносит существенные изменения в его толкование элеатами. В диалоге «*Парменид*» он показывает, что единому невозможно приписать никакого предиката, ибо всякое высказывание о едином делает его многим. Утверждая, что «единое существует», мы приписываем ему предикат бытия и, следовательно, мыслим «два» – единое и бытие, а двоица, как учили еще пифагорейцы, есть начало множественности. «Единое, раздробленное бытием, представляет собой огромное и беспредельное множество» (*Parm. 44e*). Переход от единого к бытию (т. е. к «двум») есть принцип порождения числа и устранения единого как единого. Отсюда Платон делает вывод: раз «существующее единое» – уже не едино, значит, единое не есть бытие, оно сверхбытийно. В качестве такового оно не может быть и предметом мысли, ибо мысль о едином – это уже «два»; следовательно, единое непостижимо для мышления, предметом же последнего может быть только сущее (бытие).

Критикуя платоновскую онтологизацию идей, Аристотель отвергает онтологический статус единого, не признавая его сущностью. Ни единое,

ни бытие не имеют, по Аристотелю, самостоятельного существования помимо единичных вещей. Если бы единое существовало как само по себе единое, то не могло бы существовать ничего иного помимо него (Met. III, 4). В первичном смысле единичными называются вещи, сущность которых одна и не допускает деления. Напр., «если что-то не допускает деления как человек, то оно один человек; если же не допускает деления как живое существо, то оно одно живое существо; а если – как величина, то оно одна величина» (V, 6). Отсюда четыре основных значения единого: непрерывное (*συνεχές*), целое (*ἅλον*), общее (*καθόλου*) и единичное (*καθ' ἑκάστων*). Два первых – непрерывное и целое – связаны с единством движения, два последующих – с единством мысли; и общее и единичное едины потому, что едино их определение: единичное неделимо по числу, а общее – по виду. Во всех областях сущего единое, по Аристотелю, служит первой мерой для каждого рода, а главным образом для количества. «Мера есть то, чем познается количество, а количество... познается или через единое, или через число, а всякое число – через единое... а потому единое есть начало числа как такового» (X, 1). Единое, таким образом, не есть сущность, но в то же время оно не может быть и родовым понятием: «ни единое, ни сущее не могут быть родом для вещей» (III, 3), ибо если бы единое и сущее были родом, то видовые отличия не были бы ни единым, ни сущим, а это не так. Не будучи родами, единое и бытие – наиболее общие из всех предикатов: они присутствуют во всех категориях, но ничего не прибавляют к их содержанию. В этом – принципиальное сходство этих высших понятий. «Единое некоторым образом означает то же самое, что и сущее, это ясно из того, что оно сопутствует категориям в стольких же значениях, что и сущее, и не подчинено ни одной из них...» (X, 2)

Размышляя в духе платоновской ноологии, Плотин мыслит единое как верховное начало сущего, трансцендентное ему, как *τὸ ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* («то, что по ту сторону бытия»). «Выше сущего стоит Первоединое... второе место после него занимает сущее и ум, а третье – душа» (Enn. V 1, 10). Вслед за Платоном Плотин понимает единое как самостоятельное начало, субстанцию, а не предикат, как абсолютно простое, неделимое начало. Оно не имманентно тому, что из него происходит; его не следует называть ни умом, как это делает Аристотель (имеется в виду «вечный двигатель»), потому что ум предполагает множественность, ни даже благом, если под благом разуметь то, что входит в состав сущего, – разве что понимать благо как трансцендентное бытию. Единое, по Плотину, ни в чем не нуждается и ни к чему не стремится, оно выше ума и знания, а потому неизреченно и непостижимо. Ум есть первый акт или первая энергия Единого и происходит из его преизобильной полноты путем эманации, подобно тому как свет истекает из солнца. Только благодаря тому, что сущее причастно Единому, оно составляет нечто целое, универсум. Ум как ближайшее к Единому бытие тождественно с ним по единству, но отличается от него по множеству: Плотин называет ум «всеединством» (*ἐν πάντα* – единое-все), поскольку он содержит в себе целокупность сущего.

В результате, перед Плотиним (как и перед неоплатонизмом в целом), встает задача объяснить, каким образом из абсолютно Единого может происходить отличное от него и противоположное ему множество. Сложность здесь как в том, что Единое мыслится порождающим нечто противополож-

ное себе, так и в том, что, лишённое каких-либо определений, Единое не может быть иным ни для чего, в т. ч. для следствий, происходящих из него (ср. Plat. Parm. 139e). По убеждению неоплатоников, никакая вещь не может быть не единой, т. к. утрата единства означает также и утрату бытия. Следовательно, происходя из Единого и делаясь иными по отношению к нему, вещи должны одновременно оставаться в Первоначале.

Плотин приходит к выводу, что Единое должно быть не только трансцендентным, но и имманентным началом (ср.: Enn. III 9, 4, 1: «Почему из Единого – многое? Потому что Единое повсюду»). Оно порождает бесконечное многообразие существующего тем, что присутствует везде: «Нет того, в чем его не было бы. Оно наполняет все... Не следует искать ничего вне его, но внутри него все следующее за ним. Все внешнее есть оно само – всеобщий охват и мера» (III 9, 4, 6; VI 8, 18, 1). Впрочем, если бы Единое было только повсюду, оно стало бы всем, и это нарушило бы его абсолютную простоту и трансцендентность, поэтому оно также «нигде», и все происходящее от него – ему иное. Т. обр., Единое – «везде и нигде» (VI 8, 16, 1), подобно центру круга, присутствующему одновременно и в каждой точке окружности, и ни в одной из них.

Еще один способ решить проблему происхождения множества из Единого – приписать Единому бесконечность (*ἀπειρία*): «Можно, пожалуй, называть его бесконечным (*ἄπειρον*), но... не в смысле величины или массы, а в смысле необъятности его силы» (VI 9, 6). Производя из себя Ум, Душу и телесный космос, Единое никак не меняется, поэтому процесс эманации его порождений оказывается вечным. Отсюда Плотин делает вывод о бесконечной порождающей силе (*δύναμις*) Единого, полагая, что эта сила дает начало материи – принципу множества, проявляющемуся как в сфере умопостигаемого бытия (в виде многообразия *идей*), так и в чувственно воспринимаемом космосе (в виде непрекращающейся изменчивости тел и их бесконечной делимости на все новые и новые части) (II 4, 15, 17–20). Впоследствии эта идея получила свое развитие у *Сириана* и *Прокла*, которые превратили беспредельную силу Единого в самостоятельную ипостась (*αὐτοἰπέριον*, «само по себе беспредельное») и признали ее вместе с «самим по себе пределом» (*αὐτόπερας*) – одним из первых порождений Единого.

Автор анонимного комментария к «Пармениду», приписываемого *Порфирию*, разрабатывает несколько иное учение о Едином, избегая абсолютизации ипостасей и подчеркивая их взаимную проницаемость. Так, Единое, по его убеждению, не может отличаться от своего первого порождения, Ума, поскольку любое отличие подразумевает определенные ограничения, а ограничения могут быть применимы только к следствиям Единого, а не к нему самому. Однако и тождественным Уму Единое, в качестве его причины, быть не может. В результате оно оказывается различным единством двух начал: сверхсущей «идеи бытия», которая сама еще не является бытием, и Ума на стадии пребывания (*μονή*), когда его мыслящий аспект еще не отличается от мыслимого (In Parm. 13, 34–14, 5). Такое учение о Первоначале подверглось резкой критике со стороны последующих неоплатоников (*Ямвлих*, *Прокл*, *Дамаский*), поскольку, по их мнению, оно уничтожало трансцендентность и абсолютную непостижимость Единого.

Ямвлих предложил собственную теорию Первоначала, в которой трансцендентность Единого была доведена до такой степени, что вместо одно-

го Единого у Ямвлиха оказывалось как бы два: одно – «совершенно не-сказанное» и не определяемое ни в качестве причины чего бы то ни было, ни в качестве противоположного множеству единства, и другое – именуемое Единым в собственном смысле, начало и причина Ума и предмет его созерцания (ар. Damasc. De princ. I, 86, 3–87, 24).

Свое логическое продолжение и завершение неоплатоническое учение о Едином находит у Прокла. В «Началах теологии» и «Комментарии к «Пармениду»» он в предельно сжатом виде обосновывает необходимость того, чтобы Первоначало всего сущего было абсолютным единством. В самом деле, Первоначало может быть: 1) либо чистым множеством, совершенно лишенным единства; 2) либо множеством, причастным единству; 3) либо единством, имплицитно содержащим в себе множество; 4) либо чистым единством, совершенно непричастным множеству. Первые два варианта не подходят, ибо «всякое множество каким-то образом причастно единому» (Inst. th. 1), а третий – поскольку единство, содержащее в себе множество, является неким целым, а входящее в него множество – частями или элементами этого целого; но чтобы элементы множества могли объединиться и стать чем-то одним, они должны приобщиться к некоей заранее существующей единой и неделимой идее – «целому до частей» (Inst. th. 67), т. е. к Единому как таковому. Поэтому остается последний, четвертый, вариант: первоначалом всего может быть только абсолютное единство, лишенное какой бы то ни было множественности и не являющееся чем-то еще помимо единого. Такое Единое не противоположно множеству – иначе Единое и многое были бы равноправными началами, что предполагало бы возможность существования множества, совершенно независимого от единства. Но поскольку это невозможно и поскольку множество – после Единого, то у него самого нет противоположности, т. е. в строгом смысле помимо него ничего не существует. Проблему существования иного по отношению к Единому мира Прокл решает при помощи понятий возможного и действительного: Единое есть действительность (*ἐνέργεια*) всего того, чем его следствия являются в возможности. Как сущее в действительности, оно способно привести к осуществлению также и иное себе, оформив его в соответствии с тем, чем само является в первую очередь, т. е. сообщив иному единство. Это означает, что в своей действительности (= действии) Единое содержит возможность существования внешних по отношению к себе следствий (Inst. th. 78).

Единое является не только источником исхождения всего сущего, но и целью всеобщего возвращения, и в этом смысле оказывается тождественным Благу (*τὸ ἀγαθόν*). Прокл доказывает это следующим образом: для всякой вещи благом является то, что сохраняет ее сущность, но именно благодаря единству сущность каждой вещи сохраняется от распада и рассеяния, следовательно, благо и единое тождественны, точнее, представляют собой два разных имени одного и того же первоначала (Inst. th. 13; Th. Pl. II, 38, 2–12). Бытие любой вещи обеспечивается причастностью к единому, значит, Единое само по себе выходит за пределы всякой сущности и бытия (*ὑπερῶσιον*). Действительно, поскольку быть единым и просто быть – не одно и то же, то бытие и Единое должны или оба являться первоначалами, что невозможно, так как первоначало – одно, или одно из них должно быть раньше другого. Но бытие не может быть раньше Единого, так как

нуждается в единстве, чтобы быть, первоначало же не должно нуждаться ни в чем, следовательно, Единое должно быть раньше и выше бытия (Inst. th. 115). Единое находится также и за пределами всех умных существ, поскольку мыслящий самого себя и действующий относительно самого себя ум не един, а множественен; но всякое множество вторично по отношению к единству, следовательно, Единое – раньше ума (Inst. th. 20; Th. Pl. II, 36, 17–25). А раз Единое превышает и ум, и умозрение, то оно совершенно непознаваемо и неизменимо (*παντελῶς ἄγνωστον, ἄφραστον, ἄρρητος* – Th. Pl. III, 29, 12), так что говорить о нем можно либо путем отрицания любых определений (как в 1-й гипотезе платоновского «Парменида»), либо путем аналогий (сравнение Единого с солнцем в «Государстве»). Называя первоначало Благом, мы всего лишь говорим о нем как о цели всеобщего возвращения, а называя его Единым, противопоставляем его множественности происходящего из него сущего. Но поскольку в строгом смысле оно не противоположно чему бы то ни было, то чтобы подняться к нему, нужно выйти за пределы всякой противоположности и превзойти любое утверждение и отрицание.

Лит.: *Wyller E. A.* Platons «Parmenides» in seinem Zusammenhang mit «Symposion» und «Politeia». Interpretationen der Platonischen Henologie. Oslo, 1960; *Elders L.* Aristotle's Theory of the One. Assen, 1961; *Hager F. P.* Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Principis in der Griechischen Philosophie. Bern, 1970; *Hadot P.* Eine (das), Einheit [I] – HWPh, Bd. 2, 1974, S. 361–367; *Wyller E. A.* Henologie, – Ibid., Bd. 3, 1972, S. 1059–1060; *Rist J. M.* The Neoplatonic One and Plato's «Parmenides», – *TAPA* 93, 1963, p. 389–401; *Idem.* The One of Plotinus and the God of Aristotle, – *RMet* 27, 1973, p. 75–87; *Trouillard J.* L'Un et l'âme. P., 1972; *Beierwaltes W.* Denken des Einen. Fr./M., 1985; *Bussanich J.* The One and its Relation to Intellect in Plotinus. A preliminary Study. Leiden, 1988; *Dillon J.* Porphyry's Doctrine of the One, – *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ* / Chercheurs de sagesse. Hommage à Jean Pépin. Publ. sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, et al. P., 1992, p. 356–366; *Halfwassen J.* Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin. Stuttg., 1992 (Münch.; Lpz., 2006²); *Meijer P. A.* Proclus' Introduction of the One in his «Theologia Platonica»: Some Unorthodox Views on the Nature of the One, – *AncPhil* 23, 2, 2003, p. 395–415; *Месяц С. В.* Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в., – *Космос и Душа*, 2005, с. 823–858.

П. П. ГАЙДЕНКО

3

«ЗАКОНЫ» (*Νόμοι ἢ περὶ νομοθεσίας*, подзаголовок: «О законодательстве»), последнее большое сочинение Платона (примыкающее к «3.» «Послезаконие», возможно, не принадлежит Платону). «3.» остались после смерти Платона в виде черновика на восковых табличках и были изданы его учеником *Филиппом Опунтским*, который, очевидно, редактировал текст, хотя мы и не знаем, как далеко шло его вмешательство. В 1-й кн. «3.» упоминается покорение Сиракузами Локров, происшедшее не ранее 356 до н. э. Т. обр., Платон, вероятно, работал над «3.» около десяти последних лет своей жизни (ум. в 347).

«3.» представляют собой второй созданный Платоном план радикального преобразования греческого государства-полиса. В отличие от государственного строя «Государства», который Платон считает идеальным,

государство «З.», второе по достоинству, представляет собой реально осуществимое приближение к идеалу (Nom. 739a–e). В «З.» Платон чувствует себя вынужденным отказаться от передачи всей власти правителям-философам, от отмены собственности и введения общности жен для обоих высших категорий граждан – философов и воинов-стражей. Вместо благожелательного отеческого произвола философов в «Государстве» Платон подробно разрабатывает стабильные законы (многие из них обнаруживают близость с подлинными законами реальных полисов), которыми должны руководствоваться выбранные на определенный срок должностные лица.

Проект Платона предусматривает известное равновесие ветвей власти. Все граждане в «З.» – землевладельцы, обрабатывающие свои участки силами рабов. Число земельных участков, каждый из которых принадлежит одной семье, стабильно: 5040; отчуждение земли и дробление участка не допускается: лишние сыновья-наследники вынуждены будут отправляться в колонии. Ремеслом и торговлей могут заниматься только неграждане – постоянно живущие в городе или приезжие иноземцы. Платон придает первостепенное значение воспитанию детей и юношества, которое строго контролируется государством, как и вся духовная жизнь. Вводится цензура для поэтических произведений, танцы и музыкальные мелодии должны контролироваться властями и быть стабильны. Не допускаются отклонения от традиционных образцов в скульптуре. Заграничные поездки граждан строго ограничиваются, чтобы не допускать вредных влияний извне. Особое внимание уделяется борьбе с атеизмом: для безбожников предусматривается длительное одиночное заключение и смертная казнь для тех, кто не раскается.

Платон условно называет проектируемый полис Магнесией и помещает его на центральном Крите, но все содержание «З.» связано с Критом скорее формально. «Законы» построены как диалог безымянного афинянина, критянина Клиния и спартанца Мегилла, беседующих по дороге из Кносса к гроту Зевса, однако роль двух последних сведена к минимуму, и афинянин почти единолично излагает взгляды Платона.

Построение «З.» во многом непоследовательно, имеются длинные экскурсы, слабо связанные с основной аргументацией: вред и польза от употребления вина (638d–674c), экскурсии в искусственно сконструированную историю дорийцев, афинян и персов (682e–701d).

Поездки Платона в Сицилию с целью реформирования государственного строя Сиракуз, участие членов Платоновской Академии в политических преобразованиях в ряде греческих полисов говорит за то, что Платон и свой план в «З.» рассматривал как руководство к действию и верил в его осуществимость. Более того, план создания «ночного совета», излагаемый в конце «З.» (XII, 961a–969d), – самопополняющейся коллегии с широкими и нечетко ограниченными полномочиями, с неизбежной тенденцией к их расширению – заставляет предполагать, что Платон надеялся, что в случае осуществления проекта «З.» начнется постепенная эволюция в сторону правления философов, составляющих «ночной совет», т. е. в сторону идеалов, изложенных Платоном в «Государстве». Стилистические особенности сближают «З.» с другими поздними произведениями Платона и свидетельствуют о некотором потускнении дара Платона как мастера слова.

Рус. пер.: В. Оболенского (1827), Г. Янчевецкого (1898), А. Н. Егунова (1922, 1971).

Текст и пер.: *Platon. Oeuvres complètes. T. XI–XII: Les Lois, par E. Des Places et A. Diès. P., 1951–1956; England E. B. The «Laws» of Plato, introd., text and notes. Vol. 1–2. Manchester, 1921 (repr. N. Y., 1976); Taylor A. E. (introd. and tr.). The «Laws» of Plato. L., 1934; Pangle T. L. The «Laws» of Plato, transl. with notes and an interpretative essay. Chic., L., 1980.*

Лит.: *Ritter J. Platons «Gesetze», Kommentar zum griechischen Text. Lpz., 1896; Goergemanns H. Beitrage zur Interpretation von Platons Nomoi. Münch., 1965; Hentschke A. B. Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles. Die Stellung der «Nomoi» im platonischen Gesamtwerk und die politische Philosophie des Aristoteles. Fr./M., 1971; Morrow G. R. Plato's Cretan City. A historical interpretation of the Laws. Princ., 1960; Piérart M. Platon et la Cité grecque. Théorie et réalité dans la constitution des «Lois». Brux., 1974; Stalley R. F. An introduction to Plato's Laws. Oxf., 1983; Vanhoutte M. La philosophie politique de Platon dans les Lois. Louvain, 1954; Hentschke A. Politik und Philosophie bei Platon und Aristoteles. Die Stellung der «Nomoi» im platonischen Gesamtwerk und die politische Theorie des Aristoteles. Fr./M., 1971; Morrow G. R. Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the «Laws». Princ., 1993; Balaudé J.-F. (ed.). D'une cité possible. Sur les Lois de Platon. P., 1995; Plato's «Laws» and its historical Significance, Selected Papers of the I International Congress on Ancient thought. Ed. F. Lisi. S. Aug., 1998; Proceedings of the VIth Symposium Platonicum (The Laws). Ed. L. Brisson, S. Scolnicov. S. Aug., 2003.*

Библ.: *Saunders T. J. Bibliography on Plato's Laws, 1920–1970, with additional through May 1976. N. Y., 1976.*

А. И. ЗАЙЦЕВ

ЗЕНОН ИЗ КИТИЯ (*Zήνων ὁ Κιτιεύς*) (334/3–262/1 до н. э.), основатель стоической школы, родоначальник *стоицизма*.

Жизнь. Родился в г. Китий на Кипре, где издавна была колония выходцев из Финикии (D. L. VII 1; 3; 6; 15; 25; 30; «пуниец» – Cic. De fin. IV 56). Из имеющихся сведений о продолжительности жизни З. – 98 лет (D. L. VII 28; Luc. Macrob. 19) и 72 года (D. L. VII 28, по датировке *Персея*) – в настоящее время более надежной считается вторая версия. Смерть З. источники относят к архонтству Арренида (D. L. VII 10; Philod. De philo. col. IV), которое принято датировать 262/1 до н. э., соответственно, датой рождения З. принимается 334/3.

Поначалу З. занимался торговлей, как и его отец Мнасей, и уже в Китии пристрастился к чтению сократической литературы (D. L. VII 31, ср. 5). В Афины З. приехал, по датировке *Персея*, в 22 года, т. е. в 312/1, – возможно, по торговым делам («с грузом пурпура», VII 2; ср. VII 4–5). Не имея четкого плана занятий, З. оказался в кругу слушателей киника *Кратета* (VI 105; VII 2 сл.). Влиянием Кратета отмечены первые философские сочинения З., прежде всего «Государство»; о своем первом учителе З. написал воспоминания по образцу Ксенофоновых воспоминаний о Сократе. Нет ясности относительно того, у кого и сколько затем учился З. По традиционной версии (Ibid. VII 2; 25, ср. Cic. De fin. IV 3; Eus. Pr. Ev. XIV 5, 11), он занимался по 10 лет с мегариком *Стильпоном* и академиками *Ксенократом* и *Полемоном*. Занятия с Ксенократом (ум. 314/3) оказываются невозможны, если принять хронологию *Персея* (однако альтернативная хронология, согласно которой З. родился ок. 360, – принимаемая, в частности, Грилли, – допускает занятия с Ксенократом), и в 10 лет, скорее всего, входили параллельные занятия со Стильпоном и Полемоном. Кроме того, Зенон изучал диалектику у мегариков Филона Диалектика и *Диодора Крона* (D. L. VII 16; 25).

Вероятно, ок. 300 З. начал преподавать в т. н. Расписной Стое (*Στόα Ποικίλη*), и его слушатели стали называться «стоиками» (см. *Стойа*).

В Афинах З. имел репутацию человека добродетельной, строгой и умеренной жизни, пользовался уважением и широкой известностью. Сыграла роль и его дружба с македонским царем Антигоном II, чье мнение афиняне должны были учитывать. После смерти город почтил философа золотым венком и гробницей в некрополе Керамика (фр. 7–8), между тем З. до конца своих дней оставался гражданином родного Кития. По традиционной версии, сообщаемой Диогеном Лаэртием (VII 28–29), З. ушел из жизни по своей воле, задержав дыхание.

Сочинения. Известны 25 названий: 19 по списку у Диогена Лаэртия (VII 4 = SVF I 41) и еще 6 по иным источникам. 1) Логика. «Логика» [«О разуме»] (*Περὶ λόγου*), «О знаках», «О словесных выражениях» (*Περὶ λέξεων*), «Решения», «Опровержения» в 2-х кн. 2) Физика. «О мироздании» (*Περὶ τοῦ ὄλου*), «О сущности», «О природе», «На “Теогонию” Гесиода», «О влечении, или О природе человека» (возможно, два отдельных соч.), «О зрении». 3) Этика. «Государство», «Этические воспоминания о Кратете», «О жизни согласно природе», «О страстях», «О надлежащем», «О законе», «Об эллинском воспитании». 4) Прочее. «Общие вопросы», «Пифагорейские вопросы», «Гомеровские вопросы» в 5 кн., «О чтении поэзии», «Искусство», «Беседы» (*Διατριβαί*), «Полезные изречения» (*Χρεῖαι*). Хронология почти не поддается уточнению. Можно предполагать, что «Государство», «Воспоминания о Кратете» и, вероятно, «Беседы» были самыми ранними соч., близкими по содержанию и отмеченными сильным киническим влиянием. В собрании фон Арнима (SVF I) представлено более 300 текстов, содержащих цитаты из соч. З. или изложение его мнений; наиболее важны свидетельства Диогена Лаэртия, Цицерона, Плутарха, Стобея.

Учение. З. достаточно подробно разработал доктрину *стоицизма* во всех ее принципиальных пунктах (кроме, возможно, учения о категориях). В учении З. сочетались несколько линий влияния: академическая (деление философии), мегарская (логика), ионийская (Гераклит – огненный логос, космические циклы), аристотелевская (теория познания, понятие о бескачественном субстрате), кинико-сократическая (автаркия благо-добродетели). На базе этих элементов З. создал целостную доктрину и разработал для нее оригинальную терминологию.

Деление философии на три части – логику, физику и этику – З., скорее всего, заимствовал у академиков (Сис. De fin. IV 3–4). Предложенный им порядок изложения дисциплин от логики к этике (D. L. VII 40 = SVF I 46) в целом остался общешкольной догмой, хотя впоследствии уточнялся Клеанфом и Хрисиппом, менявшими местами этику и физику.

Логика. З. разработал основы стоической теории познания: учение о видах представлений, о критерии и механизме познания, введя в оборот технические термины «постигающее представление» (*φαντασία καταληπτική*), «согласие» (*συγκατάθεσις*) и «постижение» (*κατάληψις*). Начинаясь с чувственного восприятия, познание методически и стадийно восходит к прочному знанию (SVF I 52 сл.; 72), которое З. определял как устойчивое и надежное постижение, не опровержимое никакими доводами разума (I 68 сл.). При воздействии внешних объектов на органы чувств в душе сначала возникает впечатление (которое З. представлял по аналогии с отпечатком на воске); если подтверждается его адекватность, оно становится постигающим («каталептическим») представлением. Последнее может возникать только

от реально наличного, а не мнимого и воображаемого тела в акте «согласия», подчеркивающего активность познающего субъекта (I 59 сл.); абстрактные общие представления (*ἐννοήματα*) не имеют вещественного эквивалента и обладают лишь «квазисуществованием» (65).

В состав логической части З. включал также риторику (74 сл.), уподобляя ее раскрытой ладони, а диалектику – сжатому кулаку (75). Диалектике (семантике и формальной логике) З. придавал большое значение (47 сл.). Нельзя исключать, что сводка материалов о знаках у Секста Эмпирика (*Adv. math.* VIII) основана в т. ч. и на сочинениях З. Несомненно, что З. широко использовал силлогизмы для обоснования своих суждений (напр., *SVF* I 77–78; 106; 137; 148; 152 и др.). Однако по сохранившимся текстам подлинные масштабы достижений З. в этой области установить невозможно. Скорее всего, первые наработки З. потеряли значение после достижений Хрисиппа, а соответствующие тексты были забыты и утрачены.

Физика. З. сформулировал ключевые положения физической доктрины стоицизма: о всеобщей телесности, о двух началах – активном (*Βογ-λογος*) и пассивном (бескачественный субстрат), о четырех элементах, о пнеуме и «сперматических» логосах, о всеобщей причинности и всеобщем смешении (85 сл.). Космос – одушевленное разумное существо, он окружен бесконечной пустотой и подвержен циклическим воспламенениям, во время которых все полностью превращается в огонь, а затем восстанавливается до мельчайших деталей (97 сл.). З. предложил ряд нормативных формулировок о небе, небесных явлениях и светилах: последние он считал разумными существами, содержащими «творческий огонь» (*πῦρ τεχνικόν* – 115 сл.). Бог есть единый природный закон, творец космоса, огненный логос-разум и одновременно огненная пнеума, которая пронизывает собою все; «бог распространяется по веществу, как мед по сотам» (155). С понятием «судьбы» связано понимание промыслительной заботы бога о космосе (152 сл.), направляющего всевозможные взаимодействия тел с помощью причинно-следственной связи (172 сл.). Наконец, при изложении космологии З. наметил основы физической аллегорезы (104; 118; 121; 169).

Антропологии и психологии (I 134–151) З. также уделил достаточное внимание. Душа – «чувствующее испарение» (141), частица мировой пнеумы, не иноприродная телу, но «средная» (*σύμφυτον*) с ним (137). Тело образовано сочетанием четырех традиционных элементов (125), которые держатся вместе благодаря присутствию души-пнеумы. Душа состоит из восьми частей: пяти чувств, речевой и породительной способности и разумного «ведущего начала» (*ἡγεμονικόν*), локализованного в сердце. После смерти тела душа продолжает существовать длительное время, но не вечно (146 сл.).

Этика. В соответствии со «сверхзадачей» учения этике З. уделил преимущественное внимание и для этого раздела также создал новые термины (в ряде случаев лексические неологизмы). Конечная цель – жить «согласно» (*ὁμο-λογουμένως*) с природой, т. е. с мировым разумом, и это то же самое, что жить согласно добродетели, которой довольно для счастья (179 сл.). Единственное благо – добродетель, единственное зло – порок, прочее – безразлично. В безразличном З. выделял по принципу соответствия природе обладающее «ценностью», «предпочитаемое» (*προηγμένα*), и лишенное «ценности», «непредпочитаемое» (*ἀποπροηγμένα*) (190 сл.). Добродетель как

таковая тождественна разумности, а отдельные ее виды (здравомыслие, мужество, справедливость) – ситуативным проявлениям разумности (199 сл.). Противоположность добродетели, страсть (основные виды – скорбь, страх, вожделение, наслаждение), есть неразумное и противоположное движение души или чрезмерно сильное влечение (*ὄρμη πλεονάζουσα*), возникающее как следствие ошибочного суждения (205 сл.). Скорее всего, к З. восходят основы учения о «первичной склонности» (*οἰκείωσις*), позволяющего выводить этические императивы из естественных стремлений разумного существа (197 сл.). «Надлежащее» (*καθῆκον*) – действие всякого живого существа, соответствующее принципу природной целесообразности, – для существа разумного не является еще подлинно нравственным действием, поскольку определено сферой «безразличного» (230 сл.). Нравственным действие становится лишь при соблюдении всех требований разумной природы, а это доступно только мудрецу – обладателю совершенного, свободного от ошибочных суждений и страстей интеллектуально-нравственного настроения (216 сл.). Мудрец следует только своим внутренним принципам, а потому может демонстративно пренебрегать сферой «безразличного» и совершать шокирующие поступки в киническом духе (247 сл., фрагменты из «Бесед» и «Государства»). Что касается не-мудрецов (подавляющего большинства людей), то З., возможно, признавал за ними способность продвигаться к добродетели или, по крайней мере, ставил этот вопрос (232). Помимо теории З. уделил внимание и практической этике (паренетике) – конкретным наставлениям на разные случаи жизни (233 сл.).

Особое значение имеют этико-политические взгляды З. Хотя люди разбросаны по различным городам и государствам, они обитатели единого мира. На этом убеждении основано намеченное З. учение о «космополисе» – утопическом всемирном государстве, в котором гражданство обеспечивается не происхождением и социальным положением, а статусом разумного существа и добродетельностью. В таком государстве людей объединяет бог Эрот,покровитель дружбы и единомыслия, и в нем не нужны внешние признаки богопочитания – храмы или изваяния отдельных богов. Поскольку граждане относятся друг к другу справедливо, не нужны и суды, а также, по-видимому, деньги. Идеальным гражданином является мудрец; ему следует заниматься государственными делами ради блага сограждан (262 сл.). Обычаи этого государства окрашены несомненным киническим колоритом: мужчины и женщины соблюдают минимум условностей, носят одинаковую одежду (256 сл.), мудрецы имеют общих жен (269) и т. д. Вместе с тем З., вероятно, уделял внимание и проблемам реального общественного устройства – природе власти, судебной системе, роли ораторского искусства (262).

Помимо перечисленного З. занимался комментированием Гомера и Гесиода (274 сл.).

Ученики. Наиболее известные – *Аристон Хиосский, Сфер Боспорский, Дионисий Гераклеяский, Герилл Карфагенский, Персей из Кития* и *Клеанф из Асса*. Менее значительные – Филонид из Фив, Каллипп из Коринфа, Посидоний из Александрии, Афинодор из Сол, Зенон из Сидона (SVF I 36–37). З., возможно, слушал Эратосфен Киренский (Strab. I 2, 2), учившийся затем у Аристона Хиосского. С течением времени ученики, прежде объединенные авторитетом наставника, резко разошлись. Самые заметные из них

могут быть условно разделены на две равные группы – «уклонившихся» (Аристон, Дионисий и Герилл) и «ортодоксов» (Сфер, Персей и Клеанф).

Фрагм.: The Fragments of Zeno and Cleanthes. With intr. and expl. notes by A. C. Pearson. L., 1891; I Frammenti degli Stoici Antichi. Ordinati, trad. e annot. da N. Festa. Vol. I. Bari, 1932; SVF I 1–332; рус. пер. Столяров, Фрагменты. Т. I, 1998.

Лит.: Wellmann E. Die Philosophie des Stoikers Zenon. Lpz., 1873; Troost K. Zenonis de rebus physicis doctrinae fundamenta ex adjectis fragmentis constituta. B., 1891; Falchi A. Lo Stoicismo di Zenone, – RIFD 13, 1933, p. 175–203; Pohlenz M. Zenon und Chrysipp, – NGG, n.f. II, 1938, S. 173–210; Jagu A. Zénon de Citium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne. P., 1946; Adorno F. Sull' significato del termine ἡγεμονικόν in Zenone Stoico, – PPass 12, 1953, 26–41; Baldry H. C. Zeno's Ideal State, – JHS 79, 1959, p. 3–15; Grilli A. Zenone e Antigono II, – RFIC, n. s. 41, 1963, p. 287–301; Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. B.; N. Y., 1975; Hunt H. A. A physical interpretation of the Universe. The doctrines of Zeno the Stoic. Carlton, 1976; Rist J. M. Zeno and the Origins of Stoic Logic, – Les Stoiciens et leur logique. Ed. J. P. Brunschwig. 1978, p. 387–400; Schofield M. The Syllogisms of Zeno of Citium, – Phronesis 28, 1983, p. 31–58; Ebert Th. The Origin of the Stoic Theory of Signs in Sextus Empiricus, – OSAPh 5, 1987, p. 83–126; Isnardi Parente M. Zenone di Cizio e le idee come non-esistente, – AFLFC 9, 1988, p. 53–61; Gardo P. La concezione dei πάθη da Zenone e Crisippo a Panezio, – StudSR 13, 1989, p. 183–195; Vander Waert P. Zeno's Republic and the Origins of Natural Law, – The Socratic Movement. Ed. by P. Vander Waert Ithaca, 1994, p. 272–308; Jacqueline D. Zeno of Citium on the Divinity of the Cosmos, – Studies in Religion 24, 1995, p. 415–431; Forschner M. Theoria und Stoische Tugend. Zenons Erbe in Cicero, Tusculanae Disputationes V, – ZPhF 53 (2), 1999, S. 163–187.

А. А. СТОЛЯРОВ

ЗЕНОН ИЗ ТАРСА (Ζήνων ὁ Ταρσεύς) (2-я пол. 3 в. – 1-я пол. 2 в. до н. э.), стоик, преемник Хрисиппа во главе школы (Eus. Pr. Ev. XV 13, 8). В целом придерживался ортодоксальных взглядов: подчеркивал, что деление школьной доктрины является отражением внутренней структуры философии (D. L. VII 41), следовал сложившемуся после Хрисиппа нормативному делению этики (VII 84). Вместе с тем сомневался в учении о «воспламенении» (Eus. Pr. Ev. XV 18, 2).

Фрагм.: SVF III, 209 [fr. 1–5]. См. общ. лит. к ст. *Стоицизм*.

А. А. СТОЛЯРОВ

ЗЕНОН СИДОНСКИЙ (Ζήνων ὁ Σιδώνιος) (ок. 150–75 до н. э.), философ-эпикуреец, учитель Филодема из Гадары. Жил и преподавал в Афинах, где его в свое время слушал Цицерон (ср. Nat. D. I 59). От сочинений сохранились немногочисленные фрагменты. Философские интересы З. были широки: он читал лекции по этике, полемизировал со стоиками о природе знаков, критиковал Евклидову геометрию (см. Procl. In Eucl. 214–218 Friedlein), указывая, в частности, что некоторые аксиомы («две прямые не могут иметь общего отрезка», «две окружности не могут совпадать в какой-то своей части») не являются таковыми и могут быть доказаны лишь при введении новых допущений. Почвой для данного спора явились принципиальные расхождения в понимании континуума: согласно атомистической концепции, которой придерживался З., континуум состоит из неделимых составных частей, согласно противоположной концепции, сторонником которой был Евклид, континуум непрерывен и не состоит из неделимых.

Критике воззрений З. было посвящено сочинение стоика Посидония, о котором упоминает Прокл (Procl. In Eucl. 200, 2–3). В школьной эпику-

рейской традиции авторитет З. был достаточно высок. Предположительно, по материалам лекций З. написаны сочинения *Филодема из Гадары* «Об Эпикуре» (PHerc. 1289) и «Об откровенной речи» (*Περὶ παρρησίας*, PHerc. 1471).

Фрагм.: *Angeli A., Colaizzo M.* (edd.). I frammenti di Zenone Sidonio, – *CronErc* 9, 1979, p. 47–133; *Kleve K., Del Mastro G.* Il PHerc. 1533: Zenone Sidonio «A Cratero», – *Ibid.* 30, 2000, p. 149–156.

Лит.: *Vlastos G.* Zenon of Sidon as a Critic of Euclid, – Wallach L. (ed.). *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of H. Caplan.* Ithaca (N. Y.), 1966, p. 148–159 (repr.: *Vlastos G.* *Studies in Greek Philosophy.* Vol. II. Princ., 1995); *Fritz K. von.* Zenon von Sidon, – RE, X, A. 1972, col. 122–138; *Guerra A. T.* Zenone di Sidone, – *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ.* Studi sull'epicureismo Greco e Romano. V. II. Rassegne bibliografiche. Nap., 1982, p. 550–552. См. общ. лит. к ст. *Эпикуреизм.*

М. А. СОЛОПОВА

ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ (*Zήνων ὁ Ἐλεάτης*) (род. ок. 490 до н. э.), др.-греч. философ, представитель *Элейской школы*, ученик *Парменида*. Родился в г. Элея в Южн. Италии. Согласно Аполлодору, акме 464–461 до н. э. Согласно описанию Платона в диалоге «Парменид» – ок. 449: (ср.: Parm. 127b: «Парменид был уже очень стар... ему было примерно за шестьдесят пять. Зенону же тогда было около сорока»; в беседе с ними участвует молодой Сократ, предположительно, не моложе двадцати лет, – отсюда указанная датировка). У Платона З. изображен как знаменитый автор сборника аргументов, который он составил «в молодости» (Parm. 128d6–7) для защиты учения Парменида.

Аргументы З. прославили его как искусного полемиста в духе модной для Греции сер. 5 в. софистики. Содержание его учения полагалось тождественным учению Парменида, единственным «учеником» (*μαθητής*) которого он традиционно считался («преемником» Парменида называли также Эмпедокла). Аристотель в своем раннем диалоге «Софист» называл З. «изобретателем диалектики» (Arist., fr. 1 Rose), используя термин *диалектика*, вероятно, в значении искусства доказательства из общепринятых посылок, которому посвящено его собственное соч. «Топика». Платон в «Федре» говорит об «элейском Паламеде» (синоним ловкого изобретателя), прекрасно владеющем «искусством словопрения» (*ἀντιλογική*) (Phaedr. 261d). Плутарх пишет о З., используя терминологию, принятую для описания практики софистов (*ἐλεγγίς, ἀντιλογία*): «умел искусно опровергать, приводя через контраргументы к апории в рассуждении». Намеком на софистический характер занятий З. выглядит упоминание в платоническом диалоге «Алкивиад I» о том, что он брал высокую плату за обучение (Plat. Alc. I, 119a). Диоген Лаэртий транслирует мнение, что «диалоги впервые стал писать Зенон Элейский» (D. L. III 48), вероятно производное от мнения о З. как изобретателе диалектики (см. выше). Наконец, З. считался учителем известного афинского политического деятеля Перикла (Plut. Pericl. 4, 5).

У доксграфов имеются сообщения о занятиях политикой самого З. (D. L. IX 25 = DK29 A 1): он участвовал в заговоре против тирана Неарха (имеются другие варианты имен), был арестован и на допросе попытался откусить у тирана ухо (Диоген излагает эту историю по *Гераклиду Лембу*, а тот, в свою очередь, – по книге перипатетика Сатира). Сообщения о стойко-

сти З. на суде передавали многие античные историки. Антисфен Родосский сообщает, что З. откусил себе язык (FGrH III B, n° 508, fr. 11), Гермипп – что З. бросили в ступу и истолкли в ней (FHistGr, fr. 30). Впоследствии этот эпизод был неизменно популярен в античной литературе (о нем упоминают Диодор Сицилийский, Плутарх Херонейский, Климент Александрийский, Флавий Филострат, см. А 6–9 ДК, и даже Тертуллиан, А 19).

Сочинения. Согласно Суде, З. был автором соч. «Споры» (*Ἐριδας*), «Против философов» (*Πρὸς τοὺς φιλοσόφους*), «О природе» (*Περὶ φύσεως*) и «Толкование Эмпедокла» (*Ἐξήγησις τῶν Ἐμπειδοκλέους*), – не исключено, что первые три на самом деле представляют собой варианты названий одного сочинения; последнее называемое Судой произведение не известно из иных источников. Платон в «Пармениде» упоминает об одном сочинении (*τὸ γράμμα*) З., написанном с целью «высмеять» оппонентов Парменида и показать, что допущение множества и движения приводит «к еще более смехотворным выводам», чем допущение единого бытия. Аргументация Зенона известна в пересказе более поздних авторов: Аристотеля (в «Физике») и его комментаторов (прежде всего у Симпликия). Основное (или единственное) произведение З. состояло, по-видимому, из набора аргументов, логическая форма которых сводилась к доказательству от противному. Защищая элейский постулат о едином неподвижном бытии, он стремился показать, что принятие противоположного тезиса (о множестве и движении) приводит к абсурду (*ἄτοπον*) и потому должно быть отвергнуто. Очевидно, З. исходил из закона «исключенного третьего»: если из двух противоположных утверждений одно неверно, следовательно, верно другое. Известно о двух основных группах аргументов З. – против множества и против движения. Имеются также свидетельства об аргументе против места и против чувственного восприятия, которые можно рассматривать в контексте развития аргументации против множества.

Аргументы против множества сохранились у Симпликия (см.: ДК29 В 1–3), который цитирует З. в комментарии к «Физике» Аристотеля, и у Платона в «Пармениде» (В 5); Прокл сообщает (In Parm. 694, 23 Diehl = А 15), что сочинение З. содержало всего 40 подобных аргументов (*λόγοι*).

1. «Если есть множество, то вещи необходимо должны быть и малы и велики: так малы, что вообще не имеют величины, и так велики, что бесконечны» (В 1 = Simpl. In Phys. 140, 34). Доказательство: существующее должно иметь некую величину; будучи к чему-то прибавлено, оно его увеличит, а будучи от чего-то отнято – уменьшит. Но чтобы отличаться от другого, нужно от него отстоять, находиться на каком-то расстоянии. Следовательно, между двумя сущими всегда будет дано нечто третье, благодаря которому они различны. Это третье как сущее также должно отличаться от другого, и т. д. В целом сущее окажется бесконечно велико, представляя собой сумму бесконечного множества вещей.

2. Если есть множество, то вещи должны быть и ограничены, и безграничны (В 3). Доказательство: если есть множество, вещей столько, сколько есть, не больше и не меньше, а значит, их число ограничено. Но если есть множество, между вещами всегда будут существовать другие, между ними – третьи, и т. д. до бесконечности. Значит, их число будет бесконечно. Поскольку доказано одновременно противоположное, неверен исходный постулат, – следовательно, множества нет.

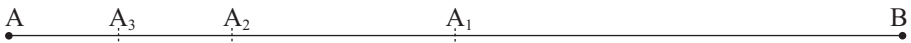
3. «Если есть множество, то вещи должны быть одновременно подобными и неподобными, а это невозможно» (В 5 = Plat. Parm. 127e1–4; этим аргументом, согласно Платону, начиналась книга Зенона). Аргумент предполагает рассмотрение одной и той же вещи как подобной себе самой и неподобной другим (отличной от других). У Платона аргумент понимается как паралогизм, потому что подобие и неподобие берутся в разных отношениях, а не в одном и том же.

4. Аргумент против места (А 24): «Если есть место, то оно будет в чем-то, так как всякое сущее в чем-то. Но что в чем-то, то и в месте. Следовательно, и место будет в месте, и так до бесконечности. Следовательно, места нет» (Simpl. In Phys. 562, 3). Аристотель и его комментаторы относили этот аргумент к числу паралогизмов: неверно, что «быть» – значит «быть в месте», ибо бестелесные понятия не существуют в каком-либо месте.

5. Аргумент против чувственного восприятия: «Просьяное зерно» (А 29). Если при падении одно зерно или одна тысячная часть зерна не производят шума, то как может произвести шум падение медимна зерна? (Simpl. In Phys. 1108, 18). Раз производит шум падение медимна зерна, то и падение одной тысячной должно производить шум, чего на самом деле нет. Аргумент затрагивает проблему порога чувственного восприятия, хотя сформулирован в терминах части и целого: как целое относится к части, так производимый целым шум должен относиться к шуму, производимому частью. В такой формулировке паралогизм состоит в том, что обсуждается «шум, производимый частью», которого в действительности нет (а есть в возможности, по замечанию Аристотеля).

Аргументы против движения. Наибольшую известность получили 4 аргумента против движения и времени, известные по «Физике» Аристотеля (см.: Phys. VI 9) и комментариям к «Физике» Симпликия и Иоанна Филопона. Первые две апории основываются на том, что любой отрезок длины может быть представлен в виде бесконечного числа неделимых частей («мест»), которые не могут быть пройдены в конечное время; третья и четвертая – на том, что и время состоит из неделимых частей («теперь»).

1. «Стадий» (другое название «Дихотомия», А 25 ДК). Движущееся тело, прежде чем преодолеть определенное расстояние, должно сначала пройти его половину, а прежде, чем достичь половины, ему необходимо пройти половину половины и т. д. до бесконечности, ведь любой отрезок, как бы ни был он мал, можно делить пополам.



Иными словами, поскольку движение всегда происходит в пространстве, а пространственный континуум (напр., прямая АВ) рассматривается как актуально данное бесконечное множество отрезков, ведь всякая непрерывная величина делима до бесконечности, – то движущемуся телу за конечное время придется пройти бесконечное число отрезков, что делает движение невозможным.

2. «Ахилл» (А 26 ДК). Если движение есть, «самый быстрый бегун никогда не догонит самого медленного, т. к. необходимо, чтобы догоняющий прежде достиг места, откуда начал двигаться убегающий, поэтому бегущий

более медленно по необходимости всегда должен быть чуть впереди» (Arist. Phys. 239b14; ср.: Simpl. In Phys. 1013, 31).

В самом деле, двигаться – значит, переходить из одного места в другое. Быстрый Ахилл из точки А начинает преследовать черепаху, находящуюся в точке В. Ему необходимо сначала пройти половину целого пути – т. е. расстояние AA_1 . Когда он окажется в точке A_1 , черепаха за то время, пока он бежал, пройдет немного дальше на некий отрезок BB_1 . Тогда Ахиллу, находящемуся в середине пути, потребуется достичь точки B_1 , для чего, в свою очередь, необходимо пройти половину расстояния A_1B_1 . Когда же он окажется на полпути к этой цели (A_2), черепаха отползет еще немного дальше, и т. д. до бесконечности. В обеих апориях З. предполагает континуум делимым до бесконечности, мысля эту бесконечность как актуально существующую.

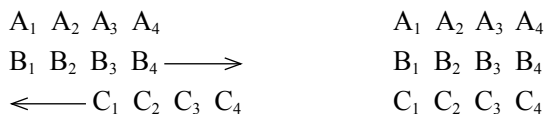


В отличие от апории «Дихотомия», добавляемая величина делится не пополам, в остальном допущения о делимости континуума те же.

3. «Стрела» (A 27 DK). Летящая стрела на самом деле покоится. Доказательство: в каждый момент времени стрела занимает определенное место, равное своему объему (ибо в противном случае стрела была бы «нигде»). Но занимать равное себе место – это значит пребывать в покое. Отсюда следует, что движение можно мыслить лишь как сумму состояний покоя (сумму «продвинутостей»), а это невозможно, ибо из ничего ничего не бывает.

4. «Движущиеся тела» (другое название «Стадий», A 28 DK). «Если движение есть, то одна из двух равных величин, движущихся с равной скоростью, в равное время пройдет вдвое большее, а не равное, расстояние, чем другая» (Simpl. In Phys. 1016, 9).

Традиционно эту апорию поясняли с помощью чертежа. Два равных предмета (обозначаемые буквенными символами) движутся навстречу друг другу по параллельным прямым и проходят мимо третьего предмета, равного им по величине. Двигаясь с равной скоростью, один раз мимо движущегося, а другой раз мимо покоящегося предмета, одно и то же расстояние будет пройдено одновременно и за некий промежуток времени t , и за половинный промежуток $t/2$. Пусть ряд $A_1 A_2 A_3 A_4$ означает неподвижный предмет, ряд $B_1 B_2 B_3 B_4$ – предмет, движущийся вправо, и $C_1 C_2 C_3 C_4$ – предмет, движущийся влево:



По истечении одного и того же момента времени t точка B_4 проходит половину отрезка A_1-A_4 (т. е. половину неподвижного предмета) и целый отрезок C_1-C_4 (т. е. движущийся навстречу предмет). Предполагается, что каждому неделимому моменту времени соответствует неделимый отрезок пространства. Но получается, что точка B_4 в один момент времени t проходит (в зависимости от того, откуда вести отсчет) разные части простран-

ва: по отношению к неподвижному предмету она проходит меньший путь (две неделимые части), а по отношению к движущемуся – больший (четыре неделимые части). Т. обр., неделимый момент времени оказывается вдвое больше самого себя. А это значит, что либо он должен быть делимым, либо делимой должна быть неделимая часть пространства. Поскольку ни того ни другого З. не допускает, он заключает, что движение невозможно мыслить без противоречия, стало быть, движения не существует.

Общий вывод из сформулированных З. в поддержку учения Парменида апорий состоял в том, что свидетельства чувств, убеждающие нас в существовании множества и движения, расходятся с доводами разума, которые не содержат в себе противоречия, следовательно, истинны. В таком случае, ложными должны считаться чувства и рассуждения, на них основанные.

Вопрос о том, против кого были направлены апории З., не имеет единственного ответа. В литературе высказывалась точка зрения, согласно которой аргументы З. были направлены против сторонников пифагорейского «математического атолизма», конструировавших физические тела из геометрических точек и принимавших атомарную структуру времени (впервые – Tannery 1885, одна из последних влиятельных монографий, исходящих из этой гипотезы – Raven 1948); в настоящее время этот взгляд не имеет сторонников (см. подробнее: Vlastos 1967, p. 256–258).

В античной традиции считалось достаточным объяснением восходящее к Платону предположение, что З. защищал учение Парменида и его оппонентами были все, кто не принимал элейскую онтологию и придерживался здравого смысла, доверяя чувствам.

Фрагм.: DK I, 247–258; *Untersteiner M.* (ed.). *Zeno. Testimonianze e frammenti.* Fir., 1963; *Lee H. D.* *P. Zeno of Elea.* Camb., 1936; *Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M.* (edd.). *The Presocratic Philosophers.* Camb., 1983²; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 298–314.

Лит.: *Raven J. E.* *Pythagoreans and Eleatics: An Account of the Interaction Between the Two Opposed Schools During the Fifth and Early Fourth Centuries B. C.* Camb., 1948; *Guthrie*, *HistGrPhilos II*, 1965, p. 80–101; *Vlastos G.* *Zeno's Race Course* (= *JHP* 4, 1966); *Idem.* *Zeno of Elea* [1967]; *Idem.* *A Zenonian Argument Against Plurality* [1971]; *Idem.* *Plato's Testimony Concerning Zeno of Elea* [1975], repr.: *Vlastos G.* *Studies in Greek Philosophy.* Vol. 1. *The Presocratics.* Princ., 1993; *Grunbaum A.* *Modern Science and Zeno's Paradoxes.* Middletown, 1967; *Salmon W. Ch.* (ed.). *Zeno's Paradoxes.* Indnp., 1970 (2001); *Ferber R.* *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit.* Münch., 1981. Stuttg., 1995²; *Яновская С. А.* Преодолены ли в современной науке трудности, известные под названием «Апории Зенона»? – Проблемы логики. М., 1963; *Койре А.* Очерки истории философской мысли (пер. с франц.). М., 1985, с. 27–50; *Комарова В. Я.* Учение Зенона Элейского: Попытка реконструкции системы аргументов. Л., 1988.

М. А. СОЛОПОВА

«ЗОЛОТЫЕ СТИХИ» (*Πυθαγορικὰ Χρυσὰ ἔπη*), неопифагорейская дидактическая поэма, предположительно датируемая 1 в. до н. э. В согласии с псевдоэпиграфической неопифагорейской традицией «З. С.» приписывались самому Пифагору и, как утверждалось, были теми «поучениями Пифагоровыми», которые *Аполлоний Тианский* обрел после семидневного пребывания в Лебадейской пещере (Флавий Филострат, «Жизнь Аполлония Тианского» VIII, 19). В тексте поэмы (строки 67–68) упоминаются и другие книги, приписываемые Пифагору: «Очищения» (более никем не упо-

минаются) и «Избавления души» (возможно, идентичные «Нисхождению в Аид», подложному орфическому сочинению, упоминаемому другими античными авторами), а первые строки сопоставлены у Ямвлиха (ср. «О пифагорейском образе жизни», 259) с легендарным «Священным словом» (*Ἱερός Λόγος*), которое, согласно Эпигену (4 в. до н. э.), написал не сам Пифагор, а пифагорец Керкоп.

Название «З. С.» впервые засвидетельствовано лишь у *Ямвлиха* (4 в.), однако в пользу более ранней датировки этого текста говорит следующее: отдельные изречения и мысли, которые затем вошли в «Золотые стихи», встречаются у более ранних авторов по крайней мере со времен Хрисиппа (если верить Авлу Геллию, *Gell. N. Att. VII 2, 12–13 = SVF II 1000 = Столяров, Фрагменты, II. 2, с. 183–184*), а затем у Цицерона, Плутарха, Галена, Диогена Лаэртия, Секста Эмпирика, Климента Александрийского и др.; поэма «О природе мира», приписываемая Лину и часто цитируемая вместе с «З. С.» (напр., у Ямвлиха в сочинении «О пифагорейском образе жизни» (139–145), причем сопоставление с другими фрагментами поэмы у Стобея показывает, что эта параллель не единственная: см. *West M. The Orphic Poems. Oxf.*, 1983, р. 60–61), датируется (благодаря сообщению Гиппобота) временем между Хрисиппом и *Аристобулом*, – т. обр., в качестве *terminus post quem* для «З. С.» предполагается кон. 2 – нач. 1 в. до н. э.

В дошедшем до нас виде «З. С.» представляют собой поэму (71 строка гекзаметром), составленную из поучений и запретов, известных со времен древнего пифагореизма (напр., в ст. 47–48 упоминается «четверица – исток вечной природы», ср. Псевдо-Плутарх, *Мнения философов, I, 3, 8 = DK58 B 15*). Избравшему пифагорейский образ жизни предписывается сначала приготовиться к трудному испытанию, затем очиститься и только после этого направляться по пути морального и физического совершенствования, постигая законы божественные и человеческие. В результате посвященный достигает спасения, исцелив свою душу и освободив ее от страданий (65–66), поскольку «божественный род и у смертных, вещая коим природа обряды все открывает» (63–64). Особой известностью пользовалась идея, изложенная в ст. 40–44, в которых пифагорейцу предлагалось перед сном обдумать все совершенное за день: «Да не коснется очей твоих сон, смежающий веки./ Прежде, чем трижды дневные дела разберешь по порядку./ В чем погрешил? Что сделал? Что должное я не исполнил?» (пер. А. В. Лебедева).

Неоплатоник *Гиерокл Александрийский* написал на «З. С.» комментарий, пользовавшийся популярностью со времен Средневековья вплоть до 18 в. Вслед за Ямвлихом Гиерокл рассматривал «З. С.» как часть вводного курса в изучение философии. Сохранилось 15 рукописей, датированных периодом до 15 в., причем некоторые из них содержат сокращенную версию комментария, что выдает византийскую редакторскую правку в христианском ключе.

Текст и пер.: *Hieroclis in Aureum Pythagoreorum carmen commentarius. Rec. F. G. Koehler. Stuttg.*, 1974; ЛЕБЕДЕВ, *Фрагменты*, 1989, с. 503–505; Пифагорейские Золотые стихи с комментарием философа Гиерокла. Пер. И. Петер. М., 1996; Золотые стихи пифагорейцев. Пер. Н. Павлиновой, 1913.

И

ИДЕЯ (греч. ἡ ἰδέα от εἶδω, inf. ἰδεῖν – видеть; ср. с этимологически родственным «эйдос», τὸ εἶδος), букв. значение: внешний вид, внешность, наружность; один из основных терминов древнегреческой философии.

Термин ИДЕА до Платона. Становление «идеи» как специального термина относится к 5 в. до н. э. Впервые в философских текстах «идея» встречается у *Демокрита*, который использует это слово для обозначения атомов, выделяя внешнюю форму как отличительную черту неделимых материальных первоначал, ср. фр. 198 Лурье: «все есть неделимые идеи» (τὰς ἀτόμους ἰδέας, Plut. Adv. Colot. 8, p. 1110f), фр. 198: «душа состоит из шарообразных идей» (Aët. IV, 3, 5, ср.: фр. 288, 240 Лурье). О значимости именно этого обозначения говорит использование его в качестве названия сочинения об атомах – «О формах» (*Περὶ ἰδεῶν* – Sext. Adv. math. VII 137= фр. CXVI Лурье).

Значение идеи и эйдоса как определенных классификационных единиц формируется в процессе бурного развития медицины и риторики. Тексты, собранные в Гиппократовом корпусе, показывают, что практикующие врачи начинают объединять случаи болезней со сходной патологией в типы или формы, чтобы рассматривать их совместно. При этом указанные формы называют (особенно во мн. ч.) эйдосами или идеями, обычно используя эти понятия как синонимы (Hippocr. De diaet. morb., 3; De pr. med., 23 и др.). Сходная практика встречается у риторов и софистов, ср.: Plat. Phaedr. 270b1–2; Isocr. Antid., 183; ср.: Hel., 11; Bus., 33 – об идеях (= приемах, формах) речи. Интенсивное развитие разнообразных технических приемов расширяет практику использования как эйдоса, так и идеи, приводя в конечном счете к их дифференциации. В частности, когда хотят подчеркнуть единство в многообразии исследуемых феноменов, возникает понятие «единой идеи» (μία ἰδέα) (Hippocr. De flat., 2), – выражение, которое впоследствии в философии Платона приобретает характер технического.

Заслуга введения идеи и эйдоса в собственно философский дискурс принадлежит, по-видимому, *Сократу*, перенесшему эти понятия на область этики. Его стремление к точным дефинициям явлений нравственной жизни требовало как диалектического искусства разделять по родам (Xen. Mem. IV 5, 12), так и умения за многозначностью слов раскрыть постоянный, самоидентифицируемый смысл, усматривать общее в различающемся, единое во многом. Этот контекст и лишил идею-эйдос строгой определенности, задав широкое поле значений от «логического вида» до «сущности».

Платон придал идее статус одного из наиболее значимых понятий западноевропейской философской мысли. Нигде специально не давая определение «идеи» (и не так часто используя по сравнению с термином «эйдос», – по подсчетам А. Ф. Лосева, ἰδέα встречается в общей сложности 98 раз, тогда как εἶδος – 408), Платон сохраняет за этим понятием весь спектр уже существовавших значений, добавляя новые. Несмотря на многообразие смысловых оттенков «идеи» в платоновских диалогах, можно выделить три основных: 1) наглядно-конкретное, 2) логико-семантическое и 3) онтологическое.

Наглядно-конкретное значение, исходное значение идеи как внешнего вида, той или иной непосредственно созерцаемой данности (в этом зна-

чении идея и эйдос являются синонимами), находим как в ранних, так и в поздних текстах Платона: «Хармид» (157d, 158a, 175d), «Протагор» (315e); «Пир» (196a), «Тимей» (70c, 71a, ср.: 49c, 58d, 60b), «Государство» (588c, 588d), «Политик» (289b, 291b) и др.

Логико-семантическое значение идея и эйдос получают в ходе разработки Платоном диалектического искусства вслед за софистами и Сократом. В этом значении идея и эйдос выступают в качестве инструментальных понятий и получают статус терминов с различным содержанием. Согласно Платону, диалектическое искусство предполагает умение, «охватывая все общим взглядом, возводить к единой идее (*εις μίαν ἰδέαν*) разрозненные повсюду явления», и «обратное действие – умение разделять на виды (*κατ' εἶδη*) почленно, сообразно с их природой, стараясь не раздробить ни одной части...» (Phaedr. 265de). В этом случае эйдос приобретает значение классификационной единицы, а *κατ' εἶδη* становится техническим выражением (273e, 277b, 277c), обозначающим разъединение целого (единого) на отдельные группы, классы, виды. Искусство дизрезы, демонстрируемое Платоном в ряде диалогов, прежде всего в «Софисте» (219a–236c; 264c–266e) и «Политике» (258b–267c), дает многочисленные примеры использования эйдоса как классификационной единицы. Множественности эйдосов Платон противопоставляет единичность идеи (*μία ἰδέα*), в ней находит выражение результат объединения.

Однако идея и эйдос в данных контекстах не могут быть сведены только к общим понятиям, играющим инструментальную роль логических конструкций. Они раскрываются как смысловые единства, внутреннее смысловое содержание вещи, ее сущность. В смысловом отношении идея не исчерпывается вещами ни в их отдельности, ни в их той или иной совокупности. Она выступает образцом и целью при соединении рассеянного множества в цельное и неразрывное единство и как единая идея может быть обнаружена у всего и во всем. Именно в этом смысле Платон говорит об «идее эйдоса» (Theaet. 203e). Можно сказать, что мир идей-эйдосов – это мир смыслов всего существующего.

При всем богатстве оттенков логико-семантического понимания идеи и эйдоса их содержание этим не исчерпывается. Начиная самостоятельное философское творчество под влиянием элеатов и разделяя тезис Парменида о тождестве бытия и мышления о бытии, Платон убежден не только в объективном существовании смысла вещей, но и в особом онтологическом статусе идей-эйдосов. Именно их онтологизация, понимание как трансцендентных умопостигаемых форм, существующих отдельно от единичных вещей, стала основанием для характеристики центрального учения Платона как «учения об идеях», получившей распространение в Древней Академии. И хотя Платон практически не использует понятие «идея» в значении истинного сущего (идея Блага в «Государстве» скорее исключение, чем правило), предпочитая характеризовать идеальное бытие прежде всего как существующее само по себе, контекст таких диалогов, как «Федон», «Пир», «Государство» (кн. VI), говорит о том, что и идея, и эйдос, будучи вечными, неизменными, самождественными и самодостаточными, представляют истинное бытие, принципиально отличающееся от чувственно воспринимаемого мира становления. В онтологическом значении, в отличие от логико-семантического, идея, как и эйдос (Платон не различает их онтологический статус), яв-

ляется причиной существования вещи, возникающей через «причастность» (*μέθεξις*) или уподобление ей. В последнем случае идея выступает в качестве образца (парадигмы), но уже не как определяющая смысл вещи, а как источник ее существования, ибо только присутствие (*παρουσία*) подлинного сущего делает возможным существование чувственного мира, обеспечивая как его множественность, так и самотождественную единичность каждой из существующих вещей. Именно как подлинное бытие идея является основанием истинного знания (*ἐπιστήμη*), вечного и неизменного результата созерцания (*θεωρία*) идей глазами ума.

Дискуссии в Древней Академии. Отсутствие строгих логических определений и доказательных онтологических построений, многозначность платоновских текстов в целом стали причиной для различных интерпретаций идей-эйдосов и развернувшейся в Академии в середине 4 в. до н. э. по этому поводу оживленной дискуссии, что нашло отражение в целом ряде работ учеников Платона (Спевсипп: «Об образцах родов и видов»; Ксенократ: «Об эйдосах», «Об идеях», «О родах и видах»; Гераклид Понтийский: «Об эйдосах»; Теофраст: «Об эйдосах»; Аристотель: «О видах и родах», «Об идеях»). Материалы дискуссии показывают, что определяющей тенденцией в понимании идей-эйдосов в Академии стало отождествление логико-семантического и онтологического значений, в результате чего идеи-эйдосы превращались в субстантивированные общие, родовые и видовые, понятия, говоря словами Аристотеля, общее признавалось отдельно существующим (Arist. Met., 1085a23–26). В этой связи вполне закономерным становится употребление вместо «идеи» понятий «предикат» («сказуемое», *τὸ κατηγορούμενον* – Arist. E. N. I, 1096a19–24; ср.: Alex. In Met. 82, 11–83, 16; [Arist.] Divis. 64–65 Mutsch.) или род, которые наряду с «видом» в течение короткого времени становятся техническими терминами. Онтологизация общих понятий и как следствие онтологизация логических связей, возникающих между ними, приводили к ряду противоречий, тщательно проанализированных Аристотелем (Arist. Top. 143b11–33; Met. 991a26–30; 1039a30–b3 и др.).

Участие в дискуссии имело важное значение для Платона, требуя большей терминологической ясности и уточнения собственной позиции. Диалог Платона «Парменид», получивший в Античности двойное название «Парменид, или Об идеях», стал ответом на академическую критику. В первой части диалога (Parm. 126a–135d) Платон представил сводку возражений «против идей», воспроизведя аргументы, выдвинутые в Академии в процессе дебатов, с целью защиты идей и полемики с их противниками. Кроме того, вопросам, обсуждаемым в ходе дискуссии об идеях, посвящен «Софист», отзвуки полемики обнаруживаем в «Тимее» (Tim. 51cd) и «Филебе» (Phileb. 15a–c), в Седьмом письме (Epist. VII, 342b–344b). Не соглашаясь с интерпретацией идей-эйдосов как родо-видовых понятий, Платон пришел к выводу о необходимости демаркации логико-семантического и онтологического значений идеи-эйдоса, поскольку «все идеи суть то, что они суть, лишь в отношении одна к другой». Понятия же, т. е. находящиеся в нас подобия, одноименные с идеями, «образуют свою особую область и в число одноименных им идей не входят» (Parm. 133c–134e). Подобное утверждение требовало отказа от парменидовского тождества бытия и мысли о нем, но именно этот отказ и позволял Платону сохранить идею как вечное, неизменное, самото-

ждественное бытие. Разработкой этой проблематики Платон занят во второй части диалога «Парменид» и в «Софисте», показывая принципиальное различие между истинным бытием и нашим мышлением о нем.

Понимая мышление, внутреннюю речь, как «результат взаимного переплетения эйдосов», «смешения одного с другим» (*Soph.* 259e), Платон утверждает *диалектику* – искусство рассуждать и мыслить, состоящее в умении «различать все по родам, не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый» (253d), т. е. в способности оперировать понятиями (идеями и эйдосами). Любое из понятий, будучи конечным и ограниченным предметом рассудочного знания, определяется через свою противоположность, тем самым раскрывая собственную самопротиворечивую природу, «тождество единства и множества, обусловленное речью» (*Phileb.* 15d). Виртуозно владея диалектикой, Платон демонстрирует взаимное переплетение «главнейших родов» в «Софисте», смешение единого и многого в «Пармениде». Т. обр., самопротиворечивость выступает как основная характеристика идей и эйдосов, возникающих в душе как результат объединения многообразия в единстве понятия.

В отличие от идеи-понятия идее как вечному, неизменному, самодостаточному и всегда самоотждественному бытию невозможно приписать никакого предиката, в т. ч. и предиката бытия, т. к. это означало бы утверждение тождества идеи (истинного бытия) и ее умопостигаемого подобия. Так формируется учение Платона о сверхсущем (истинном, чистом, подлинном бытии), в «Федре» обозначаемом как «занебесное место» (247c), и закладывается традиция апофатической трактовки истинного бытия. В качестве сверсущих выступают идея Блага в «Государстве», Единое как таковое в «Пармениде» и т. д., причем все идеи как трансцендентные формы имеют одинаковый онтологический статус. Говорить об иерархии идей в этом случае можно лишь как об иерархии ценностей, что делает идею Блага, безусловно, высшей ценностью, образцом и источником всего благого. Об идеях как сверхсущем не может быть рассудочного знания (*ἐπιστήμη*), подлинное бытие познается само по себе, представляя собой ум как тождество познаваемого и познающего (*Resp.* 511d; *Epist.* VII, 342b–343b). Осознание принципиального различия логико-семантического и онтологического значений идеи-эйдоса, стремление избежать их смешения приводит Платона к терминологическим изменениям: «подлинное бытие», «бытие само по себе» становятся наиболее часто употребляемыми синонимами идеи как трансцендентной формы.

Спевсипп, отказавшись от признания трансцендентности идей (fr. 35 = *Met.* 1085b36–1086a5; fr. 36 = *Met.* 1090a2–b5), утверждает в качестве подлинных сущностей математические предметы. Поиски компромисса приводят *Ксенократа* к концепции метафизического атомизма, в основе которого лежало понимание идеи как неделимого начала, первого элемента (fr. 42, 44) или «истинного единства» (fr. 39). В качестве таковых *Ксенократ* рассматривал эйдетические числа (*εἰδητικὸν ἀριθμὸν*), или идеи-числа, и неделимые геометрические фигуры – линию (идея длины, или первой двоицы), плоскость (идея троицы, или треугольник), геометрическое тело (идея четверицы, или пирамида). Каждая идея, обладая отдельным и уникальным существованием, понималась как «парадигматическая причина всего того, что создается по природе» (fr. 30; ср.: *Спевсипп* о декаде как о парадигмальной идее).

Аристотель выступил как наиболее последовательный критик «учения об идеях». Отрицая трансцендентный статус идей, он практически полностью сохранил за идеей-эйдосом логико-семантическое значение, предложив концепцию имманентной «идеи-формы». «Форма», по Аристотелю, не имеет самостоятельного существования и может быть «отделена» от эмпирической вещи только мысленно. Аристотель закрепляет это терминологически, используя вместо многозначных идеи и эйдоса целый ряд других терминов: род (*γένος*), форма (*μορφή*), суть бытия вещи (*τὸ τί ἦν εἶναι*), общее (*τὸ καθόλου*), сущность и др.

Весь спектр значений «идеи», представленный в диалогах Платона и технически оформленный в ходе академических дискуссий, сохраняется на протяжении античной традиции. В частности, стоики, отрицая вслед за Аристотелем особый онтологический статус идеи как истинного бытия, сохранили за идеей логико-семантическое значение. Идеями они называли общие понятия (*κοινὰ ἔννοιαι*), ставя перед собой задачу определить природу, статус и классификацию понятий.

Средний платонизм. Дальнейшая разработка понятия «идея» связана с традицией платонизма. Поскольку базовым для него является противопоставление чувственного мира миру умопостигаемому, а задачей – обоснование иерархической структуры бытия, то значение «идеи» в той или иной системе определяется ее местом в выстраиваемой структуре. В рамках среднего платонизма, осуществившего синтез платонизма с перипатетической и стоической традициями, идеи как трансцендентные формы трактуются как «мысли» Демиурга-Ума, Бога. Алкиной, определяя в «Учебнике платоновской философии» идею, подчеркивает, что «у бога она есть его мышление, для нас она – первое умопостигаемое» (Alc. Didasc. IX, 1; ср.: Philo. Opif. 20; Plut. De sera 550d). Истолкование парадигмы (*παράδειγμα*) Платонова «Тимея» как совокупности идей, образцов для физического мира, представленное у Антиоха Аскалонского, Филона Александрийского, Плутарха из Херонеи, Алкиноя и др. платоников, своим источником имеет онтологическую иерархию Ксенократа. Согласно Алкиною, «идеи суть вечные и самодовлеющие акты божественного мышления», вечные образцы для существующего по природе (Didasc. IX, 1–2). Такой онтологический статус идей определял их и содержательно: не могло быть идей как образцов искусственных, ничтожных и отдельных предметов. Кроме того, идея употреблялась и в логико-семантическом значении как сущность второго порядка, как эйдос в материи, неотделимый от нее (Ibid. IV, 7).

В неоплатонизме, в частности у *Плотина*, сохраняется это различие: идеи как трансцендентные образцы помещаются в Уме, как имманентные формы (которые Плотин вслед за стоиками называет также логосами) – в душе; ср. названия ряда трактатов и разработку данной проблематики в них: «Для каждой ли вещи есть идеи» (V 7), «Об уме, идеях и сущем» (V 9), «О том, как появилось множество идей, и о благе» (VI 7).

Словари: *Ast F.* Lexicon Platonicum. Lipsiae, 1835–1838. Bonn, 1951; *Bonitz H.* Index Aristotelicus. B., 1870 (repr. Graz, 1955); *Brandwood L. A.* World Index to Plato. Leeds, 1976; *Sleeman J. H., Pollet G.* Lexicon Plotinianum. Leiden; Leuven, 1980.

Лит.: *Robin L.* La Théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote. P., 1908; *Gillespie C. M.* The Use of *εἶδος* and *ἰδέα* in Hippocrates, – *CQ* 6, 1912, p. 179–203; *Stenzel J.* Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles. Lpz.; B., 1924; *Jones R. M.* The Ideas as the Thoughts of God, – *CPhil* 21. 4, 1926, p. 317–326; *Else G.* The Terminology of the Ideas, –

HSCP, 1936; *Ross W. D.* Plato's Theory of Ideas. Oxf., 1951; *Rich A. N. M.* The Platonic Ideas as Thoughts of God, – *Mnemosyne* ser. 4, 7, 2, 1954, p. 123–133; *Saffrey H. D.* Le Peri philosophias d' Aristote et la théorie platonicienne des idées-nombres. Leiden, 1955; *Gadamer H.-G.* (hrsg.). Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie. Hdlb., 1968; *Des Places E.* Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon. P., 1973; *Krämer H. J.* Aristoteles und die akademische Eidoslehre. Zur Geschichte der Universalienprobleme im Platonismus, – *AGPh* 55, 1973, S. 119–190; *Isnardi Parente M.* Dottrina delle idee e dottrina dei principi nell' Accademia antica, – *ASNP*, ser. III, vol. VII, 3, 1977, p. 1017–1128; *Annas J.* Aristotle on Substance, Accident and Plato's Forms, – *Phronesis* 22, 1977, p. 146–160; *Malcolm J.* Plato on the Self Predication of Forms. Oxf., 1991; *Fine G.* On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms. Oxf., 1993; *Dorter K.* Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: the Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman. Berk., 1994; *Devereux D.* Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms, – *OSAPh* 12, 1994, p. 63–90; *Perl E. D.* The Demiurge and the Forms: A Return to the Ancient Interpretation of Plato's Timaeus, – *AncPhil* 18, 1998, p. 81–92; *Baltes M.* Idee (Ideenlehre), – *DIANOHMATA*. Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus, von Matthias Baltes. Hrsg. v. A. Huffmeier et al. Stuttg.; Lpz., 1999, S. 275–302; *Idem.* Zum Status der Ideen in Platons Frühdialogen: Charmides, Euthydemus, Lysis, – Symposium Platonikum V (congrès) 2000, p. 317–323; *Frontorotta F.* METHEXIS. La teoria Platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al Parmenide. Pisa, 2001; *Лосев А. Ф.* Терминология учения Платона об идеях, – Он же. Очерки античного символизма и мифологии. Т. 1. М., 1930, с. 135–281 (переизд. 1993); *Мочалова И. Н.* Критика теории идей в Ранней Академии, – *Академия*. Вып. 1. СПб., 1997, с. 97–117.

И. Н. МОЧАЛОВА

ИЕРОНИМ РОДОССКИЙ (*Ἱερώνυμος ὁ Ῥόδιος*) (ок. 290–230 до н. э.), представитель *Перипатетической школы* эллинистического периода.

В своих сочинениях, отличавшихся риторической отточенностью стиля, И. отдавал приоритет популярной этике, писал о гневе и «безгневии», о любви, образовании. Наиболее пространные отзывы об И. извлекаются из соч. *Плутарха Херонейского* «Застольные беседы» и Афиняя «Пирующие софисты»; имеющиеся фрагменты, по-видимому, не полностью представляют круг интересов И. Сохранились упоминания о названиях: «О воздержании» (*Περὶ ἐποχῆς*, D. L. II 105), «Об опынении» (Athen. XI, 499f, ср. Plut. Qu. conv. 612d, где И. указан в ряду авторов, писавших о винопитии (*λόγοι παρὰ πότον*), «О кифаредах»; писал также о хоровом пении и музыкальном воспитании (Plut. Non posse suav. 1096a), поэзии (ср. D. L. VIII 57), собирал анекдоты (*ἱστορικὰ ὑπομνήματα*) об известных лицах (I 26; II 14; 26; Athen. XIII, 604d и др.).

Определяя конечную цель как «отсутствие возмущений» (*τὸ ἀοχλήτως ζῆν*), И. таким же образом понимал и счастье (fr. 13 W. = Clem. Strom. II 21, 127, 3), поэтому Плутарх находил сходство его учения с эпикурейским (St. ger., 1033c), – ср. *ἀοχλησία* И., *атараксия*, а также «акатаплексия» *Навсифана*.

Вероятно, И. не ограничивался только этическими и риторическими вопросами. В «Застольных беседах» Плутарх упоминает мнение И. о механизме зрения в атомистическом духе: мы видим благодаря образам, прилетающим к нам от видимых предметов; чем ближе эти отлетающие образы к предмету, тем их частицы плотнее и крупнее, – этим объясняется у И. дальноркость стариков, с трудом видящих своими слабыми глазами вблизи (Qu. conv. I, 626a).

Согласно т. н. Геркуланейскому списку стоиков, с И. полемизировал стоик *Антимар* из *Тарса* (ср. SVF III, p. 209, fr. 2).

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule X. Hieronymos von Rhodos. Kritolaos, 1969², S. 7–23; 25–44; Hieronymus of Rhodes: The Sources. Text and Translation. Ed. S. A. White, – Fortenbaugh W., White S. A. (ed.) Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes. N. Bruns., 2004, p. 79–276.

Лит.: Arighetti G. Ieronimo di Rodi, – SCO 3, 1955, p. 111–128; Wehrli F. Der Peripatos bis zum Beginn der romischen Kaiserzeit, – GGPh, Antike 3, 1983, S. 575–576; Dalfino M. C. Ieronimo di Rodi: la dottrina della vacuitas doloris, – Elenchos 14, 1993, p. 277–304; Fortenbaugh W., White S. A. (ed.). Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes. N. Bruns., 2004.

М. А. СОЛОПОВА

ИОАНН ФИЛОПОН (Ἰωάννης ὁ Φιλόπονος, или Иоанн Грамматик, что свидетельствует о том, что он не был профессиональным преподавателем философии; ок. 490–570), греческий философ, совмещавший вышколенную ученость *Александрийской школы* неоплатонизма с принципами христианского мировоззрения. Крещен во младенчестве. Под влиянием неоплатоника *Аммония*, сына Гермия, приобщился к философии. Издал комментарии Аммония к сочинениям Аристотеля: к «Аналитике I и II», «О возникновении и уничтожении», «О душе» (содержат указание на то, что они являются записями семинаров Аммония), к «Категориям», «Физике», «Метеорологике»; переиздал (вслед за *Асклепием из Тралл*) комментарий на «Введение» *Никомаха из Герасы*; автор знаменитого сочинения «Против Прокла по вопросу о вечности мира» (*Κατὰ τῶν Πρόκλου περὶ αἰδιότητος κόσμου ἐπιχειρημάτων*, 529), а также сочинения «Против Аристотеля» (ок. 530–534, известно благодаря цитатам и критике Симпликия в комментарии к аристотелевскому «О небе»); поздний трактат «О творении мира» в 7 кн. (*Τὰ εἰς τὴν Μωσέως κοσμογονίαν ἐξηγητικά*) посвящен Сергию, патриарху Антиохийскому в 546–549. В сочинении «Арбитр, или О единстве», известном по цитатам у византийских авторов и сирийскому переводу, выступает как представитель монофизитства, склоняющийся к «тритеизму». Автор «Описания астрологии» (*Περὶ τῆς τοῦ ἀστρολάβου χρήσεως καὶ κατασκευῆς*).

В развитии И. выделяются два периода. Первый представлен комментариями к Аристотелю в духе Аммония: для этого периода (после 517) свойственно традиционное для позднего платонизма представление о структуре универсума, в ряде моментов объединяющее Платона и Аристотеля (сверхбытийное *Единое*, *Ум-Демург*, являющийся и производящей, и целевой причиной, трансцендентные умы, рациональные души, сфера небесная, сфера подлунная, четыре элемента, материя).

Второй период, начинающийся с 529 (времени появления эдикта имп. Юстиниана о закрытии философских школ, что и послужило поводом для декларации новых взглядов), характеризуется упрощенной схемой универсума (личный бог-ум есть высший уровень иерархии, творение мира – результат свободного божественного изволения, мир не является больше божественным). В сочинении «Против Прокла по вопросу о вечности мира» (529) И. подверг критике неоплатоническую интерпретацию платоновского «*Тимея*» (творение космоса как вневременной акт), истолковав его в духе ветхозаветной книги Бытия, с которой, как он считал – в духе длительной традиции христианских богословов, – Платон был знаком. В сочинении «Против Аристотеля» (со ссылкой на сочинение Прокла «Возражения Аристотеля на “Тимея” Платона», *Simpl. In Phys.* 31, 7 слл.) противопоставляются учения Платона и Аристотеля, у которого критикуется теория

эфира, вечности мира и т. п.). Впоследствии (в соч. «О творении мира»), вероятно под влиянием монофизитов, почитавших Аристотеля, И. смягчается в своем его неприятии (напр., принимает определение души как *энтелехии* – In Phys. 278, 3, блага как предмета всеобщего стремления – 293, 7 и т. д.), хотя и продолжает подчеркивать неприемлемость его учения о том, что мир не имеет начала (82, 10) и т. п. Здесь же он обсуждает теорию «импетуса» применительно к возникновению мира в целом.

Реагируя на полемические выпады И., Симпликий называет его «новичком», представителем «новомодной болтовни» (под которой разумеется христианство), пытающимся привлечь внимание непросвещенной публики, но неспособным понять глубокой согласованности учений Платона и Аристотеля (In De Caelo 42, 17 сл., и др.); душа Филопона, согласно Симпликию, одержима не разумом, а страстями и воображением. Нападки И. на Аристотеля Симпликий сравнивает с акцией Герострата, сжегшего храм Артемиды Эфесской (In Phys. 200, 30 сл.).

Богословские взгляды Филопона были осуждены на Константинопольском соборе 680/681. Между тем его сочинения оказали влияние на арабов, латинский Запад (теория «импетуса» была воспринята Буриданом и Оремом), мыслителей Возрождения (Пико делла Мирандола, Галилей). Начиная с 16 в. на европейскую мысль оказывали влияние латинские переводы комментариев И. на Аристотеля и его полемика с Проклом.

Соч.: Комментарии: 1) *Philoponi* (olim Ammonii) in Aristotelis categorias commentarium. Ed. A. Busse. B., 1898 (CAG XIII. 1); 2) *Ioannis Philoponi* in Aristotelis analytica priora commentaria. Ed. M. Wallies, 1905 (CAG XIII. 2); 3) In Arist. analytica posteriora commentaria. Ed. M. Wallies, 1909 (XIII. 3); *Philoponus*. On Aristotle Posterior Analytics I 1–8. Tr. by R. D. McKirahan. L.; Ithaca, 2008 (ACA); 4) In Arist. physicorum libros commentaria. Ed. H. Vitelli, 1887–1888 (CAG XVI–XVII); *Philoponus*. On Aristotle Physics: I 1–3; I 4–9; II; III; V–VIII. Tr. by C. Osborne, A. R. Lacey, M. J. Edwards, P. Lettink, J. O. Urmson. L.; Ithaca, 1993–2008 (ACA); *Furley D., Wildberg C.* (tr.). Corollaries on place and void. With Simplicius, Against Philoponus on the eternity of the world. L., 1991; 5) In Arist. libros de generatione et corruptione commentaria. Ed. H. Vitelli, 1897 (CAG XIV); 2) *Philoponus*. On Aristotle On coming-to-be and perishing: I 1–5; I 6–II 4; II 5–11. Tr. by C. J. F. Williams, I. Kupreeva, 1999–2005 (ACA); 6) In Arist. meteorologicorum librum primum commentarium. Ed. M. Hayduck, 1901 (CAG XIV. 1); 7) In Arist. libros de anima commentaria. Ed. M. Hayduck, 1897 (CAG XV); *Philoponus*. On Aristotle On the soul: I 1–2; I 3–5; II 1–6; II 7–12; III 1–8; III 9–13. Tr. by Ph. J. van der Eijk, W. Charlton, 2000–2006 (ACA); Le commentaire de Jean Philopon sur le troisième livre du «Traité de l'âme» d'Aristote. Éd. par M. de Corte. Liège; P., 1934; On Aristotle On the intellect: De anima III 4–8. Tr. by W. Charlton, F. Bossier. Pref. by R. Sorabji. L., 1991; 8) In Nicomachi arithmetica introductionem. Ed. R. Hoche. Lpz., 1864–1867; ed. G. R. Giardina, – Giovanni Filopono matematico tra neopitagorismo e neoplatonismo. Catania, 1999, p. 105–181. Трактаты: 1) De opificio mundi. Rec. G. Reinhardt. Lpz., 1897; 2) De aeternitate mundi contra Proclum. Ed. H. Rabe. Lpz., 1899 (repr. Hldh., 1963); *Philoponus*. Against Proclus' On the eternity of the world 1–5; 6–8; 12–18. Tr. by M. Share, J. Wilberding, 2005–2006 (ACA); *Segonds A.* À propos d'une page du De aeternitate mundi de Jean Philopon, – ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ. Hommage à Jean Pépin. P., 1992, p. 461–479 (пер. и комм. двух текстов И. Ф. о творении души в «Тимее»: De aetern. mundi 115, 22–121, 9); 3) *Philoponus*. Against Aristotle, On the eternity of the world. Tr. by Ch. Wildberg. L., 1987; 4) *Segonds A.* (trad.). Jean Philopon, Traité de l'Astrolabe. P., 1981; 5) *Sanda A.* Opuscula Monophysitica Iohannis Philoponis. Beirut, 1930.

Лит.: *Saffrey H. D.* Le chrétien Jean Philopon et la survivance de l'école d'Alexandrie, – REG 67, 1954, 316–18, p. 396–410; *Lucchetta G. A.* Aristotelismo e cristianismo in Giovanni Filopono, – StudPat 25, 1978, p. 573–593; *Hadot I.* Le problème du Néoplatonisme Alexandrin. Hiérocles et Simplicius. P., 1978; *Lee T. S.* Die griechische Tradition der aris-

totalischen Syllogistik in der Spätantike. Eine Untersuchung über die Kommentare zu den *Analytics priora* von Alexander Aphrodisiensis, Ammonius und Philoponus. Gött., 1984; *Verrycken K.* The development of Philoponus' thought and its chronology, – Sorabji R. (ed.). *Aristotle Transformed*. L., 1990, p. 233–274; *Ebbesen S.* Philoponus, 'Alexander' and the origins of medieval logic, – *Ibid.*, p. 445–462; *De Haas F. A. J.* John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition. Leiden, 1996; *Fladerer L.* Johannes Philoponos «De opificio mundi». Spätantikes Sprachdenken und christliche Exegese. Stuttg.; Lpz., 1999.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ИПОСТАСЬ (от греч. *ὑπόστασις* – основание, сущность), термин античной философии; впервые введен стоиком *Посидонием* (1 в. до н. э.) в значении единичного реального бытия, в отличие от «кажущегося» (*ἔμφασις*) и «мыслимого» (*ἐπίνοια*). Ранние стоики (Хрисипп) использовали лишь соответствующие глагольные формы для обозначения процесса, в котором бескачественная материя осуществляется («гипостазируется») во множестве эмпирических вещей. Перипатетической традицией термин «ипостась» был усвоен в качестве синонима «первой сущности» «*Категорий*». В неоплатонизме (Порфирий) все ипостаси делятся на «совершенные» («начальные ипостаси», объективирующиеся в процессе эманации из *Единого*) и «несовершенные» (множественность единичных вещей).

В патристике термин «ипостась» вошел в значении «первой сущности» Аристотелевых «Категорий». В тринитарных спорах 4 в. при истолковании формулы «одна сущность божества и три неслиянных и нераздельных единосущных ипостаси» синонимия ипостаси и сущности была устранена: сущность преимущественно стала пониматься как общее в отличие от ипостаси как единичного – совокупности сущности и акциденций (каппадокийский кружок, Иоанн Филопон, Иоанн Дамаскин). Для обозначения суммы акциденций первоначально употреблялся термин *πρόσωπον* (лицо, лик, личина), ставший затем (в 4–6 вв.) синонимом ипостаси. В христологических спорах 5–7 вв. применительно к истолкованию богочеловеческой личности Христа была разработана концепция сложной ипостаси как результата соединения двух сущностей, или природ (Леонтий Византийский, Максим Исповедник и др.).

Лит.: *Dörrie H.* Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte, – *NAWG* 1, 1955, S. 35–92 (repr.: *Platonica minora*. Münch., 1976); *Chitchaline Y.* A propos du titre du traité de Plotin *Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (Enn. V 1), – *REG* 105, 1992, p. 253–261; *Hyparxis e* hypostasis nel Neoplatonismo. Atti del I Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. A cura di F. Romano e D. P. Taormina. Fir., 1994; *Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма, – *Богословский Вестник* 5–6, 2005–2006, с. 191–228.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ИПОЛИТ РИМСКИЙ (*Ἰππόλυτος*) (ок. 170–236 н. э.), христианский богослов и церковный деятель, римский пресвитер, автор сочинения «Опровержение всех ересей», в котором имеется доксографический обзор истории греческой философии.

История текста и авторство. Соч. «Опровержение всех ересей» (*Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*) дошло в 2-х частях. 1-я часть (кн. I) впервые была напечатана в 1701; следуя указаниям рукописей, ее автором счи-

тали *Оригена Александрийского*. Впоследствии, в 1-й пол. 19 в., в монастыре на Афоне была обнаружена рукопись (Parisinus suppl. gr. 464) большей части кн. 4-й и остальных кн. 5–10-й (согласно разделению на книги в современных изданиях), которые были опубликованы в 1851 вместе с кн. 1-й как сочинение Оригена. После возникшей дискуссии об истинном авторе сочинения им был признан Ипполит, еп. Римский, современник Каллиста, папы Римского в 217–222 н. э. Текст «Опровержения» был издан как произведение Ипполита Римского в серии *Clavis Patrum Graecorum*, соч. известно также под названием «Философумена».

Содержание. Название «Философумена» (*Φιλοσοφούμενα δόγματα*), т. е. «Философские учения» относится к первым четырем книгам (авторская ссылка в Ref. IX, 8, 2), содержащим доксографический материал по истории философии 6–4 вв. до н. э. Согласно И., ереси имеют своим источником языческую мудрость, а не Писание, поэтому он излагает языческую мудрость (в широком смысле: выразителями ее представлены философы, гностики, восточные учения), по сравнению с ересями более древнюю и поэтому более достойную внимания. Кн. 1-я: изложение учений от Фалеса и Пифагора до стоиков, эпикурейцев и академиков. Кн. 2-я посвящена «мистериям, и очень любопытным мыслям, о звездах и пространствах», однако кн. 2–3-я и часть кн. 4-й утрачены. С кн. 5-й начинается изложение ересей в связи с доказательством их языческого происхождения (учение гностика Валентина берет начало «из учений Пифагора и Платона, а не из Евангелия»), которое заканчивается обзором иудейских сект (фарисеев, саддукеев, ессеев), – всего упомянуты 32 ереси. Кн. 10-я: резюме философских учений и ересей, краткая история народов от Авраама до египтян, халдеев и греков, предпринятая с целью показать изначальность веры в единого Бога-Творца, которого не познали греки и их последователи еретики. В заключение дается краткое содержание ветхозаветного и новозаветного Откровения.

Доксография И. (см.: *Дох. Гр.*, р. 144–156) опирается на сведения, собираемые более ранними эллинистическими компиляторами (вероятные источники Гераклд Лемб, Арий Дидим, Аэтий), и в большой степени на сочинение *Ириния Лионского* «Против ересей», которое он иногда просто копирует (содержание доксографии И. с указанием источников см.: *Marcovich* 1986, р. 18–31; *Афонасин* 2002, с. 240–244). В изложении философии И. пытается следовать дисциплинарному членению философского знания: сначала излагаются «физики» (Фалес, Пифагор, Эмпедокл, Гераклит, Анаксимандр и др., *Adv. haer.* I, 1–16), затем «этики» (Сократ и Платон, I, 17–19), «диалектики» (Аристотель, стоики, Эпикур, академики, брахманы, друиды, Гесиод, I, 20–21), «астрологи», «астрономы», «арифметики» (IV, 1–7; 8–12). К некоторым учениям (Платона, Аристотеля, Гераклита) И. возвращается и в других книгах, приводя новые данные. Наиболее интересны в историко-философском отношении сведения из Ref. IX, 9–10, относящиеся к учению Гераклита (см. DK22 В 50–67, ср. В 1) и к учению Эмпедокла из Ref. VI, 25 (DK31 А 33, В 16) и Ref. VII, 29; 31 (В 29, В 110, В 115, В 131). Доксография Аристотеля, Платона, пифагорейцев представляет известный интерес в качестве источника по школьной эллинистической философии.

Другие сочинения И.: «Против эллинов» (или «О всеобщей причине, против Платона» – фрагменты сохранились у патриарха Фотия, *Phot. Cod.* 48, однако не ясно, к одному или двум сочинениям они относятся

и кто автор; издано как соч. И. в PG 10, 796–801), «Доказательство против иудеев», «Против Маркиона», «Против магов», «Малый лабиринт» (не сохранились); изданы сохранившиеся комментарии на книги Священного Писания, в т. ч. наиболее известный аллегорический комм. на Книгу пророка Даниила, гомилетические и догматические произведения, труды по библейской хронологии и определению даты Пасхи.

Соч.: *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium* (= *Philosophumena*). Ed. M. Marcovich. B., 1986, S. 53–417; Hippolytus Werke. Bd. 1–3. Lpz., 1916. Hldh.; N. Y., 1977²; *Clavis Patrum Graecorum*, cura et studio M. Geerard. Turn., 1915; engl. tr. J. H. Macmahon: *The Refutation of all heresies by Hippolytus*. Edinb., 1868. Grand Rapids, 1965²; *Diels H. Doxographi Graeci*. B., 1897 (1958²), p. 144–156; рус. пер.: Творения св. Ипполита, епископа Римского. Вып. 1. Толкования на Книгу пророка Даниила. Вып. 2. О Христе и Антихристе; О конце мира, и др. Казань, 1898 (репр. Свято-Троицкая Серг. Лавра, 1997), пер. отд. фрагм. «Опровержения всех ересей»: Ref. I, 1–IV, 48, пер. П. Преображенского, в приложении к «Православному обозрению», 1871–1872; Ref. I, 18–20, пер. Е. Д. Матусовой, – Учебники Платоновской философии. М.; Томск, 1995, с. 101–104; Ref. IX, 7–10, пер. С. Н. Муравьева, – Муравьев 1976; Ref. IX, 18–28, пер. М. М. Елизаровой, – Тексты Кумрана. Вып. 1. М., 1971, с. 369–373. *Ипполит Римский*, сщмч. Сохранившийся фрагмент из «Слова против эллинов», или «О всеобщей причине. Против Платона». Пер. и прим. А. Р. Фокина, – *Альфа и Омега* 13, 2, 1997, с. 96–103 (= Патристика. Новые переводы и статьи. Общ. ред. М. Журиной. Н. Новгород, 2001, с. 40–48); Фрагменты Гераклита из соч. Ипполита см. также по изд.: *Heraclitea*. Ed. S. N. Mouraviev. Part III. Vol. 3. B. 2. St. Aug., 2006.

Лит.: *Osborne C. Rethinking early Greek philosophy, Hippolytus of Rome and the Presocratics*. L., 1987; *Mueller I. Hippolytus retractatus: a discussion of Catherine Osborne, Rethinking early Greek philosophy*, – *OSAPh* 7, 1989, p. 233–251; *Edwards M. J. Hippolytus of Rome on Aristotle*, – *EranoS* 88, 1990, p. 25–29; *Mansfeld J. Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy*. Leiden; N. Y., 1992; *Mouraviev S. N. Hippolyte, Héraclite et Noët (Commentaire d'Hipp. Ref. IX 8–10)*, – ANRW II, 36, 6, 1992, S. 4375–4402; *Mueller I. Heterodoxy and doxography in Hippolytus' Refutation of all heresies*, – *Ibid.*, S. 4309–4374; *Brent A. Hippolytus and the Roman Church in the third century, Communities in tension before the emergence of a monarch-bishop*. Leiden, 1995; *Муравьев С. Н.* Ипполит цитирует Гераклита, – Из истории античной культуры. М., 1976, с. 120–142; *Матусова Е. Д.* Учение Платона в изложении Ипполита Римского: «Опровержение всех ересей» I, 19, 4–14, – *ВДИ*, 1999, 3, с. 130–145; *Афонасин Е. В.* «В начале было...»: античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб., 2002, с. 56–85; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV веков. М., 2004; *Афонасин Е. В.* «Опровержение всех ересей» Ипполита как вспомогательный источник по истории античной науки, – *Философия науки*, 2005, 2 (25), с. 3–32.

М. А. СОЛОПОВА

ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ (*Εἰρηναῖος*) (ок. 120 – ок. 202/203 н. э.), христианский богослов, отец Церкви, с 177/78 епископ Лионский; умер предположительно в годы гонений на христиан при имп. Септимии Севере. Автор «Обличения и опровержения лжеименного знания» (*Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*) в 5-ти кн., известно и сокращенное название «Против ересей», *Adversus haereses* (apud Hier. *De vir. ill.* 35), – направленного против гностических учений. Среди утраченных произведений И. также было, по свидетельству Евсевия Кесарийского, некое полемическое сочинение «О познании» (*Περὶ ἐπιστήμης*), направленное против язычников (Eus. *Hist. Eccl.* V 26). Фотий отмечает, что некоторые ошибочно приписывали авторство трактата «О сущности Вселенной» И., а не *Ипполиту Римскому*, ученику И.

Текст «Опровержения» И. известен по греческим фрагментам (у Ипполита Римского, Евсевия Кесарийского, Епифания) и древнему латинскому переводу. Обличая гностицизм, И. подробно излагает систему Валентина как наиболее популярную из всех гностических учений, затем опровергает учеников Валентина, после чего обращается к источникам этих ересей – древнейшим гностикам (Симону Магу, Василиду, Карпократу и мн. др.). В результате в первых главах 1-й кн. (*Adv. haer.* I, 1–8) у И. содержится самое полное изложение гностического мифа, а в целом произведение И. – важнейший источник по истории гностицизма и раннего христианства. По И., все гностические ереси восходят к языческой философии и культовой практике (мистериям).

Одновременно, в ходе опровержения гностиков, И. формулирует основные пункты истинной теологии. Он сохраняет апофатические посылки апологетов, но решительно устраняет из идеи о Боге всякие намеки на изменение и развитие. Бог всегда равен и подобен себе (II 13, 8); отсюда следует, что Сын-Логос со-вечен Отцу, а его ипостасное бытие не связано с актом творения. Т. обр., И. заменяет космологическое понимание Логоса онтологическим: Бог вечно раскрывает себя через Логос, вторую ипостась, которая одна только не-тварна (IV 6, 3; 14, 1). В христианском учении для И. рефлексивный элемент не так важен как элемент собственно религиозный. Поэтому особое место у него занимает учение о спасении, в связи с которым он намечает некоторые пункты антропологии (соотношение плоти, души и духа в человеке – V 9, 1) и этики (спасение отчасти зависит от человека; душа не бессмертна, если не уподобится высшему совершенству – V 16, 2). Христос для И. не просто Ум или Логос, а Бог живой, воплотившийся и принявший смерть ради спасения человечества. Можно сказать, что И. восстановил важнейшее, экзистенциально-антропологическое измерение христианства, потесненное абстрактной «философичностью» апологетов.

Соч.: *Irenaeus*. *Adversus haereses*. Ed. W. Harvey. Vol. 1–2. Camb., 1857; *Irénée de Lyon*. *Contre les hérésies* I. Éd. par A. Rousseau et L. Doutreleau. Vol. 1–2. P., 1979; *Иринея Лионский*. Пять книг против ересей. Пер. П. Преображенского. М., 1868.

Лит.: *Schoedel W. R.* *Philosophy and Rhetoric in the Adv. haereses of Irenaeus*, – *VChr* 13, 1959, p. 22–32; *Donovan M. A.* *Irenaeus in Recent Scholarship*, – *SecondCent* 4, 1984, p. 219–241; *Федченков С. А.* Святой Иринея Лионский. Серг. П., 1917; *Афонасин Е. В.* «В начале было...»: античный гностицизм в свидетельствах христианских апологетов. СПб., 2002; *Сагарда Н. И.* Лекции по патрологии I–IV веков. М., 2004.

М. А. СОЛОПОВА

К

КАЛКИДИЙ (*Calcidius* – в лучших манускриптах (Van Winden, p. 2, n. 1; Waszink, p. xvii; Gersh, p. 421), также Халкидий [*Chalcidius*], хотя такое написание некорректно) (5 в. н. э.), латинский платоник, переводчик и комментатор «Тимея».

Жизнь. Прямых свидетельств о жизни К. не сохранилось. Вероятно, был родом из Сев. Африки. Период творческой активности К. – 5 в. – установлен на основании лингвистического анализа, в частности, обращено внимание на словарь К., восходящий в т. ч. к авторам поздней Античности

(Амвросию, Августина, Кассиодору), а также на стиль его сочинений, характерный для таких поздних латинских писателей, как Клавдиан Мамерт, Сидоний Аполлинарий, Эннодий (Waszink, p. xiv–xv; Gersh, p. 424; Dillon 1977). Ныне отвергнутая более ранняя датировка творческой активности К. – 1-я пол. 4 в. – была получена на основании отождествления Озия из письма К., предвещающего перевод «Тимея» и комментарий, с Озием, епископом Кордовы (256–357/8). В пользу такого отождествления говорили титульные надписи манускриптов 11 в. Cod. Escorialensis S. III, 5 и Cod. Vaticanus 3815 (Wrobel, p. x; Switalski, p. 3, 6; Gersh, p. 69–75; Van Winden, p. 2). Аргументы против: 1) упомянутый К. Озий может быть тождествен другим Озиям, в частности жившему в Милане ок. 395 чиновнику императора (Dillon 1977), 2) аргумент «от молчания» Исидора Севильского (560–636) и Августина (ум. 430): Исидор, известный своей ученостью, не упомянул имени К. (Waszink, p. xiii–xiv; Dillon 1977, p. 401–402), Августин же пользовался переводом «Тимея» Цицерона, а не К. (Dillon, p. 402).

Сочинения: 1) перевод части диалога «Тимей» (Plat. Tim. 17–53c); 2) комментарий к «Тимею» (Calc. In Tim. 31c–53c); 3) письмо К. Озию, предвещающее перевод и комментарий, в котором обозначено намерение К. перевести и разъяснить диалог «Тимей».

Комментарий к «Тимею» опирается на текст неполного перевода диалога (до Tim. 53c), при этом К. намеренно пропускает часть текста Платона, посвященного рассмотрению устройства идеального государства (Tim. 17–26d) и происхождения мира и человека (27ab). Экзегетический метод К. традиционен для позднеантичных авторов, как греческих (Александр Афродисийский, Порфирий, Сириан и др.), так и латинских (Макробий): К. цитирует текст Платона небольшими фрагментами и рассматривает каждый фрагмент, привлекая к своему толкованию различные отражающие интеллектуальные традиции его времени сочинения (как последователей Платона, так и его противников). О проблеме источников «Комментария» К. см.: Jones, p. 194–208; Van Winden, p. 28–51; Waszink 1962, p. xxxv–cvi; Gersh, p. 425–434. В целом в «Комментарии» прямо или опосредованно отражены представления ведущих позднеэллинистических школ – платонической, перипатетической и стоической. Источниками К. служили тексты Платона, Аристотеля, Нумения, Адраста, Плотина, Порфирия, а также Филона Александрийского и Оригена.

Первые семь глав «Комментария» можно рассматривать как введение. В них идет речь о причине пропуска К. начальной части «Тимея» при разъяснении фразы: «...такой древний и простой рассказ не нуждается в толковании... поскольку его смысл представляется ясным всем» (In Tim. Wsz, 27–1, p. 58–59; v. 25, p. 58); объясняется смысл сочинения (*ratio totius operis* – Ibid., v. 1, p. 59), указывается цель написания (*propositus scriptoris* – Ibid.), приводится содержание книги (*ordinatio libri*), в которой К. выделяет 27 тем (Wsz, v. 5, p. 60–61), по большей части следуя структуре «Тимея»: 1) О сотворении мира; 2) О происхождении души; 3) О соразмерности или гармонии; 4) О числах; 5) О неподвижных и блуждающих планетах, к которым относятся Солнце и Луна; 6) О небе; 7) О четырех родах живых существ (небесных, крылатых, плавающих, земных); 8) О происхождении человеческого рода; 9) О причинах, по которым одни люди – умны, а другие – глупы; 10) О видении (*De visio*); 11) Об образах; 12) О пользе виде-

ния; 13) О материи; 14) О времени; 15) О первичных [четырёх] элементах материи и их взаимодействии; 16) О различных телесных гуморах и флегме; 17) Об ощущении запаха и вкуса; 18) О различиях цветов и их переходе из одного в другой, также об имеющихся сходствах цветов; 19) О первичной жизненной субстанции; 20) О душе, ее частях и месте; 21) О членах тела и суставах; 22) О происхождении различных народов; 23) О болезни тела; 24) О болезни души; 25) Об излечении обоих видов материи; 26) О мире и обо всем, что содержится в нем; 27) Об умопостигаемом боге. Такой перечень мог быть результатом беглого чтения диалога К. и отметки им примечательных моментов, некоторые из которых могли быть заголовками из работ ранних комментаторов на другие части «Тимея».

Собственно «Комментарий» начинается с рассуждения о пропорциях (Tim. 31c), поскольку, по мнению К., эта тема является одной из неизученных (*artes incognitae* – Ibid., v. 23, p. 58). С этого места К. точно придерживается текста Платона, почти ничего не пропуская. Помимо «введения» (cap. 1–7) в этом разъяснении (cap. 8–355) возможно выделить две части: о божественном провидении (cap. 8–267) и о первичной материи (cap. 268–355). Часть первая, посвященная божественному провидению, включает в себя два раздела. В первом речь идет о сотворении мира (cap. 8–118): об устройстве тела мира и мировой души, о существующей гармонии между телом мира и его душой с отступлением о неподвижных звездах и блуждающих планетах, о соединении души и тела мира; во втором – об устройстве мира после его создания (cap. 119–267), здесь имеется рассуждение о видах бессмертных существ (о видимых богах: неподвижных звездах; земле; блуждающих планетах), о невидимых богах или демонах, о смертных существах.

Часть вторая, посвященная учению о первичной материи, состоит из вводного раздела (cap. 268–274) и трактата о материи (cap. 275–320), в котором изложены доксография, мнение самого К. о материи и дано сравнение взглядов К. в отношении материи и того, что изложено в «Тимее». Далее «Комментарий» прерывается. Несмотря на то что из своего плана К. разъяснил лишь первые 13 тем (Tim. 31c – 53c), «Комментарий» представляется вполне законченным произведением (Van Winden, p. 24–27).

Основные темы «Комментария», заданные «Тимеем», могут быть рассмотрены в виде отдельных «трактатов». Изложенные К. традиционные представления о происхождении и устройстве мира даны в сочетании с учением о душе (мировой и индивидуальной, т. е. человеческой), материи, судьбе, святых ангелах или демонах (демонология). Здесь же К. рассуждает о происхождении человеческого рода; о подобии человека миру (макрокосм–микрокосм). В основе тварного мира у К. лежат три начала: Бог–Материя–Образец (*Deus–Silva–Exemplar*). Все начала просты, бескачественны и вечны. Бог отождествляется с высшим благом, он лежит за пределами бытия, природы, ума. Бог предшествует миру как причина, а не во времени, поэтому мир одновременно и «создан» (*factus*), и «вечен» (*aeternus*). Тварный мир – живое существо, он состоит из мировой души и тела. Мировая душа создана Богом (так же причинно и вне времени), это – «третья субстанция». Она – нечто промежуточное между делимой и неделимой субстанцией; вечна, поскольку самодвижима. Мир пронизывает жизненное начало; центр жизни не совпадает с центром мира, Землей, но находится в вечно движущемся Солнце.

Рассуждение о материи (cap. 275–320), занимающее большую часть «Комментария» (и включающее в себя разъяснение Tim. 47e–53c), начинается с исторического обзора предшествующих теорий (евреев, досократиков, эллинистических авторов) и заканчивается собственно учением о материи. Традиционно материя – ни телесна, ни бестелесна, скорее, она потенциально и телесна, и бестелесна; нескончаема во времени (*perpetua*); беспредельна (*infinita*); не имеет форм и качеств. Особенность трактовки К. в том, что материя – одновременно изменчива и неизменна, подлежит и не подлежит воздействию (что близко воззрениям Порфирия). Взаимодействие идей, форм (*species*) и материи описывается в платоновских терминах «отец» (*pater*) – «мать» (*mater*) – «отпрыск» (*proles*) (cap. 273; 277, 13–278, 7; 330; 324, 19–23). К. говорит, что все сущее – это продукт деятельности бога, природы или человека – художника, подражающего природе. Здесь природа-космос – это ипостась, следующая после ипостасей традиционной неоплатонической триады (бог–ум–душа).

Учение о судьбе (cap. 142a–190). Здесь К. рассуждает о соотношении судьбы и провидения. Провидение – это или сам бог, или ум бога. Судьба (*fatum*) действует на уровне мировой души. Судьба позиционируется и как субстанция (*substantia*), и как действие (*actus*). К. признает наличие свободной воли человека и случайности. Применительно к судьбе рассматриваются понятия «возможность», «необходимость», «дивинация» и др. К. критикует стоическое учение о судьбе как фатализм.

Об индивидуальной душе. Рассуждая о человеческой душе, К. вслед за Порфирием отвергает аристотелевское определение души как *энтелехии* тела, предпочитая ему платоническую трактовку души как разумной самодвижущейся субстанции.

Демонология (cap. 127–136). Подробнее, чем в «Тимее», К. разработана демонология, основные положения которой восходят к «Послезаконию» (981a–985e). Следуя Платону, К. перечисляет пять составляющих частей Вселенной: огонь, эфир (также огненный, но более грубый по природе), небо, воду и землю (cap. 129). Поскольку состоящий из огня верхний, а также нижний (земля) регионы Вселенной населены разумными существами – соответственно, богами и людьми, то такими же, т. е. населенными, по мнению К., должны быть и три промежуточные области. К. выделяет пять видов разумных существ (cap. 130): высшие (божественные звезды), эфирные, воздушные, водные и земные (подверженные страстям люди) (cap. 131); описывает их особенности и функции. В эфире живут существа, называемые иудеями «святыми ангелами» (*sanctos angelos*), греками, а также самим К. – демонами (*daemones*). Занимая промежуточную позицию между Богом и людьми, они заботятся о том, чтобы Богу стало известно о людских молитвах, способствуют тому, чтобы он знал о действиях и поступках людей, передают людям божественную волю, отчего они и называются «ангелами» (*ἄγγελοι* – посылный, связной) – об этом, согласно К., свидетельствуют греки, латиняне и весь варварский мир (cap. 132). Природа демонов смешанна: божественна и брэнна; они подвержены страстям (с. 131), невидимы (с. 135b), им нет числа (с. 134). К. говорит о существовании злых демонов, о месте, которое им принадлежит, отождествляет их с падшими ангелами (cap. 135b). Он критикует теорию о том, что ангелы / демоны есть души, освобожденные от своих тел, полагая ее не соответствующей учению Платона (cap. 136).

Влияние. Значение К. сопоставимо со значением таких авторов, как Макробий (сер. 5 в.) и Марциан Капелла (кон. 5 в.). Впервые о К. упомянул Фульгенций (кон. 5 – нач. 6 в.) в титуле своего сочинения: *Fabii Planciadis Fulgentii Expositio sermonum antiquorum ad grammaticum Calcidium* (ed. R. Helm, 1970). В раннее Средневековье имя К. ассоциировалось главным образом с диалогом Платона «Тимей», по этой причине сведения о К. в тот период, равно как и позднее, в эпоху Каролингов, неотделимы от истории изучения «Тимея». Латинский «Тимей» К., связавший позднюю Античность и Каролингское возрождение, изучался средневековыми школярами наряду с «Комментарием на “Сон Сципиона”» Макробия. Можно сказать, что средневековый платонизм 9–12 вв. знал Платона в переводе К. и в интерпретации Макробия.

Рукописная традиция. Общее количество манускриптов с текстами К. весьма велико – их насчитывается свыше 140 (Waszink 1962, p. cvii–cxhxi), при этом ранних (9–10 вв.) рукописей лишь 4, в основном же копии с текстами К. были созданы в 11–13 вв.

Изд.: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Ed. J. H. Waszink. L.; Leiden, 1962 (Plato Latinus. Vol. IV); *Commentario al «Timeo» di Platone*, – *Calcidio*. A cura di C. Moreschini. Mil., 2003; см. англ. пер. отд. фрагм. в кн.: Van Winden 1959 (о материи), Den Boeft 1970 (о судьбе), 1977 (о демонах).

Лит.: *Wrobel J. Platonis Timaeus interprete Chalcidio, cum eiusdem commentario*. Lpz., 1896; *Switalsky B. W. Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus*, – *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* 3/6 (1902); *Jones R. M. Chalcidius and Neoplatonism*, – *CPhil* 13, 1918, p. 194–208; *Waszink J. H. Praefatio*, – *Timaeus a Calcidio translatus...* p. ix–clxxxiii; *Van Winden J. C. M. Calcidius on Matter. His doctrine and sources. A chapter in the history of Platonism*. Leiden, 1959; *Den Boeft J. Calcidius on fate: his doctrine and sources*. Leiden, 1970; *Den Boeft J. Calcidius on demons*. Leiden, 1977; *Dillon J. M. The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*. L., 1977, 1996², p. 401–408 (рус. пер.: Диллон Д. Средние платоники, пер. Е. В. Афонасина. СПб., 2002); *Gersh S. Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*. Vol. II. Notre Dame, Indiana, 1986; Лосев, ИАЭ VIII. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1, 1992, с. 102–140.

М. С. ПЕТРОВА

КАЛОКАГАТИЯ (греч. *καλοκάγαθία*, τὸ καλὸν κάγαθόν), термин античной этики, образованный из прилагательных *καλός* (прекрасный) и *ἀγαθός* (хороший, добрый) и переводимый как «нравственная красота»; *καλός κάγαθός* – человек прекрасный, добродетельный. Известный в ранней традиции (возможно, уже у *Семи мудрецов*, ср. изречение Солона «калокагатии верь больше, чем клятве», D. L. I 60), наибольшее распространение получил в философии классического периода (софисты, Сократ, Платон и Аристотель), был употребим и в дальнейшем, напр., в Поздней *Стое*.

Калокагатия стала одним из ключевых терминов учения Сократа, синонимом совершенной добродетели. Сократ и современная ему интеллектуальная традиция эпохи полисной демократии переосмыслили исходное значение термина, связанного с аристократической этикой (ср. *Thuc.* VIII 48, 3–6; *Aristoph. Ran.* 717 сл., *Xen. Oec.* VI, 8; 12). Калокагатия стала выражать не высшую нравственную оценку представителя аристократической элиты, прямо связанную с его природной арете, которая получает надлежащее воспитание, но такую универсальную добродетель, которая зависит от воспитания и постоянного совершенствования в занятиях философией, что пре-

одолевать все возможные недостатки телесной природы. По Ксенофону, калокагатия была целью философствования Сократа (Ibid. I 6, 14), который отождествляет понятия «прекрасное» (*καλόν*), «хорошее» (*ἀγαθόν*) и «полезное» (*χρήσιμον*) для души, в результате благом и красотой нетелесной души оказывается добродетель (Хен. Мем. III 8). Калокагатию Сократ противопоставляет «постыдному», делая это в ходе характерного отождествления «мудрости» (= рациональное мышление) и «благоразумия» (= нравственное сознание), сближая т. обр. калокагатию с последним. Термин может быть применим не только к отдельной личности, но и к полису (III 5, 15: «нашему городу далеко до совершенства»), и в таких контекстах он служит для уточнения понятий «полисная справедливость», «правильное устройство полиса».

В платоновской «Апологии Сократа» (Apol. 21d4) термин появляется в знаменитой формуле Сократа о незнании: мы «не знаем ничего хорошего» (*καλὸν καὶ ἀγαθόν*, рус. пер. М. С. Соловьева: «ничего в совершенстве не знаем»), чем подчеркнута этическое содержание его философии. В платоновском «Пире» с помощью того же термина Сократ характеризуется как философ, думающий о вопросах нравственного совершенствования (Sympr. 226a6).

Для Платона калокагатия была термином важным, но не центральным, ибо и философия его не исчерпывается этикой. Калокагатия иногда встречается в значении внешней красоты (Euthyd. 271b4; Parm. 127b3), но чаще в значении красоты нравственной, выступая как синоним понятия «добродетель»: Gorg. 515a6 («человек достойный», противоположный дурному, т. е. несправедливому, распущенному и безрассудному); 527d2 («поистине достойный человек и предан добродетели», *καλὸς καὶ ἀγαθός, ἀσκῶν ἀρετήν*); Sympr. 204a5 («тем-то и скверно невежество, что человек и не калокагатийный, и не умный вполне доволен собой»), и др. Исключением выглядит пассаж из «Тимея» (Tim. 88c6), в котором Платон имеет в виду гармонично развитого человека, прекрасного и душой, и телом, относя *καλός* к красоте тела, а *ἀγαθός* – к красоте души.

В Академии калокагатия получила школьное определение как «умение избирать наилучшее нравственное решение» ([Plat.] Def. 412e8). Аристотель продолжает разрабатывать этот термин, см.: E. E. VII, 1248b8–1249a16; M. M. II 9; E. N. X, 1179b10–11. Калокагатия в указанных текстах выступает как синоним всецелой нравственной добродетели (синоним «справедливости вообще», в отличие от «справедливости частной»): «О нравственности говорят в связи с добродетелью: нравственно прекрасным зовут справедливого, мужественного, благоразумного и вообще обладающего всеми добродетелями» (M. M. II 9, 1207b23–26). Человек добродетельный (калокагатийный) «обладает прекрасными благами как таковыми и практически действует ради прекрасного как такового» (E. E. 1248b34–36). Калокагатия, определяемая как «полнота добродетели» (*ἀρετὴ τέλειος*, 1249a16), как правильное соединение нравственных и мыслительных добродетелей, является у Аристотеля раскрытием содержания формулы счастья как «полноты жизни в полноте добродетели» (1219a38–39); при этом калокагатия открывает путь к созерцанию бога (1249b). Аристотель подчеркивает, что совершенному в моральном отношении человеку, истинному философу, внешние блага (богатство, слава, почет) не могут повредить, более того, без них

не может быть полноты и совершенства. В отличие от философов «многие не способны обратиться к калокагатии, поскольку привыкли повиноваться не стыду, но страху» (E. N. X 10, 1179b10–11).

В эллинистической философии калокагатия / калокагатийный встречаются у стоиков (Хрисипп, Музоний Руф), вероятно, в связи с высокой оценкой в школе образа Сократа. Хрисипп учил, что равносильны выражения «жить по природе», «жить прекрасно» и «жить хорошо» и, в свою очередь, равносильны «калокагатия» и «добродетель» (SVF II 16). Музоний принимал это школьное отождествление и школьное почитание Сократа; по его мысли, человеческой душе врождено стремление к нравственности (*πρὸς κалоκαγαθίαν*) и в каждом из нас заключено зерно добродетели (Diss. II 24 Lutz). Калокагатия – конечная цель философии, философствовать – это и означает стараться быть добродетельным (*καλοκαγαθίας ἐπιτήδευσις*, fr. 8, p. 38, 16 H. = Diss. IV 99).

Филон Александрийский охотно использует калокагатию как термин классического платонического словаря в значении «нравственное совершенство», «добродетель» (Philo. De virt.; Legg.; Somn.; Vit. contemp. и др.), при этом понимая совершенство как богопознание и богопочитание.

В сочинениях христианских авторов калокагатия встречается редко, сохраняя свой базовый смысл «добродетель» (Ign. Ep. 11, 14, 1; Bas. Caes. Ep. 15, 1; 32, 1; 313, 1; Greg. Naz. Ep. 62, 1). Византийский словарь Суда (s. v. *Καλοκαγαθία*, 244) фиксирует память о главном содержании классического термина: «калокагатия – это *ἀγαθότης*».

Лит.: *Wankel H.* Kalos kai agathos. Diss. Würzb., 1961. N. Y., 1979; *Donlan W.* The origin of kalos kagathos, – *AJP* 94, 4, 1973, p. 365–374; *Bourriot F.* Kalos Kagathos, – *Kalokagathia. D'un terme de propagande de Sophistes à une notion sociale et philosophique. Étude de l'Histoire athénienne.* Bd. I–II. Hldh.; Z; N. Y., 1995; *Лосев А. Ф.* Классическая калокагатия и ее типы, – *Вопросы эстетики*, 1960, 3, с. 417 сл.; *Он же.* ИАЭ VIII. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994, с. 386–439; *Никитюк Е. В.* К развитию представлений об идеальном человеке в греческой литературе V–IV вв. до н. э.: понятие и образ *καλὸς καγαθὸς* у Ксенофонта, – *ВСПбГУ*, сер. 2, 1994, вып. 1 (2), с. 111–116.

М. А. СОЛОПОВА

КАРНЕАД (*Καρνεάδης*) (ок. 214/213, Кирена – 129/128, Афины), сын Эпикома (или Филокома), греческий философ-платоник, глава *Академии* после Гегесина, основатель т. н. Новой, или Третьей, Академии, руководство которой из-за болезни передал в 137/136 Карнеаду Младшему, сыну Полемарха.

Приехал в Афины в 185/180, где познакомился с сочинениями Хрисиппа, изучал диалектику у стоика *Диогена Вавилонского*. Затем перешел на позиции скептической Академии и оспаривал стоическую догматику (прежде всего – *Антипатра из Тарса*). Прославившись как выдающийся оратор, К. в составе афинского посольства в 155 был послан в Рим, где добился для афинян освобождения от штрафа и помимо этого ошеломил своим красноречием образованных римлян во время публичных лекций, часть которых была составлена в жанре «двойных речей». У К. было множество учеников, Академия при нем переживала пору расцвета. К. не писал философских сочинений; его учение было известно из лекций, записанных его учениками Клитомахом и Зеноном Александрийским. Представление о его взглядах

можно составить благодаря Цицерону, а также Сексту Эмпирику, Плутарху и др. Главный оппонент К. – Хрисипп; Диоген Лаэртий приводит изречение К.: «Не будь Хрисиппа, и меня бы не было» (D. L. IV 62).

К. развил выдвинутые Аркесилаем принципы академического скепсиса с его антидогматизмом и полемической направленностью. Отрицая существование критерия истины, он критиковал учение стоиков о «постигающем впечатлении» (*φαντασία καταληπτική*): поскольку любое впечатление равно может быть и истинным, и ложным, оно не может быть постигающим, а следовательно – и критерием истины; вместе с тем критерием не может быть и разум: то, о чем он судит, должно прежде явиться (*φανῆναι*) ему, а это невозможно без ощущения. В качестве ориентира в практической деятельности К. допускал «убедительное (*πιθανή*) впечатление», т. е. такое, которое представляется истинным, «выразительным» (*ἔμφασις*); окружение К. считало, что оно может быть даже критерием истины. К. различал впечатление просто убедительное, проверенное (*διεξωδευμένη*) и устойчивое (*ἀπερισπάστη*). В области этики антистоический пафос приводил К. к положительным суждениям о «высшем благе», которое состоит в том, чтобы по возможности наслаждаться теми благами, которые дает природа. К. критиковал также другие философские школы, критически высказывался о существовании богов и их почитании, о промысле и роке, предсказании, астрологии и пр.

Фрагм.: *Karneades. Fragmente. Text und Kommentar* von B. Wisniewski. Wrocław, 1970; *Mette H. J. Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis zum Kleitomachos, – Lustrum* 27, 1985, p. 53–141.

Лит.: *Couissin P. Les Sorites de Carnéade contre le polythéisme, – REG* 54, 1941, p. 43–57; *Long A. A. Carneades and the Stoic Telos, – Phronesis* 12, 1967, p. 59–90; *Nonvei Pteri St. Carneade. Padova, 1978*; *Schroder H.-O. Marionetten. Ein Beitrag zur Polemik des Carneades, – RhM* 126, 1983, S. 1–24; *Görler W. Carneades, – GGPh, Antike* 4, 1994, S. 849–897; *Bett R. Carneades' Distinction between Assent and Approval, – Irwin T. (ed.). Classical Philosophy: Collected Papers. Vol. 8. Hellenistic Philosophy, 1995.*

Ю. А. ШИЧАЛИН

КАССИЙ (*Κάσσιος*) (1-я пол. 1 в. н. э.?), скептик, известный по упоминанию у Диогена Лаэртия как критик социально-политических взглядов стоика *Зенона из Кития*, изложенных в его раннем сочинении «Государство». Диоген приводит возражения «учеников скептика Кассия» (*οἱ περὶ Κάσσιον τὸν σκεπτικόν*), из которых можно восстановить некоторые положения самого раннего философско-литературного опыта Зенона, написанного под сильным влиянием кинического умонастроения. Согласно этому источнику, Зенон в своей книге 1) объявил бесполезным весь основной образовательный цикл (*ἐγκύκλιος παιδεία*); 2) провел резкую границу между мудрецами и всеми остальными: всех, кто не добродетелен, отнес к врагам, людям вредным, низменным и друг другу чуждым – чужды и родители детям, и брат брату, и вообще члены одной семьи друг другу (D. L. VII 32–33).

Возможно, К.-скептик тождествен К., упоминаемому *Галеном* в связи с полемикой о причинах (De comp. med. loc.). Не исключено также, что К. тождествен К.-медику, о котором римский энциклопедист Авл Корнелий Цельс отозвался как о «самом талантливым враче» своего времени (De med., Prooem. 69), – согласно этой гипотезе датировка жизни К. устанавливается по времени имп. Августа и Тиберия.

Фрагм.: *Deichgräber K.* Die griechische Empirikerschule. Sammlung der Fragmente und Darstellung der Lehre. В.; З., 1965².

Лит.: *Schofield M.* The Stoic Idea of City. Camb., 1991, p. 3–21; *Wellmann M.* Cornelius Celsus, 1913 (ch. 5).

М. А. СОЛОПОВА

«КАТЕГОРИИ» (*Κατηγορίαι*), первый трактат в составе «*Органона*», одно из самых ранних его сочинений Аристотеля: работа над ними велась параллельно с «*Топикой*», с которой они связаны содержательно. Известное заглавие трактата не принадлежит Аристотелю, в своих сочинениях он ссылается на него как на «формы высказывания» (*σχήματα τῆς κατηγορίας*).

Согласно хронологии написания, текст делится на 2 части: Cat. 1–9, до 11b8 (более ранняя) и Cat. 10–15, 11b9–15b32 (относительно самостоятельные главы, т. н. *postpraedicamenta*). То, что это более позднее добавление, показывает переходная формула 11b8–15. По сообщению Симпликия, уже *Андроник Родосский*, первый издатель Аристотеля, рассматривал эту часть как дополнение. Ряд крупных аристотелеведов 19–20 вв. считали неподлинными или весь трактат (А. Брандис, В. Розе, Р. Шпенгель, К. Прантль, А. Герке, Э. Дюпреэль, В. Йегер), или только главы 10–15 (Ф. Вайтц, Э. Целлер, Г. Гомперц). Со времени дискуссии между И. Хусиком и У. Д. Россом в «*Journal of Philosophy*» 36 (1936), p. 427–433 новые аргументы приведены не были, и вопрос о подлинности можно считать решенным положительно. Странники подлинности трактата – Л. Минио-Палуэлло, И. Хусик, У. Д. Росс, Дж. Экрилл, И. Дюринг.

Текст трактата представляет собой анализ слов (в качестве определений понятий) и семантической функции различных типов слов. Фон для «К.» составляет платоновский анализ понятия «бытие» (*εἶναι*): бытие как «существование» и бытие каким-то образом или в каком-то качестве (*εἶναι* в функции связки в предложении); ср. различия между *οὐσία*, *ποιόν* и *πρός τι* в «Пармениде» и «Софисте». Противопоставление бытия самого по себе (*καθ' αὐτό*) и бытия относительного (*πρός τι*) играло значительную роль в философских дискуссиях 370–350 до н. э. «Бытием самим по себе» для Платона были «идеи», для Аристотеля им стала «сущность» (*οὐσία*), а «бытие в отношении» стало отправной точкой для создания учения о различных значениях слов.

Выбор слова «категория» в значении «высказывание» (представленное у Платона в таком значении только один раз) показывает, что Аристотель сознательно дистанцировался от онтологических спекуляций своих старших товарищей по Академии, подчеркивая, что речь идет о языковом семантическом анализе. Также Аристотель избегает платоновского метода «дирезы»: ни одна из категорий не может быть выведена из другой. Метод Аристотеля таков: он рассматривает отдельного человека и спрашивает, какие осмысленные высказывания можно сделать об этом человеке. Так, он выделяет 10 категорий: 1) он человек («сущность», *τί ἐστι, οὐσία*, лат. *essentia*); 2) он такого-то роста («количество», *ποσόν*, лат. *quantitas*); 3) он образован («качество», *ποιόν*, лат. *qualitas*); 4) он старше/младше другого («отношение», *πρός τι*, лат. *relatio*); 5) в Ликее («место», *πού, ubeitas*); 6) сегодня («время», *потέ, quandeitas*); 7) сидит («положение», *κείσθαι, situs*); 8) у него есть сандалии («обладание», *ἔχειν, habitudo*); 9) он говорит («действие», *ποιεῖν, actio*); 10) о нем говорят

(«претерпевание», *πάσχειν*, *passio*). Т. обр., категории представляют собой типы предикатов, которые могут быть высказаны о каком-либо предмете.

Содержательно текст делится на 3 части: 1): главы 1–3. Вводные терминологические замечания. Здесь важно разделение сущности (*ousia*) на первую (конкретная единичная вещь) и вторую (вид и род). Например, конкретный человек и понятие «человек». Общее (род и вид) обладает только логическим существованием, объективным же существованием обладают единичные вещи; 2): главы 4–9. Анализ первых четырех категорий. Все качества он подразделяет на устойчивые и неустойчивые, т. е. такие, при потере которых объект перестает быть самим собой, и такие, которые легко теряются без ущерба для объекта (в «Топике» и «Метафизике» за ними закрепился термин «привходящие» (*συμβεβηκότα*, *accidens*). Учение о категориях получает дальнейшее развитие в «Метафизике», кн. 12-я, где исследуется структура сущего. Термины, имеющие в «К.» исключительно логико-семантическое значение, там приобретут онтологический смысл (см., напр., *Met.* XII, 1, 1069a20); 3): главы 10–15 (в схоластике получили название *postpraedicamenta*). Собрание статей, содержащих: анализ четырех видов противоположения (получает развитие в *Top.* II, 7–8; *Met.* V, 10), различение пяти видов предшествования (получает развитие в *Met.* V, 11), анализ понятия «одновременно» (*ἄμα*) (ср. *Phys.* V), анализ видов движения (ср. *Phys.* III–VI) и понятия «обладание» (ср. *Met.* V, 23).

«К.» – чрезвычайно популярный у античных комментаторов текст; сохранились комментарии неоплатоников *Порфирия*, *Дексинна*, *Аммония*, *Симпликия*, *Олимпиодора*, *Иоанна Филопона*, *Элия* и Анонимный комментарий (подробнее см. *Аристотеля комментаторы*).

Рус. пер.: М. Н. Касторского (1859), А. В. Кубицкого (1939, ред. 1978 менее удачна)

Текст: *Aristotelis Categoriae et liber De Interpretatione*. Rec. L. Minio-Paluello. Oxf., 1949. 1956²; *Aristotle. Categories and De Interpretatione*. Tr. and comm. by J. L. Ackrill. Oxf., 1963. Категории. Пер. А. В. Кубицкого, – Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978, с. 53–90.

Лит. *Ryle G. Categories*, – Idem. *Collected Papers*. Vol. 2. L., 1971; *Frede M. Categories in Aristotle*, – Idem. *Essays on Ancient Philosophy*. Oxf., 1987; К вопросу о подлинности: *Husik I. The Categories of Aristotle*, – Idem. *Philosophical Essays*. Oxf., 1952; *Rijk L. M. de. The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy*. Assen, 1952; *Frede M. Titel, Einheit und Echtheit der Aristotelischen Kategorienschrift*, – *Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum*. В., 1983.

Е. Г. ПАРФЕНОВА

КИНИКИ (греч. *οἱ Κυνικοί*, лат. *cupici* – циники), школа киников, одна из т. н. *сократических* философских школ; основателями считаются, по разным данным, сократик *Антисфен Афинский* и *Диоген Синопский*. Киническое движение просуществовало не менее 800 лет, с 4 в. до н. э. по 4 в. н. э.; поскольку традиция была почти прервана в период 2–1 вв. до н. э. и затем возобновлена, можно говорить о двух периодах в истории кинизма: раннем (древнем) и римском.

Название школы происходит от прозвища Диогена *κύων* – «пес», по другому объяснению – от афинского гимназия «Киносарг» (*Κυνόσαργες*), где занимался с учениками Антисфен. Большинство исследователей признают, что учеба Диогена Синопского у Антисфена является позднейшей легендой с целью утверждения непрерывного школьного преемства от ки-

ников к Сократу. (В признании этого преемства были со своей стороны заинтересованы стоики, стремившиеся возвести непрерывную цепочку к Сократу от Зенона через Кратета: Сократ – Антисфен – Диоген – *Кратет Фиванский* – *Зенон из Кития*).

Основные представители. С киническим направлением традиционно связывают деятельность Антисфена, Диогена Синопского, Кратета Фиванского, *Гиппархии*, *Метрокла из Маронеи*, *Биона Борисфенита*, Филиска Эгинского, *Менедема из Лампсака*, *Монима из Сиракуз*, *Онесикрита*, Телета из Мегары, Мениппа из Гадары; в эпоху Римской империи – *Деметрия Киника*, *Демонакта*, *Лукиана из Самосаты*, *Эномая из Гадары*, *Гераклия Киника*, против которого писал имп. *Юлиан*, большой почитатель киников древних. О том, что кинизм продолжал свое существование и позднее, можно сделать вывод на основании замечания Августина о том, что в его время из всех греческих школ остались только киники, перипатетики и платоники (С. Acad. III 19, 42).

Источники. Из оригинальных кинических сочинений сохранились стихотворные фрагменты Кратета Фиванского, фрагмент сочинения Онесикрита, цитируемый Страбоном, диатрибы Телета («О явлении и сущности», «Об автаркии», «Об изгнании», «О бедности и богатстве», «О том, что удовольствие не является целью жизни», «О превратностях судьбы», «Об апатии»), фрагменты диатриб Биона Борисфенита и сочинения «Обличение обманщиков» Эномая из Гадары. Не во всем достоверные сведения о киниках содержатся в доксографической литературе (Диоген Лаэртский, Евсевий Кесарийский, словарь Суда), псевдоэпиграфике (письма Диогена, Кратета, Мениппа), романтизированное восприятие кинизма представлено в диатрибах стоика *Эпиктета*, некоторых речах *Диона из Прусы* и *Максима Тирского*, трактатах и речах имп. Юлиана. Свидетельства о древних киниках собраны Габриеле Джанантони (GIANNANTONI, SSR II).

У киников не было авторитетного канона сочинений. Этому в немалой степени способствовали отсутствие института школы (с Киносаргом не связывают деятельность или обучение ни одного из киников) и сам характер учения: предпочтение устного слова, тяга к художественной литературе, маргинальным жанрам, анекдоту, пародии. Излюбленные жанры кинической литературы: диалог, диатриба, сборники изречений-хрией, сатиры, письма; практически не известно трактатов, тем более комментариев или учебников; единственное произведение в жанре «воспоминаний» было написано основателем Стои Зеноном Китийским («Воспоминания о Кратете», в подражание Ксенофону). Поскольку киники признавали авторитет Диогена Синопского, посвященная ему устная традиция (попытки ее документировать были предприняты достаточно рано: Метрокл из Маронеи составил первый сборник изречений Диогена, D. L. VI 41) может считаться общешкольным каноном, постепенно сложившимся в результате идеализации образа того, кто воспринимался в традиции основателем школы.

Киническая философия. Радикально-асоциальные установки киников (отказ от соблюдения принятых в полисе моральных норм и правил поведения, странничество, нищенство, эпатаж) часто препятствовали некоторым античным авторам признавать киников философской школой (ср. D. L. VI 103, мнение Гиппобота; Варрон полагал, что киники не составляют школы,

но представляют лишь особый стиль жизни, совместимый с любой школой, ар. Aug. Civ. D. XIX 1), однако это было, скорее, исключением, и даже поздние неоплатоники говорят о «философах-киниках» наряду с прочими (см. Amm. In Cat. 2, 2–7; Elias. In Cat. 111, 1–32). Часто философские установки киников приходится реконструировать на основании только биографической литературы, что оправдано в той мере, в какой киническая школа была школой в смысле определенного умонастроения, а киническая философия – своеобразным киническим образом жизни (*εἶδος / τρόπος τῆς ζωῆς*), причем язык этой философии не был ограничен устным или письменным словом, но включал и алогичный язык жестов, одежды, образов. Объединявший киников в единое духовное явление стиль жизни имел наглядное выражение в знаменитом «костюме киника»: короткий двойной плащ на голое тело («трибон»), длинные волосы и борода, посох странника, босые ноги, котомка нищего через плечо («пéра»).

В отсутствие школьной институции и авторитетных текстов обучение кинической философии в ранний период происходило благодаря общению учителя с учеником, который непосредственно убеждался в преимуществе кинического образа жизни. После философского «обращения» следовал резкий разрыв с прежней жизнью, домом и отечеством, ученик принимал новую внешнюю атрибутику («надевал костюм киника») и начинал жить по-новому, подражая учителю в искусстве *автаркии*, свободы и обличения порока (киники считали, что их философия проста и следует природе, так что после уяснения азов ей можно обучиться самостоятельно) – так, Диоген оставил прошлую жизнь, Кратет бросил обеспеченный дом в Фивах, имущество и распустил слуг, а Гиппархия, бросив все, стала женой Кратета; ее брат Метрокл оставил учебу в Ликее, распустил слуг и стал последователем Кратета. Переход к кинизму был более плавным для выходца из социальных низов Монима из Сиракуз; обретя свободу, бывший раб стал киником, стал носить сразу три котомки и начал писать книги. Другой ученик Кратета, Менипп, также был из рабов и также свое обращение отметил литературным творчеством, изобретя жанр произведения «наполовину смешного, наполовину серьезного» (*σπουδογέλοιον*), Менипповой сатиры.

Киники и Сократ. На связь киников с Сократом уже в Античности указывали неоднократно: 1) родоначальником школы вместе с Диогеном считался сократик Антисфен; 2) Платон называл Диогена Синопского «сумасшедшим Сократом»; 3) когда Зенон из Кития, прочтя в Афинах «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта, захотел найти его последователей, ему указали на Кратета Фиванского. Киники могут быть отнесены к сократической традиции в той мере, в какой их связывает с Сократом 1) обращенность к этической проблематике; 2) учение о тождестве добродетели и знания; 3) критицизм: установка на спор и опровержение оппонента; 4) внешний простецкий вид. Самоосознание киников как последователей Сократа имело одним из следствий систематическую критику Платона (то же впоследствии у стоиков), ибо платонизм воспринимался как искажение истинно сократовского учения.

Кинический дискурс отличало морализаторство, признание целью жизни добродетель (ср. D. L. VI 104), всякое отклонение от которой воспринималось как порок. По *Диогену Селевкийскому*, кинизм – это «кратчайший путь к добродетели» (VII 121). Добродетель же – в разуме, порок – в нера-

зумии. Традиционная, хотя и упрощенная постановка вопроса о добродетели сочеталась у киников с неприятием всякой традиции. Диоген Синопский призвал «переоценить ценности» того общества, которое не способно жить по разуму и добродетели вплоть до полного отвержения, вместе с его законами, которые не служат справедливости, и вместе с образованием, науками (геометрией, музыкой и т. д.) и школьной философией, которые занимают душу бесполезными вещами. Исходная линия кинического философствования была продолжением известного из истории *софистики* противопоставления «природы» и «закона». Киники выбрали природу и отвергли закон, трактуя его как совокупность тех ложных ценностей, которые подлежат переоценке. В эллинистических монархиях новой постклассической эпохи киникам осталось право быть свободными лишь ценой своего гражданского статуса, и они им воспользовались, выбрав асоциальную свободу в не-свободном обществе.

Единственное известное произведение кинической литературы, посвященное изложению социально-политических идей – «Государство» Диогена Синопского (реплика на платоновское). Диоген проповедовал, что людям следует брать пример у животных, живущих более целесообразно и просто; им следует отказаться от оружия, денег и прочих бесполезных вещей; ввести общность жен и детей, допустить полную сексуальную свободу, инцест и даже каннибализм (последний обосновывался тем, что тело человека состоит из тех же элементов, что и растения и прочие тела, употребляемые в пищу, D. L. VI 79). Достойные примеры подражания киники находили не только у животных, но и у варваров: были популярны индийские гимнософисты (см. *Онесикрит*) и скифы, особенно *Анахарсис*, которому в кинической среде приписали серию фиктивных писем, пропагандирующих основы кинизма. Был востребован и жанр утопии: Кратет написал гекзаметрическую поэму про остров-государство «Пёра», населенный счастливыми и ни в чем не нуждающимися людьми. Идеал самодостаточности, автаркии, был одним из ведущих в системе ценностей кинизма. С ним было связано требование обходиться минимумом для удовлетворения насущных нужд, отказ от привычных вещей (зачем изобилие в еде, когда достаточно хлеба с водой для утоления голода и жажды, зачем жить в доме с крышей, если укрыться можно и в большой бочке, зачем пить из чашки, когда можно из ладони, и т. д.). Кинический образ жизни включал суровые аскетические требования, воздержность, твердость духа (*апатия*).

Антигедонизм киников был доведен ими до того предела, где их современники усматривали безумие (Диоген говорил: «Я предпочел бы безумствовать, чем наслаждаться»). В соединении представления о ложности всякого стыда (ибо это всего лишь требование «закона») и установки на борьбу с удовольствиями можно искать объяснение некоторым особенно скандальным деяниям киников, в частности браку (*κυνουγία*) на площади Кратета и Гиппархии. Чувственное удовольствие, учили киники, безразлично, его нужно полностью исключить из всех поступков (даже тех, что связаны с переживанием удовольствий), но в таком случае не остается причин скрывать и супружеское соединение, согласное с природой. Т. обр., хотя приверженцы кинизма проповедовали воздержность и аскетизм, с точки зрения норм нравственности, с которыми они не считались, их поведение было безнравственнее и распущенное, напр., проституции, которую клеймил Диоген.

Киники имели славу безбожников, критиков государственных культов и обрядов (в римский период Эномай из Гадары только за антирелигиозную направленность своего сочинения «Обличение обманщиков» воспринимался как киник). Судя по имеющимся фрагментам, киники выступали главным образом против многочисленных суеверий. Для них религия была порождением «закона», «обычая», а не «природы» (ср. слова Антисфена о том, что люди придумали множество богов, тогда как по природе существует один). В кинизме было распространено почитание героя Геракла как покровителя бедняков (и покровителя Киносарга), в несколько более позднее время – также богини Тихе (*Τύχη*).

Свобода речи (*παρρησία*) – одна из примет кинического дискурса. Это было усвоенное киниками право говорить резко, невзирая на авторитеты, хлестко, насмешливо и часто принижено о вещах важных. Диоген считал паррессию главным своим достижением в философии. Связанные с привычкой к обличению психологические опасности емко выразил Гален, назвав кинизм «кратчайшим путем к тщеславию» (Galen. *De peccat. dign.*, t. 5, p. 71 Kühn); отношение к киникам Галена, как и многих других авторов (ср., напр., Arul. *Flor.* 7, 10–13), было обусловлено прежде всего неприятием кинической убежденности в бесполезности всех наук, мешающих, по их мнению, увидеть главный предмет философии – человека.

Свобода говорить в кинической системе ценностей была неразрывно связана со свободой жить независимо от условных рамок государства (в котором они часто не были полноправными гражданами). Киники ввели в философский словарь новый термин, назвав себя «космополитами», гражданами не отдельного города, но «космополиса», всего мира (термин впоследствии подхватили и развили в своем учении стоики). Почти все киники, по сообщениям историков, совершали далекие путешествия во все концы известного грекам мира, во время которых могли в полной мере применить свое аскетическое искусство жить согласно природе.

Кинизм послужил непосредственным источником *стоицизма*, смягчившего кинические парадоксы и внесшего более конструктивное отношение к политической жизни и к умственной культуре, но удержавшего характерный для киников перевес этики над другими философскими дисциплинами. Образ жизни киников оказал влияние на идеологическое оформление христианского аскетизма (особенно в таких его формах, как юродство и странничество).

Источники: GIANNANTONI, SSR I, 1990², p. 137–587 (cap. V: Antisthenis, Diogenis, Cratetis et Synicorum veterum reliquiae); *Teletis reliquiae*. Ed. O. Hense. Tüb., 1909 (Hldh., 1969); Антология кинизма. Изд. подг. И. М. Нахов. М., 1984 (1996²).

Лит: *Dudley D. R.* A history of cynicism from Diogenes to the sixth century, L., 1937; *Hoistad R.* Cynic hero and cynic king. Studies in the cynic conception of man. Uppsala, 1948; *Sayre F.* The Greek cynics. Balt., 1948; *Rankin H. D.* Sophists, Socratics and Cynics. L., 1983; *Die Kyniker.* Darmst., 1986; *Goulet-Cazé M.-O.* L'ascèse Cynique. P., 1986; *Eadem.* Le cynisme à l'époque impériale, – ANRW II 36, 4, 1990, S. 2720–2833; *Die Kyniker in der modernen Forschung.* Ed. M. Billerbeck. Amst., 1991; *Downing F. G.* Cynics and Christian Origins. Edinb., 1992; *Le cynisme ancien et ses prolongements.* Ed. by M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet. P., 1993; *Navia L. E.* Classical Cynicism: A Critical Study. 1996; *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy.* Ed. by R. B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé. Berk.; L. Ang.; L., 1997; *Döring K.* Antisthenes, Diogenes und die Kyniker der Zeit vor Christi Geburt, – GGPh, Antike 2. 1, 1998, S. 267–321; Лосев, ИАЭ II. Софисты. Сократ. Платон.

М., 1969, с. 84–108; *Нахов И. М.* Киническая литература. М., 1981; *Он же.* Философия киников. М., 1982.

Библ.: The Philosophy of Cynicism: An Annotated Bibliography. Ed. by L. E. Navia. 1995. См. также лит. к ст. *Антисфен, Диоген Синопский, Кратет Фиванский, Менедем из Лампсака.*

М. А. СОЛОПОВА

КИРЕНСКАЯ ШКОЛА, киренаики (*οἱ Κυρηναῖοι*), др.-греч. гедонистическая философская школа 4–1-й четв. 3 в. до н. э., возводившая свое учение к сократу *Аристиппу из Кирены*. К Киренской школе принадлежали, в частности: дочь Аристиппа Арета, ее сын *Аристипп Младший* (Метродидакт, «обученный матерью») и имевшие своих последователей *Паребат, Анникерид, Гегесий и Феодор*.

Киренская школа отрицала науки о природе (иногда также логику и диалектику) как не дающие надежных знаний и бесполезные для счастливой жизни. Этика Киренской школы состояла из 5 разделов: учение о том, что предпочитают и чего избегают, о внутренних состояниях-ощущениях (*πάθη*), о поступках; физика же и логика фактически включались в этику на правах учения о причинах и о достоверности.

Киренаики утверждали несопоставимость внутренних состояний людей и непостижимость в них общего: общими бывают только имена вещей. Человеку явлено лишь его индивидуальное состояние (*πάθος*), оно очевидно, истинно и постижимо: «Ощущение, которое возникает для нас, не показывает нам ничего, кроме себя самого. Следовательно, только ощущение, по правде сказать, есть то, что нам является. А то, что вовне и способно вызывать ощущение, может быть, и существует, но это не то, что нам является» (Sext. Adv. math. VII 194). Неприятных ощущений избегают, приятным оказывают предпочтение, это естественно и свойственно как животным и детям, так и мудрецам.

В критерий истинности одни киренаики включали только непосредственную очевидность и ощущения, другие признавали участие ума и размышления. Ощущение мыслилось динамически как движение; киренаики не признавали эпикурейского отождествления наслаждения с отсутствием боли и страдания: поскольку удовольствие и боль – это «мягкое» и «резкое» движения, то отсутствие одного движения есть неподвижность, а не другое движение. Т. обр., Киренская школа признавала только положительное удовольствие без степеней и иерархии. Утверждение Киренской школы, что существуют только телесные удовольствия, основано на узком значении слова *ἡδονή* («чувственное наслаждение»), при онтологизации которого выходило, что не только слово, но и понятие «удовольствие» неприменимо к духовной сфере. Анникерид, однако, причислял к удовольствиям и дружеское расположение, и чувство благодарности, уважения, гордости за отечество и т. д. Возможно, в Киренской школе существовало представление об элементарных сильных наслаждениях и сложных (так, *Аристипп Младший* учит, что «чувство» (*αἴσθησις*) складывается из многих «ощущений» – *πάθη*), но не обладающих такой безусловной силой. Удовольствия по преимуществу – это телесные и сиюминутные, актуальные наслаждения. Хотя счастьем иногда считалась совокупность прошлых и будущих наслаждений, их накопление не цель, ибо со временем движение души угасает (Анникерид). «Жить с удовольствием» – цель, по Аристиппу Младшему,

по Анникериду, искать счастья в непрерывных и всевозможных наслаждениях слишком утомительно и ведет к обратному результату, но чем человек мудрее, тем больше счастья в его жизни, хотя целью каждого поступка является не счастье, а частное конкретное удовольствие. По Феодору, мудрец радостен, а глупец печален; по Гегесию, из-за множества зол счастье вообще невозможно, так что мудрец только избегает зол и тем более в этом преуспевает, чем менее будет разборчив в источниках наслаждений.

Моральные запреты «радикальные» представители Киренской школы (Феодор, Гегесий) снимали, объявляя общепринятые ценности (а Гегесий и удовольствие) существующими не по природе. В Киренской школе не просто удовольствие объявлялось благом, но само совершенное благо, выступающее как цель, есть жизнь с удовольствием или просто удовольствие; соответственно все остальные блага, включая разумение и добродетель, являются благами в той мере, в какой служат этой цели. Феодор отрицал общепринятые ценности с высокомерием и дерзостью; Гегесий – с равнодушием и пессимизмом; Феодор не страшился смерти, Гегесий видел в ней полезное для мудреца (жизнь – выгода глупца); по Феодору, жертвовать собой за отечество – значит приносить пользу безумцам, по Гегесию, мудрец ничего не делает ради других, ибо никто его не стоит; Феодор ценил свободу высказывания («паррессию») и считал отечеством весь мир, Гегесий выражал равнодушие и к свободе, и к отечеству. Особенность учения Феодора – выдвигание в качестве пределов не удовольствия и боли (им он отводил роль промежуточных состояний), а радостное и горестное расположение духа; благами он объявлял ум и справедливость, а злом – их противоположности. Феодор, автор книги «О богах», за свои воззрения был прозван «Безбожником», Гегесий, автор книги «О самоубийстве воздержанием от пищи», – за проповедь самоубийства «Учителем смерти». Анникерид, более «мягкий» представитель Киренской школы, не делал всех выводов из исходных посылок, избегал асоциальных крайностей своих проводивших жизнь на чужбине «единомышленников» и рисовал мудреца человеком, живущим в согласии с обществом, признающим его ценности и старающимся по возможности получать от жизни больше удовольствий, чем огорчений. Киренская школа испытала влияние Протагора, Демокрита и Эпикура и, в свою очередь, повлияла на учение последнего. Сочинения киренаиков не сохранились, основные источники – Диоген Лаэртий (II 65–104), Секст Эмпирик (*Adv. math.* VII 11, 190–200), Евсевий Кесарийский (Pr. Ev. XIV 18, 31–19, 7, XV 62, 7–12). Влияние Киренской школы было открыто влиянием эпикуреизма.

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR, II, 1990, p. 1–133 (cap. IV. Aristippi et Cyrenaicorum philosophorum reliquiae); *Döring K.* Die Socratesschueler Aristipp und die Kyrenaiker. Stuttg., 1988; Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta. Ed. E. Mannebach. Leiden; Köln, 1961; *L'invention du plaisir: suivi de Fragments cyrénaïques.* Éd. établie et prés. par M. Onfray. P., 2002.

Лит.: *Lieberg G.* Aristippo e la scuola cirenaica, – *RSF* 13, 1958, p. 3–11; *McKirahan V. Ts.* The Cyrenaic Theory of Knowledge, – *OSAPh* 10, 1992, p. 161–192; *Eadem.* The Socratic origins of the Cynics and the Cyrenaics, – *The Socratic movement.* Ed. by P. A. Vander Waert. Ithaca (N. Y.), 1994, p. 367–391; *Classen C. J.* Aristipp und seine Anhänger in Rom, – *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy,* presented to J. Mansfeld. Edd. K. Algra, P. W. Van Der Horst. Leiden, 1996, p.206–219; *McKirahan V. Ts.* The Epistemology of the Cyrenaic School. Camb., 1998; *Simeoni L.* Sesto Empirico e i Cirenaici, – *SIFC* 3a ser. 16, 1, 1998, p. 61–79.

КЛЕАНФ (*Κλεάνθης*) из **Асса** (ок. 331/30 – ок. 232/1 до н. э.), представитель Ранней *Стои*, ученик *Зенона из Кития* и его преемник во главе школы.

Жизнь. По традиционной версии, родился (Асс, Трояда) в архонтство Аристофана (ок. 331/30 до н. э.), умер в архонтство Ясона (ок. 232/1) и прожил, т. обр., ок. 100 лет (SVF I 477; Lucian. Macrob. 19; ISHerc, col. 28–29). В молодости К. был кулачным бойцом и примкнул к Зенону в более чем зрелом возрасте (ок. 280 – D. L. VII 176); вел аскетически-скромную жизнь, зарабатывая на учебу физическим трудом (там же 168 сл.). После смерти Зенона 32 года возглавлял школу (ISH col. 29), отстаивал норму стоического учения (как сам ее понимал) против слишком смелых нововведений *Аристона* и *Герилла* (D. L. VII 163; 174) и приобрел известность: египетский царь Птолемей (Филадельф или Эвергет) пригласил К. (вероятно, в 240-х) приехать или прислать кого-либо из учеников (там же 185). Умер К., отказавшись от пищи во время болезни (D. L. VII 176).

Сочинения. К. был автором нескольких десятков сочинений по всем разделам стоического учения (из ранних стоиков больше него написал только Хрисипп). Известны 58 названий: 50 по списку Диогена Лаэртия (VII 174 = SVF I 481), прочие – по другим источникам; время и последовательность написания установить невозможно. В относительно цельном виде до нас дошел «Гимн к Зевсу» (фр. 537), который в поэтической форме выражает квинтэссенцию стоического мироощущения и считается заметным памятником античной гимнографии. Из прочих сочинений наиболее важны были следующие. По логике: «Риторика», «Логика» [«О разуме»] (*Περὶ τοῦ λόγου*) в 3-х кн., «О чувственном восприятии», «О знании», «О диалектике», «О повелевающем рассуждении» (*Περὶ τοῦ Κυριεύοντος*), «О предикатах» (*Περὶ κατηγορημάτων*), «О неразрешимом»; по физике: «О Зеноновом учении о природе» в 2-х кн., «Физические заметки», «О времени», «Разыскания о Гераклите» в 4-х кн., «Об атомах», «Против Демокрита», «О богах», «Против Аристарха», «О влечении» в 2-х кн.; по этике: «О конечной цели», «О добродетелях», «О надлежащем» в 3-х кн., «О поступках», «О наслаждении», «О законах», «Политик», «О свободе»; прочие: «Увещание» (*Προτρεπτικός*), «Беседы» (*Διατριβαί*) в 2-х кн., «Любовное искусство», «О воспитании» (*Περὶ ἀγωγῆς*), «Исследование о древностях» (*Ἀρχαιολογία*) и др. Сохранилось немногим более 100 текстов, содержащих цитаты из сочинений К. или изложение его мнений.

Учение. Вопреки сложившейся еще при Зеноне традиции считать К. старательным подражателем, «трудолюбивым, но недаровитым» (D. L. VII 170; 174), он имел самостоятельную позицию по многим пунктам стоической доктрины. Каждую часть философии К. разделил на две – диалектика и риторика, этика и политика, физика и теология – и, возможно, выстраивал учение в порядке логика – этика – физика (SVF I 482). Занимался всеми разделами логики. Уделял много внимания плану выражения (SVF I 485 сл.) и дал одно из школьных определений риторики: «знание того, как правильно говорить» (I 491). В области теории познания разрабатывал учение о «впечатлении», которое представлял (как, вероятно, и Зенон) в виде вещественного отпечатка (I 484). Что касается собственно логики (I 488 сл.), то К., видимо, разрабатывал теорию «лектон» и специально интересовался модальными высказываниями (в частности, логическим текстом Диодора «повелевающее рассуждение»). Реальные достижения К. в этой области

по сохранившимся текстам представить трудно, но он, несомненно, широко использовал силлогизмы для доказательства (напр., I 518; 529).

Физические воззрения К. засвидетельствованы более подробно. Безусловно принимая основоположения Зенона (два начала, элементы и т. д. – I 493 сл.), К. уделил особое внимание космическим процессам (образование мира, воспламенение, космические циклы) и, по-видимому, серьезно интересовался Гераклитом (напр., I 519). Небесные тела К. (единственный в школе) считал конусовидным огнем, а солнце – ведущим началом мира (I 497 сл.; 505 сл.) и выступил с критикой Аристарха Самосского, утверждавшего, что земля не покоится, а вращается по эллиптической орбите (I 500). В учении о мировой *симпатии* К. впервые четко сформулировал фундаментальный тезис стоической онтокосмологии: симпатия возможна лишь между телесными структурами (I 518). Кроме того, К. имел нечастый в стоической среде интерес к наблюдению живой природы и, по-видимому, признавал в действиях животных определенную логичность (I 515). При достаточно традиционных антропологических взглядах К. полагал, в отличие от Хрисиппа, что все души сохраняются до конца космического цикла (I 522). Мнение *Посидония*, согласно которому К. допускал самостоятельное существование иррационального начала в душе (I 570 сл.), вряд ли можно считать корректным.

Особенно большое внимание К. уделял теологии (которую выделял в самостоятельный раздел философии) и предложил собственные аргументы в пользу существования богов: способность души предчувствовать грядущее, полезность окружающего мира, грозные явления и знамения, а также красота и упорядоченность неба и небесных светил; наконец, различные природы неравны по совершенству, и, следовательно, должна быть мыслима максимально совершенная, которая и будет богом. В предельном космическом плане бог – это душа мира, всеохватывающий огненный эфир (I 528 сл.), в ипостаси судьбы промыслительно направляющий все мировые процессы (I 548 сл.). Блестящим выражением теологических воззрений К. является «Гимн к Зевсу», свидетельствующий о его поэтической одаренности и необычной для Ранней Стои религиозности (ср. I 538). В нем К. называет Зевса «отцом» (*πατήρ*), «величайшим царем» (*ὑπάτος βασιλεύς*), всемогущим, славнейшим и многоименным, творцом (*ἀρχηγός*) природы, управляющим (*κυβερνῶν*) всем по закону, своею волей движущим мирозданием. Мы, люди, – порожденье (*γένος*) бога, его подобие (*μίμημα*). Упомянув о пороках, которыми наполнена жизнь смертных людей, не внимающих общему священному закону, К. называет причинами этого состояния незнание, заботу о теле, стремление к наслаждениям и распутству, что оборачивается лишь новыми страданиями. Завершается гимн прошением богу Зевсу освободить человека от власти незнания, указать путь к вечной мудрости. Самая прекрасная награда как для смертных, так и для бессмертных – воспевать общий закон, следуя правде.

К сфере теологии относились и изыскания К. в области физической аллегорезы, где он развил основоположения, намеченные Зеноном: мифологическая аллегория получила статус научного метода, превратившего мифы традиционной религии в составную часть пантеистической конструкции, в рамках которой отдельные боги понимаются как проявления отдельных функций единого Зевса-пневмы (порой с сопутствующими этимологиями их имен, напр.:

Геракл – «напряжение» (τόνος) мироздания (I 514), Аполлон (солнце) – «совершающий восход то из одних, то из других мест» и т. д. – I 540 сл.).

В этике К. в основном следовал сложившейся при Зеноне школьной доктрине, внося отдельные уточнения и разъяснения принципиально важных формулировок. Возможно, именно он добавил слова «с природой» в формулу «жить согласно с природой» (III 12) и, в отличие от Хрисиппа, предлагал иметь в виду «природу» целого (I 555); считал, в противоположность Хрисиппу, что однажды обретенную добродетель нельзя утратить (I 568). Особое значение К. придавал внутренней моральной рефлексии: истинно добродетельное действие совершается из полноты нравственного убеждения; судья человеку – его совесть (I 579 сл.). Несомненна резкая антигедонистическая направленность этического учения К. (I 552 сл.; 574). Вслед за Зеноном он также придавал важное значение практической этике (паренетике – I 582 сл.), из которой впоследствии развилась позднестоицеская моралистика. Наконец, с К., видимо, берет начало школьная рефлексия относительно развития стоической доктрины.

Самым значительным учеником К. был его преемник *Хрисипп*.

Фрагм.: SVF I 463–619; The Fragments of Zeno and Cleanthes. With introd. and notes by A. C. Pearson. L., 1891; I Frammenti degli Stoici Antichi. Ordinati, trad. e annot. da N. Festa. Vol. II. Bari, 1935; *Watanabe A. T.* Cleanthes, Fragments. Text and Commentary. Un. of Illinois, 1988 (Diss.); Столяров, Фрагменты. Т. I, 1998; *Клеанф*. Гимн к Зевсу. Пер. М. Е. Грабарь-Пассек, – Античные гимны. М., 1988, с. 175–176.

Лит.: *Verbeke G.* Cleanthes van Assos. Brussel, 1949; *Meerwaldt J. D.* Cleanthes I, – *Mnemosyne* 4, 1951, 40–69; *Solmsen F.* Cleanthes or Posidonius? The Basis of stoic physics. Amst., 1961; *Marcovich M.* Zum Zeus-Hymnos des Cleanthes, – *Hermes* 94, 1966, S. 254–307; *Dragona-Monachou M.* Calcidius as an authority on Cleanthes' Theodicy, – *Philosophia* 3, 1973, p. 262–306; *Barreau H.* Cléanthe et Chrysippe face au maître-argument de Diodore, – *Les Stoïciens et leur logique*, ed. J. P. Brunschwig P., 1978, p. 21–40; *Kleywegt A.* Cleanthes and the vital heat, – *Mnemosyne* 37, 1984, 94–102; *Thom J. C.* Cleanthes' Hymn to Zeus. Tüb., 2005.

А. А. СТОЛЯРОВ

КЛЕАРХ (Κλέαρχος) из Сол (сер. 4 – нач. 3 в. до н. э.), философ-перипатетик, ученик *Аристотеля*. Большая часть свидетельств о его сочинениях известна из «Пирующих софистов» Афиня. Тематика сочинений – психология, общественная мораль, естественные науки. Таковы «О паническом страхе», «О воспитании», «О дружбе», «Вопросы любви», «Жизни», «Гергитий», «Паремии», «О загадках», диалоги «О сне» и «Аркасилай», «О речных наносах», «О водных животных» и др. В «О сне» К. изображает пересказанный от лица Аристотеля диалог с ученым евреем Гиперохидом из Келесирии, настоящим «эллином не только по языку, но и душой» (Jos. C. Apion. I, 22, 176–183 = fr. 6 Wehrli). К. называет иудеев потомками философов из Индии, «каланов», получивших именование по новому месту своего обитания – Иудее. Согласно Диогену Лаэртию, К. называл «гимнософистов» (то же, что «каланы»), по имени гимнософиста Калана, – FGn II B, no. 134, fr. 17) потомками «магов» (D. L., прооет. 9 = fr. 13 W), т. е. жрецов зороастрийского культа. Возможно, излагаемая К. философская генеалогия – от иранских магов к индийским гимнософистам и иудеям – возникла под влиянием «Индики» Мегасфена (был в Индии между 303 и 288), сближающего иудеев и брахманов. Открытие в 1966 греческой надписи в Ай-Ханум

(древняя Бактрия, ныне Афганистан), датируемой нач. 3 в., где говорится о некоем К., который выгравировал на стеле копию дельфийского списка изречений греческих мудрецов (см. *Семь мудрецов*), позволяет думать и о самостоятельном знакомстве К. с Индией.

Последующая оценка К. как перипатетика крайне высока у Иосифа Флавия (С. Arion 22, 176 = fr. 6) и Афиней (XV, 701 с = fr. 64). Критикует К. Плутарх (De facie 2, 920 f = fr. 97): «[К.] чрезвычайно далек от Перипата». Это высказывание подтверждается рядом сохранившихся фрагментов: такие сочинения, как «Похвальная речь Платону» и «О математических рассуждениях в “Государстве” Платона» свидетельствуют о склонности К. к популярным формам платонизма и сближают его с *Гераклидом Понтийским*. Прокл в «Комментарии на “Государство”» (In Remp. II, 122, 22 Kroll) приводит еще один фрагмент из диалога «О сне», согласно которому Аристотель знакомится со своим собеседником-иудеем, заинтересовавшись его умением «изъять» душу из тела спящего мальчика с помощью волшебной палочки – «извлекающего душу жезла», и ввести ее в тело обратно, при этом мальчик мог доказать все, что произошло; описанное К. гипнотическое воздействие доказывало самостоятельное, отдельное от тела существование души – мнение, которое автор приписал Аристотелю в его малоазийский период преподавания в Ассе, 347–345 (сценическая дата диалога), но не вполне ясно, разделял ли всерьез сам.

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule III. Klearchos, 1969.

Лит.: Lewy H. Aristotle and the Jewish Sage According to Clearchus of Soli, – *HThR* 31, 3, 1938, p. 205–235; Moraux P. Cléarque de Soles, disciple d’Aristote, – *ÉtClass* 8, 1950, p. 22–26; Wehrli F. Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit, – *GGPh, Antike* 3, S. 547–551; Hadot P., Rapin C. Les textes littéraires grecs de la Trésorerie d’Aï Khanoum, – *BullCorrHell* 111, 1987, p. 225–266; Pédech P. Cléarque le Philosophe, – Au miroir de la culture antique. Rennes, 1992, p. 385–391; Schneider J.-P. Cléarque de Soles, – *DPhA* II, 1994, p. 415–420.

А. В. ПАХОМОВА, М. А. СОЛОПОВА

КЛЕОМЕД (*Κλεομήδης*) (кон. 1–2 в. н. э.?), греческий философ-стоик. Под именем К. дошло единственное сочинение в 2-х книгах, традиционно называемое *Κυκλική θεωρία μετεώρων*, что допускает различные варианты перевода: «Учение о круговращении небесных тел» (Ziegler) или «Общепринятое (элементарное) учение о небесных телах» (Goulet, Todd). По мнению Р. Тодда, название, сохранившееся в рукописях, не является аутентичным, и сочинение первоначально называлось *Εἰσαγωγή εἰς ἀστρολογίαν* («Введение в учение о небесных телах»).

Жанр трактата (*σχολικὰ [βιβλία]*, II 2,7; *σχολαί* 7,11 – «ученые заметки») и его содержание свидетельствуют, что он представляет собой введение в стоическую космологию (освещавшее также некоторые пункты полемики с перипатетиками и эпикурейцами), его автор не столько ученый-астроном, сколько популяризатор стоической физики, с явным интересом к астрономии и географии. В общих вопросах К. опирается на раннестоическую норму (Хрисипп), в специальных – на *Посидония* и Эратосфена.

Концептуально важна вводная часть трактата, где космос определяется как «упорядоченная совокупность неба, земли и того, что на них» (I 1 = SVF II 529). Части мира, в центре которого размещается земля, связаны взаимной «симпатией»; он шаровиден, лишен пустот, но окружен беспредельной пус-

той извне, необходимой для вмещения расширяющегося во время «воспламенений» вещества; возражение перипатетиков, что в пустоте вещество рассеялось бы, К. отвергает, указывая, что присущая веществу «пневматическая» сила обеспечивает его сохранность (I 1 = SVF II 534; 537–538; 540; 546; 557). Огненная пневма способна принимать бесчисленные состояния и формы, сообразно «напряжению» (τόνος), присущему различным видам «пневматических» структур (I 1 = SVF II 455; 572).

Основная часть 1-й кн. и вся 2-я кн. посвящены специальным вопросам. В 1-й кн. К. в числе прочего рассматривает деление земли на пояса (I 2), движение планет относительно неподвижных звезд, строение зодиакального круга (I 4 сл.), продолжительность дня в зависимости от времен года в различных широтах и климатических зон (I 5; I 6 = Posid. fr. 210 Edelstein–Kidd), шарообразность мира и нахождение земли в его центре (I 7 сл.), соотносительные размеры земли (I 11 = Posid. fr. 202) и космоса; особую ценность представляют сведения о методах измерения размеров земли, принятых в древности (I 10). 2-я кн. открывается полемическим вопросом о сравнительной величине солнца и прочих тел, включая землю: опираясь на сочинение Посидония «О величине солнца», К. опровергает мнение эпикурейцев, считавших, что солнце имеет такой размер, каким зримо представляется: солнце гораздо больше своей видимой величины (II 1 = Posid. fr. 114–115) и больше земли (II 2). Затем речь идет о размерах луны и звезд (II 3), о фазах и затмениях луны (II 4 сл.) и, наконец, об орбитах планет (II 7).

Вероятно, К. был последним представителем школы, писавшим на физические темы. О популярности трактата в Средние века свидетельствует большое количество рукописей – свыше 70.

Текст: *Cleomedis de motu circulari corporum caelestium libri duo. Ad novorum codicum fidem edidit et latina interpret. instr. H. Ziegler. Lpz., 1891 (BT); Cleomedis Caelestia (ΜΕΤΕΩΡΑ). Ed. R. B. Todd. Lpz., 1990 (BT); Goulet R. (trad., introd., comm.). Cléomède. Théorie élémentaire. P., 1980.*

Лит.: *Schumacher W. Untersuchungen zur Datierung des Astronomen Kleomedes. Köln, 1975; Todd R. Cleomedes and the Stoic concept of Void, – Apeiron 16, 1982, p. 129–136; Idem. The Title of Cleomedes Treatise, – Philol 129, 1985, S. 250–261; Idem. The Stoics and their Cosmology in the First and Second Centuries A.D., – ANRW II 36, 3, 1989, p. 1365–1378.*

А. А. СТОЛЯРОВ

КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (Κλήμης) (ок. 150 – после 215 н. э.), видный представитель греческой патристики, сыгравший значительную роль в усвоении христианством античного философского наследия.

Полное имя – Тит Флавий Климент (Τίτος Φλαύιος Κλήμης) – упоминает только Евсевий (Hist. Eccl. VI 13, 1), на основании отрывочных сообщений которого (IV 26, 4; VI 6; VI 11, 6; VI 13–14; Pr. Ev. II 2, 64) в основном и реконструируется его биография. К. родился между 140 и 150 н. э. (возможно, в Афинах), получил хорошее образование, а затем принял христианство. После долгих путешествий в поисках достойных учителей по Италии, Сирии и Палестине К. достиг Александрии, где стал помощником Пантена, руководителя местной катехетической школы, и, вероятно, был рукоположен в священники. Ок. 200, возможно, сменил Пантена во главе школы. Через несколько лет из-за гонений Септимия Севера на христиан К. переехал в Каппадокию со своим учеником Александром, впоследствии (с 215) епи-

скопом Иерусалимским. Видимо, в Иерусалиме К. и умер – по одним предположениям, после 215, по другим – после 220.

К. – вероятно, первый универсально образованный христианский мыслитель – был знатоком философии, мифологии, литературы (языческой и христианской). В историю патристики он вошел как создатель «христианской педагогики», составлявшей основу его учения. Цель К. – превратить христианскую доктрину в упорядоченную систему знания, подлежащую столь же упорядоченному усвоению. Главные сочинения К. составляют своеобразную «трилогию», объединенную общим замыслом: «Увещание к эллинам» (*Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*) изучается на подготовительной ступени, его задача – отвратить от суеверий и приблизить к истинной вере; «Наставник» (*Παιδαγωγικός*) в 3-х кн. – вторая ступень, служащая исцелению страстей и воспитанию души с помощью божественного *Логоса*; высшую ступень, ступень богопознания, раскрывают «Строматы» (*Στρωματεῖς*, букв. «поскутный ковер») в 8-ми кн. – самое значительное (в т. ч. в доксографическом отношении) сочинение К. Здесь излагается сумма христианской мудрости, истинный «гносис», посредством которого познается Бог-Логос – универсальная парадигма объяснения мироздания. «Гносис» есть устойчивое интеллектуально-нравственное состояние, в котором знание о Боге сочетается с аскетической безупречностью и герменевтической искусностью. На высшей ступени «гносиса» платонический идеал созерцания первоначала в уподоблении ему сливается с христианским идеалом любви к Богу и ближнему.

Кроме того, сохранились три небольших сочинения К.: «Кто из богатых спасется» – проповедь на тему Марк 10:17 сл., убеждающая, что не следует стремиться к богатству ради него самого. «Извлечения из Теодота» и «Извлечения из пророков», по-видимому, представляют собой подготовительные материалы к главному сочинению К., который прекрасно знал сочинения гностиков (в частности, Валентина и его учеников – Теодота и др.) и, несомненно, почерпнул в них саму идею «гносиса» (подвергнув ее критическому переосмыслению).

Развивая концепцию апологетов, К. стремится гармонизировать отношения веры и разума и представить христианство как «истинную философию». Вера (*πίστις*) – необходимая предварительная ступень, указывающая путь познания и так направляющая к «гносису»; именно в этом смысле знание невозможно без веры. Философия необходима для того, чтобы перейти от неформализованной веры к истинному знанию, т. е. высшей ступени веры. Для эллинов философия – то же самое, что Закон для иудеев: приуготовление, прокладывающее путь к Христу (Strom. I 5, 28). Поэтому христианин должен пользоваться (надлежащим образом) лучшими достижениями эллинской философии и культуры (основная тема первых двух книг «Стромат»).

Подобная позиция объясняет интерес К. к эллинской философии и, соответственно, присутствие значительного количества цитат и пересказов мнений греческих философов в его сочинениях; по большей части они весьма корректны, а потому представляют значительную ценность. По всей видимости, К. хорошо знал распространенные в ту эпоху разнообразные антологии и доксографические компендиумы. Однако точно установить, какие именно источники он использовал, не представляется возможным. Основные темы цитирования: мироустройство, конечная цель, возможность познания, антропология, аскетика, отношения между школами. Цитаты и пересказы

К. обычно снабжает собственными аллегорическими толкованиями (в плане аллегорезы он, вероятно, многое перенял у *Филона Александрийского*) в истинно «гностическом» духе, «переводящими» смысл данных текстов на «христианский язык», соблюдая при этом «диалектические» (логические) правила, усвоенные от Аристотеля и стоиков (они же используются для опровержения «еретических» аргументов).

Из досократиков К. знакомы Орфей (В 22 DK), Ферекид (В 2 DK), Фалес (А 5 DK), Анаксимандр (А 15 DK), Пифагор (14, 8 DK), Ксенофан (А 8 DK), Гераклит (А 4; В 3; 7; 16; 18; 21; 23; 24; 27; 30; 31; 40; 118 DK и др.), Алкмеон (А 2; 12; В 5 DK), Парменид (А 33; В 3–4; 8; 10 DK), Зенон (А 8 DK), Эмпедокл (В 3–4; 111; 118–119; 124–125; 146 DK), Филолай (В 14 DK), Анаксагор (А 7; 57 DK) и др. К мнениям перечисленных авторов (особенно пифагорейцев) К., как правило, относится без резкой критики. Что касается более поздних авторов, то К. решительно отвергает гедонизм эпикурейцев и киренаиков, рисуя их взгляды традиционно упрощенным и подчас карикатурным образом (правда, порой благосклонно принимаются отдельные эпикурейские определения и суждения – Strom. II 4, 17, 3; IV 8, 2–4). Стоиков (свыше 90 фрагментов в SVF) он критикует за тотальный соматизм и пантеизм, но симпатизирует их моральному учению (концепциям нравственного долга, «бесстрастия», совершенного мудреца).

Если говорить о собственных философских предпочтениях К., то ему, как и большинству христианских авторов, ближе всего Платон, которого он воспринимает сквозь призму среднеплатонических концепций 2 в. (особенно в этом отношении показательна V кн. «Стромат»). Есть основания сближать К. и с неопифагореизмом (*Нумений*).

Тексты: Clemens Alexandrinus. Bd. I–III (GCS): Bd. I. Protrepticus, Paedagogus. Ed. O. Stählin, rev. ed. U. Treu. B., 1972³; Bd. II. Stromata I–VI. Ed. O. Stählin, rev. ed. L. Früchtel. B., 1960³; Bd. III. Stromata VII–VIII; Excerpta ex Theodoto; Eclogae Propheticae; Quis Dives Salvetur; Fragmente. Ed. O. Stählin, rev. ed. L. Früchtel, U. Treu. B., 1970³; Les Stromates (SC): Stromate I. Éd., comm. par P. Caster, trad. par C. Mondésert. P., 1951; Strom. II. Éd., comm. par P. Th. Camelot, trad. par C. Mondésert. P., 1954; Strom. IV. Éd., comm. par A. van den Hoek, trad. par C. Mondésert. P., 2001; Strom. V. Éd., trad., comm. par P. Voulet. P., 1981; Strom. VI. Éd., trad., comm. par P. Descourtieux. P., 1999; Strom. VII. Éd., trad., comm. par A. Le Boulluc. P., 1997; *Clementis Alexandrini* Protrepticus. Ed. M. Marcovich. Leiden, 1995; *Clementis Alexandrini* Paedagogus. Ed. M. Marcovich. Leiden, 2002. Рус. пер. Н. Корсунского: *Климент Александрийский*. Увещание к эллинам. Ярослав., 1888; Педагог. Ярослав., 1890; Строматы. Ярослав., 1892; *Климент Александрийский*. Строматы. Т. 1–3. Пер. и комм. Е. В. Афонасина. СПб., 2003.

Лит.: *Gabrielsson J.* Über die Quellen des Clemens Alexandrinus. Vol. 1–2. Uppsala; Lpz., 1906–1909; *Casey R. P.* Clement of Alexandria and the beginning of Christian Platonism, – *HThR* 18, 1925, p. 39–101 (= *The Early Church and Greco-Roman Thought*. Ed. E. Ferguson. N. Y.; L., 1993, p. 83–146); *Meifort J.* Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus. Tub., 1928; *Pohlentz M.* Klemens von Alexandrien und sein hellenischen Christentum, – *NAWG* 3, 1943, S. 103–180; *Muckle J. T.* Clement of Alexandria's Attitude toward Greek Philosophy, – *Studies in Honour of G. Norwood*. Tornt., 1952, p. 139–146; *Osborn E. F.* The Philosophy of Clement of Alexandria. Camb., 1957; *Spanneut M.* Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957; *Wytzes J.* The Twofold Way. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria, – *VChr* 11, 1957, p. 226–245; 14, 1960, p. 129–153; *Valentin P.* Héraclite et Clément d'Alexandrie, – *RScRel* 46, 1958, p. 27–59; *Méhat A.* Étude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie. P., 1966; *Lilla S. R.* Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism. Oxf., 1971; *Apostolopoulou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria. Fr./M., 1977; *Clark A. E.* Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian

Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. N. Y.; Tornt., 1977; Dessi A. Elementi epicurei in Clemente Alessandrino, – *Athenaeum* 60, 1982, p. 402–435; Wyrwa D. Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. B.; N. Y., 1983; Osborn E. Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958–1982, – *SecondCent* 3, 1983, p. 219–240; *Idem*. Clément, Plotin et l'Un, – *Alexandrina. Mélanges Cl. Mondésert*. P., 1987, p. 173–189; Hoek A. van den. Techniques of quotation in Clement of Alexandria: A view of Ancient Literary Methods, – *VChr* 50, 1996, p. 223–243; Edwards M. J. Clement of Alexandria and his Doctrine of Logos, – *Ibid.* 54, 2000, p. 159–177; Choufrine A. Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of his Background. N. Y., 2002; Светлов П. В. Античный платонизм и александрийская экзегетика. СПб., 1991; Афонасин Е. В. Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997; Он же. «Гносеология» Климента Александрийского и греческая философия, – Климента Александрийский. Строматы. Пер. Е. В. Афонасина. Т. 1. М., 2003, с. 503–542.

А. А. СТОЛЯРОВ

КОЛОТ (*Κωλώτης*) из Лампсака (род. ок. 320 до н. э.), ученик и последователь Эпикура, учитель Менедема-киника. Принадлежал, наряду с Идоменеем, Леонтеем и Фемистой, к школе эпикурейцев в Лампсаке (основана Эпикуром в период с 310/309 по 307/306 до н. э.), в 270–260-е был главой школы. Сохранились фрагменты писем Эпикура к К., которого он ласково называл Колотарионом или Колотаром, относящиеся к 307/306.

Сочинения К. утрачены, о содержании его воззрений известно в основном, благодаря критическим сочинениям Плутарха *Херонейскоооо* «Против Колота» и «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо» (*Plutarchi Moralia*, VI, ed. M. Polenz, R. Westman. Lpz., 1959). К. был автором полемических сочинений «Против “Лисия” Платона», «Против “Евтидема” Платона» (небольшие фрагменты сохранились в папирусах геркуланской библиотеки), «Против мифа у Платона», в котором он подвергал критике «Государство».

Одним из наиболее известных его произведений было «О том, что невозможно жить, если следовать учению других философов» (*Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἔστιν*). Сочинение К., написанное в Афинах не ранее 268 и не позднее 262, адресовано слушателям Новой Академии и направлено против философского скептицизма ее главы *Аркасилая*. Датировка устанавливается в связи с посвящением египетскому правителю Птолемею II Филадельфу, который был союзником Афин в Хрмонидовой войне, закончившейся сдачей города Антигону Гонату в 262 до н. э. В своем сочинении К. рассматривает вопрос о критерии истины и подвергает критике сомнения философов по поводу достоверности ощущений, исходя из последовательно проводимого школьного эмпиризма. Уделив большое внимание Демокриту, который занимал особое место в эпикурейской критике скептицизма, К. обратился последовательно к учениям Эмпедокла, Парменида, Сократа, Мелисса, Платона, Стильпона, а также двух современных ему философских школ, которых Плутарх идентифицировал как киренаиков и академиков. Общее возражение К. этим философам: их учения делают невозможным какое-либо общение человека с внешним миром, а следовательно, и само существование человека. Согласно К., тот, кто отрицает истинность чувственного восприятия, не может с уверенностью сказать о самом себе, жив он или мертв. Главным объектом критики К. выступал принцип «воздержания от сужде-

ния» (ἐποχή) Аресилая, который К. опровергал, исходя из принципа «бездельности» (ἀπραξία): практика «эпохе» несовместима с жизнью, т. к. мешает действию, ибо невозможно жить, не делая различия между воспринимаемыми объектами.

Из этого стремления вытекала и критика К. воззрений каждого философа в отдельности. Возражение К. против Демокрита: 1) неверно его утверждение, что каждый предмет – не более чем описание другого (Adv. Col. 4, ср. изречение Демокрита о том, что существует не более «что» (δέν), чем «ничто» (μηδέν), хотя под первым словом Демокрит понимал тело, т. е. атомы, а под вторым – пустоту); 2) неверно, что цвет и другие качества предметов условны и нам только представляются (Adv. Col. 8) – это противоречит ощущениям, а поэтому лишает человека возможности жить. Этой же возможности лишает человека, с точки зрения К., и Парменид, называя все вещи Единым (Adv. Col. 13). Эмпедокла К. критикует за противоречивость учения: утверждая, что люди бессмертны (что следовало из признания переселения душ), он тем не менее признавал, что люди могут страдать от ран и болезней (Adv. Col. 12).

Далее К. мимоходом, критически высказался по поводу платоновского учения об *идеях*: «Платон заявляет, что лошади напрасно называются нами «лошадьми», а люди – «людьми», так как все они «существуют лишь по мнению» (Adv. Col. 15). По ироничному заявлению К., если Платон говорит о том, что нельзя называть человека человеком, то *Стильпон* идет дальше, отрицая возможность всяких определений. «Нельзя высказывать о предмете ничего от него отличного. Но как можно жить, если нельзя сказать «человек добр» или «человек – полководец», но только «человек – человек», «добрый – добрый», «полководец – полководец» (Adv. Col. 22).

От К. больше всех досталось Сократу, которого он назвал обманщиком (ἀλαζών), чьи слова расходятся с делами (Adv. Col. 2). Издевательски вопрошая, как получается, что тот «кладет пищу себе в рот, а не в ухо?» и «если он не заботится о своем плаще, то почему набрасывает его на себя, а не оборачивает им колонну?» (Ibid.), К. выступал в полном соответствии с традицией эпикурейского «прямодушия», т. е. откровенных речей (см.: Philod. *Περὶ παρρησίας*, col. 8, a9–b5). Нападая на Сократа, К. метил в Аресилая, который в своем учении об «эпохе» опирался на сократовскую диалектику. В конце концов К. подверг осмеянию само понятие «эпохе», ставя вопрос: по какой причине тот, кто воздерживается от суждения, «не бросается в скалу, вместо того чтобы прыгать в купальню, или почему он не направляется к стене вместо дверей, когда собирается идти на агору» (Adv. Col. 27).

Соч.: Crönert W. Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte. Lpz., 1906.

Лит.: Westman R. Plutarch gegen Kolotes. Seine Schrift «Adversus Coloten» als eine philosophie-geschichtliche Quelle. Helsinki, 1955; De Lacy Ph. H. Colotes first Criticism of Democritus, – *Isonomia*, 1964, p. 67–77; Mancini A. C. Sulle opere polemiche di Colote, – *CronErc* 6, 1976, p. 61–67; Arrighetti G. Un passo dell'opera «Sulla natura» di Epicuro, Democrito e Colote, – Ibid. 9, 1979, p. 8–10; Vander Waerdt P. A. Colotes and the Epicurean refutation of Skepticism, – *GRBS* 30, 1989, p. 225–267; Маркс К. Эпикурейская философия. Тетр. 3-я. Плутарх «О том, что, следуя Эпикуру, невозможно жить счастливо». Тетр. 4-я. Плутарх «Колот», – Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 40. М., 1975, с. 61–87.

КОРНУТ ЛУЦИЙ АННЕЙ (Cornutus L. Annaeus, греч. *Κορνοῦτος*) из Лептиса в Ливии (10/20–80/90 н. э.), философ-стоик, учитель философии в Риме ок. 50–68 (среди его учеников – поэты Лукан и Персий), в 68 был изгнан из Рима в числе прочих философов имп. Нероном.

Сохранилось составленное К. «Краткое изложение традиционного греческого богословия» (*Ἐπιδρομή τῶν κατὰ τὴν ἑλληνικὴν θεολογίαν παραδεδομένων*), лат. *Theologiae Graecae compendium*), в котором он систематизировал для учебных целей аллегорические интерпретации греческой мифологии, толкования имен греческих богов, во многом опираясь на традицию стоической аллегорезы с ее тяготением к этимологизированию. Напр., К. начинает свое изложение с толкования слова «небо»: «Небо, дитя мое, окружает землю и море, и все, что на земле и в море, – потому оно и называется “небом” (*οὐρανός*), будучи границей (*οὐρός*) горных мест и отграничивая (*ὀρίζων*) [от них] природу» (Cornut. Theol. gr. 1, 1–4 Lang). Подобно тому, как людьми управляет душа, космос так же обладает душой – Зевсом (*Ζεὺς*), имя этого божества указывает на то, что он живет изначально, повсюду и дает жизнь (*τὸ ζῆν*) всему живому (3, 3–6); сам Зевс – один из детей Кроноса (времени – *χρόνος*) и Реи (потока); Гестию (*Ἑστία*) древние называли так потому, что она всегда покоится (*ἑστάναι*), или потому, что от природы находится в самом внутреннем месте (*ἑσωτάτω*), или потому, что на ней, как на некотором основании, покоится весь космос (52, 4–9). Наряду и в дополнение к этимологиям К. широко использует рационалистические и естественные толкования: пожирание Кроносом своих детей надо понимать в том смысле, что все рожденное во времени по закону движения вновь исчезает через некоторое время в соответствии с тем же законом, и т. д. По К., предпринятый им труд и избранный экзегетический метод призваны показать, что традиционное богословие и мифология не представляют собой случайные выдумки, что наши предки были способны понять природу космоса и рассуждали о ней посредством символов и загадок. Знание подобных вопросов полезно для утверждения истинного благочестия, освобождения от суеверия, воспитания у молодежи правильного отношения к жертвоприношениям и молитве.

К. был также известен как автор сочинения (возможно, комментария), посвященного «Категориям» Аристотеля. Вероятно, как и сочинение Афинодора, это была сводка возражений против учения о категориях Аристотеля, о чем можно судить по характеру ссылок на имя К. у Симпликия (Simpl. In Cat. 18, 28; 187, 31; 351, 23; 359, 1–6). По-видимому, это соч. К. тождественно соч. «Против Афинодора и Аристотеля» (Simpl. In Cat. 62, 27), у Порфирия оно упомянуто как «Против Афинодора» (Porph. In Cat. 86, 24). Ему принадлежало также соч. «О вещах, обладающих определенным состоянием» (*Περὶ ἐκτῶν*), известное только по названию (см.: РОху. 52, 12–13); по поводу термина *τὸ ἐκτόν* см.: SVF II 471 и Simpl. In Cat. 163, 31; 209, 11, где о термине *τὸ ἐκτόν* говорится как об одной из проблем для исследования и категориального анализа. Другие сочинения К. были посвящены риторике и поэзии, точные названия их не известны.

Соч.: *Cornuti theologiae graecae compendium*. Rec. C. Lang. Lpz., 1881; *Mazzarino A. Grammaticae Romanae Fragmenta aetatis Caesareae*. Torino, 1955, p. 167–205; Переводы: *Hays R. S. Lucius Annaeus Cornutus' Epidrome (Introduction to the traditions of Greek theology)*. Introd., tr., notes. Diss. Texas, Austin, 1983; *Корнут Луций Анней*. Греческое богословие. Пер. М. М. Позднева. СПб., 2003.

Лит.: *Nock A. D.* Kornutus, – RE, Suppl. Bd. 5, 1931, S. 995–1005; *MORAUX*, Aristotelismus II, 1984, S. 592–601; *Most G. W.* Cornutus and Stoic Allegoresis, – ANRW II 36, 3, 1989, p. 2014–2065; *Long A. A.* Stoic Readings of Homer, – Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegets. Ed. by R. Lamberton, J. J. Keaney. Princ., 1992, p. 41–66; *Fuentes-González P. P.* Cornutus, – DPhA II, 1994, p. 460–473.

М. А. СОЛОПОВА

КРАНТОР (*Κράντωρ*) из Сол, Сицилия (ок. 340/35–275 до н. э., Афины), греческий философ, представитель Древней Академии, ученик Ксенократа и Кратета, товарищ Полемона, делил кров и стол с Аркесилаем. Диоген Лаэртий сообщает о сочинении К. «О скорби» (*Περὶ πένθους*) и оставленных им «записках». Комментарий к «Тимею» Платона, первый в ряду комментариев к этому диалогу, оказал влияние, в частности, на Евдора Александрийского (выдержки у Плутарха, De an. прогн. 1012D и др., и Прокла, In Tim. I 76, 1; 277, 8 Diehl). К. не признавал временного начала мира, понимая творение в смысле зависимости мира от более высокого онтологического начала. Душа состоит из умопостигаемой и чувственной природ, что позволяет ей судить о «здешнем» и о «тамошнем» мирах, определяя их сходства и различия. В этике К. был сторонником *μετριοπαθίας*. Иерархия благ, по К.: добродетель, здоровье, удовольствие, богатство (Sext. Adv. math. XI 51–58). Трактат «О скорби» был чрезвычайно популярен в позднейшей традиции и повлиял на жанр «философского утешения» (Цицерон, Плутарх из Херонеи и др.).

Фрагм.: *Kayser F.* De Crantore Academico. B., 1841; *Mette H. J.* Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane, – *Lustrum* 26, 1984, p. 8–40.

Лит.: *Kassel R.* Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. 1958; *Krämer H. J.* Die Ältere Akademie, – GGPh, Antike 3, 1983, S. 151 сл., 161–164, 167–174; *Dorandi T.* Filodemo e l'Accademia Nuova (PHer., 1021, XVIII–XXVI), – *CronErc* 17, 1987, p. 121; *Idem.* Il quarto libro delle «Vite» di Diogene Laerzio: l'Accademia da Speusippo a Clitomaco, – ANRW II 36, 5, 1992, p. 3774–3777.

Ю. А. ШИЧАЛИН

КРАТЕТ АФИНСКИЙ (*Κράτης ὁ Ἀθηναῖος*), сын Антигена, из афинского дема Фрия (ум. 268/65? до н. э.), греческий философ-платоник, представитель Древней Академии, ученик Полемона и в течение недолгого времени его преемник по схолахату. Помимо философских сочинений (названия которых неизвестны) Диоген Лаэртий (IV 28) упоминает его книги о комедии, а также политические и посольские речи. Согласно Цицерону (Acad. I 34), вместе с Полемоном и Крантором «тщательно хранил учение, унаследованное от предшественников». Его учеником был Аркесилай, ставший после него схолахром.

Лит.: *Dorandi T.* Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici. Stuttg., 1991, p. 4–6; *Idem.* Il quarto libro delle Vite di Diogene Laerzio: l'Accademia da Speusippo a Clitomaco, – ANRW II, 36, 5, 1992, p. 3773–3774.

Ю. А. ШИЧАЛИН

КРАТЕТ ИЗ МАЛЛА (*Κράτης ὁ Μαλλώτης*) (2 в. до н. э.), грамматик и ученый, близкий Стою; жил в Пергаме, ок. 167 участник посольства Аттала II в Рим (Suet. De gram. II). Основатель Пергамской грамматической школы.

В противоположность Александрийской грамматической школе (Зенодот Эфесский, Аристофан Византийский) в Пергамской школе преобладал интерес к философским, историческим и физическим проблемам, которые ставились на основании чтения Гомера как источника всяческой премудрости; у Гомера же искали ответ на поставленные вопросы. По К., Гомер преследовал не только эстетические цели (*ψυχαγωγία*), но и учительные (*διδασκαλία*), поэтому его слова следует понимать аллегорически (аллегореза проводилась в духе стоической космологии). Некоторые исследователи считают, что наиболее оригинальны были лингвистические идеи К., проявившиеся в дискуссии об «аналогиях» (школа Аристарха Александрийского) и «аномалиях» (Пергамская школа).

Лит.: *Mette H. J. Sphairiopoia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon mit einem Anhang: Texte.* Münch. 1936; *Idem. Parateresis. Untersuchungen zur Sprachtheorie des Krates von Pergamon.* Halle, 1952; *Idem. Krates von Pergamon 1953–1983, – Lustrum* 26, 1984, p. 95–104; *Pfeiffer R. A History of Classical Scholarship.* Т. 1. Oxf. 1968, p. 234–251; *Asmis E. Crates on Poetic Criticism, – Phoenix* 46, 2, 1992, p. 138–169.

А. В. ПАХОМОВА

КРАТЕТ ФИВАНСКИЙ (*Κράτης ὁ Θηβαῖος*) (ок. 368/365–288/285 до н. э.), представитель старшего поколения киников, ученик *Диогена Синопского* (D. L. I 15), первый учитель стоика *Зенона из Кития*, составившего книгу «Воспоминаний о Кратете».

Сочинения К. не сохранились. Основные источники: *Диоген Лаэртий* (D. L. VI 85–93), *Телет* (Teles, p. 28. 5, 35. 4, 38. 3 Hense), византийский словарь *Суда*. Согласно этим источникам, К. был автором поэтических произведений: пародий, трагедий, элегий, гимнов («К нищете», «К скромности») – и «Писем», в которых он «прекрасно философствовал в стиле, близком к платоновскому» (D. L. VI 98).

Учение К., как и всех киников, неотделимо от принятого им образа жизни. Принадлежа к богатой и знатной семье, К. отказался от богатства и социального статуса, отпустил рабов и стал вести жизнь нищего моралиста и поэта-сатирика – и «только тогда почувствовал себя свободным» (Simpl. In Ench. 107 Schweig); по К., свобода – это нестяжание (*ἀκτημοσύνη*) (Eriph. Panar. 507, 29–30). В одном из сохранившихся гекзаметрических отрывков К., подражая Гомеру (ср. «Одиссея» XIX, 172–173), описывает утопический город *Пéру* («пера» – нищенская котомка странствующего киника), расположенный на острове посреди моря, граждане которого ведут разумную жизнь, не знают войн и вражды и довольствуются плодами своей земли (хлебом, смоквой), – т. е. город, живущий согласно идеалу *автаркии*. Этому идеалу независимости и довольства самым необходимым следовал в своей жизни и сам К., полагая главную пользу философии в «жизни без забот» (D. L. VI 86), а цель жизни – в разуме и природе, но не в удовольствии, ведь если бы счастливая жизнь состояла в обилии удовольствий, «никто никогда не был бы счастлив»: ни в детстве, когда его занимают няньки и педагоги, ни в молодости, когда нужно служить в армии и подчиняться командирам, ни в зрелости, когда жизнь состоит из дел и обязанностей, ни тем более в старости (см. «О том, что удовольствие не цель жизни» Телета – Stob. IV 34, 72). Для античной традиции К. был примером мудреца, обретшего в нищете свободу и радость (ср. Plut. De tranqu. 466e1: «К. с сумой

и в грубом плаще прожил жизнь смеясь и играя, словно на празднике»). Диоген Лаэртий сообщает, что К. «входил в любой дом и учил людей добру» (D. L. VI 86), а имп. *Юлиан* – что он «примирял близких друг с другом, когда те ссорились» (Julian. Or. 6).

Нищенство К. разделяла его жена *Гинпархия*, также отказавшаяся от богатства ради кинической жизни. Их скандальное публичное сожительство на площади (*τὰ κινουάγμια*) стало одним из наиболее убедительных примеров кинического отказа от норм общепринятой морали. Подобный стиль поведения являлся не столько жестом эпатажа, сколько доказательством антигедонистической теории К., согласно которой чувственные удовольствия – ничто; и даже телесная близость должна совершаться без переживания удовольствия, а в таком случае в ней не остается ничего личного. Известны и другие рецепты К. по преодолению любовной страсти (эроса): избавляться от нее голодом, а если нет – то временем, а если нет – веревкою (VI 86). Жизнь свою он построил по образцу, указанному Диогеном Синопским, и в конце жизни по праву мог назвать его (см. D. L. VI 93) своим земляком в стране «Бесчестья и Бедности», где не властна *τύχη* (удача, судьба), – следовательно, переоценены и отвергнуты человеческие ценности.

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR II, p. 523–576 (cap. V H. Crates Thebanus); Антология кинизма. Изд. подг. И. М. Нахов. М., 1996², с. 145–152.

Лит.: Long A. A. The Socratic Tradition: Diogenes, Crates and Hellenistic Ethics, – The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy. Ed. R. B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé. Berk.; L. Ang., 1997.

М. А. СОЛОПОВА

КРАТИЛ (*Κρατύλος*) из Афин (кон. 5 в. до н. э.), др.-греч. философ, последователь *Гераклита*. Известен как один из учителей, которых слушал в молодости Платон: согласно Аристотелю – до встречи с Сократом, согласно позднейшей традиции (Апулей, Диоген Лаэртий, Олимпиодор и анонимный автор «Пролегомен») – сразу после его казни. Наиболее известен как персонаж диалога Платона «*Кратил*», откуда взяты два из пяти фрагментов К. в собрании Дильса (DK65), остальные – свидетельства из «*Метафизики*» Аристотеля. На основании этих текстов следует предположить, что К. принял и до предела усилил учение Гераклита об изменчивости и «текучести» чувственного мира. Он считал, что в непрерывно изменчивом мире невозможно речь (ср. рассуждения Платона в «*Тезетете*» 183b), «а только шевелил пальцем и упрекал Гераклита за то, что он сказал, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку; сам он считал, что нельзя и один раз» (Met. 1010a7). У сократика *Эсхина* в одном из диалогов К. говорил «шипя и тряся руками» (Arist. Rhet. 1417b1–2), что важно как независимое от Платона свидетельство о его эксцентричном учении.

В диалоге Платона «Кратил» К. изображен сторонником натуралистической теории «правильности имен»: имена существуют «по природе», а не устанавливаются по соглашению; первые имена были учреждены «номотетом», учредителем имен, обладавшим истинным знанием о природе вещей и имен, которые благодаря своему этимологическому значению соответствуют сущности обозначаемых вещей. Насколько эти идеи, сформулированные в софистических кругах, соответствовали учению исторического К., установить затруднительно.

Фрагм.: DK II, 69–70; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 551–552.

Лит.: Kirk G. S. The problem of Cratylus, – *AJP* 72, 1951, p. 225–253; Allan D. J. The problem of Cratylus, – *Ibid.* 75, 1954, p. 271–287; Schadewaldt W. Platon und Kratylos. Ein Hinweis, – *Hellas und Hesperien*, I. Z., 1970³, S. 626–639.

М. А. СОЛОПОВА

«КРАТИЛ» (*Κρατύλος ἢ περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων*, подзаголовок: «О правильности имен»), диалог Платона «средней» группы, посвященный популярной среди софистов 5 в. до н. э. проблеме «правильности имен». Собеседники Сократа – Гермоген и философ *Кратил*, последователь Гераклита. Кратил утверждает, что всякое имя от природы (*φύσει*) правильно соответствует той вещи, которую обозначает (Plat. Crat. 383a). Гермоген утверждает, что имя не имеет природной связи с вещью, но назначается каждой конвенционально, т. е. благодаря соглашению между людьми (*συνθήκη, δμολογία, νόμῳ*) (384d). Первая часть диалога посвящена обсуждению тезиса Кратила в беседе Сократа с Гермогеном (383a – 428a).

Сократ высказывает убеждение, что всякая вещь имеет свою природу, в соответствии с которой и должно даваться имя (в этом он с Кратилом согласен – ср. 435c), которое служит таким образом инструментом обучения и распознавания сути вещи (т. е. инструментом познания) (387a, d; 388bc). Т. обр., проблема правильности имен непосредственно увязывается Платоном с проблемой правильности познания. Однако в вопросах познания Сократ с Кратилом не согласен, ибо не считает, что гераклитовская концепция вечного течения и становления мира единственно правильная (по мысли платоновского Сократа, в вечном становлении находится только видимый мир, тогда как истинное бытие, которое единственно может и должно быть познано, неизменно и постоянно, ср. 411bc, 439e – 440b). Т. обр., намечается проблема, которая более четко обозначается к концу диалога: к какой именно реальности – видимой или невидимой – относятся слова человеческого языка.

Сократ отмечает, что давать имена может не каждый человек, а специальный законодатель (*νομοθέτης*), или творец имен (*ὀνοματοποιός*), установлениями которого, претерпевающими различные изменения в течение времени, пользуются потомки. Тем самым «природное», «сущностное» соответствие имени и вещи, на котором настаивает Кратил, увязывается Сократом с неизбежностью конвенционального употребления имени, на котором настаивает Гермоген (что особенно ясно формулируется в 435ab). Правильность данного номотетом имени может оценить диалектик – человек, умеющий рассуждать.

По просьбе Гермогена Сократ демонстрирует на практике, что такое упомянутая Кратилом природная правильность имени, т. е. соответствие его формы его сути (391a – 428a). Сократ основывается на том, что «имя – это подражание сущности вещи посредством букв и слогов» (424b). Он разбирает имена собственные и нарицательные по смыслу составляющих их корней. Имена и корни, далее неразложимые, называются им «первыми именами» и разбираются по смыслу составляющих их букв, ибо «кто не знает правильности первых имен, не может знать правильности последующих», и стало быть, «надо идти до конца вплоть до первоэлементов слов и имен» (426a, 422a; мысль, многократно повторяющаяся Платоном

в «Государстве» и «Теэтете»). В то же время «разбор» Сократа, поскольку все же он демонстрирует точку зрения Кратила, а не свою, содержит элемент пародии и игры (ср. 426b и прочие иронические замечания Сократа об этой попытке этимологии – 410e; 428d). Он намеренно трактует большинство слов как отражение непрерывной текучести, верчения и вообще движения мира (вплоть до объяснения слова «сущее» как «идущее», получившееся вследствие «потери буквы и» – 421bc). В таком же духе объясняются и буквы, составляющие «первые слова»: «ро» – текучесть, «лямбда» – плавное скольжение и т. д. (426cd).

Несмотря на явную иронию части толкований, Сократ между тем действительно полагает, что слова нашего языка в основном отражают только видимую реальность (439c). Тем самым, с его точки зрения, значительно уменьшается познавательная роль языка. Хотя Сократ и Кратил оба согласны в том, что теоретически язык должен быть инструментом обучения и познания, но разница между ними состоит в том, что Кратил считает имя непогрешимым и знание его достаточным условием для знания обозначаемой им вещи (435de); Сократ же считает, что «творец имен» мог совершить ошибку и, по-видимому, действительно совершил ее (ср. 439 c), поэтому полагаться в познании мира на анализ языка невозможно. В доказательство этого Сократ этимологизирует часть имен как обозначающую, наоборот, статичность мира. Это указывает на противоречие в мысли номотета и на ошибочность одной из картин мира, восстанавливаемых путем анализа языка (437 ac). Следовательно, правильность имен должна проверяться непосредственным познанием подлежащей им реальности (438e).

Рус. пер.: В. Н. Карпова (1879); А. И. Доватура (1936, отр.), Т. В. Васильевой (1968).

Текст: *Platonis Cratylus*, – *Platonis opera*. Rec. I. Burnet. Vol. 1. Oxonii, 1900 (1978); *Platon*. *Cratyle*. Trad., inéd., introd. et notes par Cath. Dalimier. P., 1998; *Платон*. Кратил. Пер. Т. В. Васильевой, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1993, с. 613–681; Кратил, или О правильности имен (отрывки). Пер. А. И. Доватура, – *Античные теории языка и стиля*. М.; Л., 1936, с. 36–57.

Лит.: *Leky M.* Plato als Sprachphilosoph: Würdigung des platonischen Cratylus, 1919. Repr. N. Y., 1967; *Büchner K.* Platons Cratylus und die moderne Sprachphilosophie. B., 1936; *Derbolav J.* Platons Sprachphilosophie im Cratylus und in den späteren Schriften. Darmst., 1972; *Rijlaarsdam J. C.* Platon über die Sprache: Ein Kommentar zum Cratylus. Utrecht; Bonn, 1978; *Baxter Th.* The Cratylus. Plato's critique of naming. Leiden; N. Y.; Köln, 1992; *Barney R.* Names and Nature in Plato's Cratylus. N. Y., L., 2001; *Sedley D.* Plato's Cratylus. Camb., 2003; *Riley M. W.* Plato's Cratylus: argument, form and structure. Amst., 2005.

Е. Д. МАТУСОВА

КРАТИПП (*Κράτιππος*) из Пергама (род. ок. 110/100 до н. э.), философ-перипатетик. Сначала учился у академика Ариста, брата *Антиоха Аскалонского*, затем покинул Академию и вместе со своим другом, *Аристомом Александрийским*, стал приверженцем учения Перипата (IАНерс., col. 35, 2–16). Долгое время (с 51 по 46) жил в Митилене, где с ним встречались Цицерон (Cic. Tim. 1) и Помпей (Plut. Pomp., 75), но впоследствии вернулся в Афины. По-видимому, К. преподавал перипатетическую философию частным образом, т. к. о существовании в Афинах этого времени перипатетической школьной организации не известно. Цицерон характеризовал К. как крупнейшего из современных философов (Cic. De off. I, 2: princeps...

philosophorum); вероятно, он был старше *Андроника Родосского* и *Бозта*, о которых Цицерон ни разу не упоминает.

Сочинения К. не сохранились. Известно о его интересе к вопросам мантики. Плутарх передает разговор Помпея с К. незадолго до битвы с Гаем Юлием Цезарем при Фарсале, упоминает жалобы Помпея на провидение и сказанные философом слова о том, что «должно принимать свершившееся, смиряясь с волей богов» (Plut. Rompr., 75). У Тертуллиана имя К. оказывается среди имен авторов, собиравших сведения о вещих снах (Tertull. De ap. 46, 10). Наиболее содержательная информация сохранена Цицероном в трактате «О дивинации» (Divin. I 70–71). Душа, по К., отчасти происходит извне: в нас есть божественный дух (animus), от которого происходят человеческие души (ср. «ум-нус, приходящий извне» у Аристотеля: Gen. anim. 736b28); чувственно воспринимающая душа неразрывно связана с телом, душа разумная способна мыслить тем лучше, чем меньше ее привязанность к телу. Во сне или в состоянии иступления, когда связь души с телом ослаблена, душа может предвидеть будущее – на этом основано мантическое искусство. К. доказывал наличие в душе особой мантической способности и самого искусства мантики (дивинации) следующим образом: подобно тому как никто не может видеть, не имея глаз, способных видеть, и всякий убеждается в том, что у него имеется эта способность, действительно что-то увидев своими глазами (хотя не всегда глаза видят верно), – так и без способности к дивинации нельзя было бы ничего предсказать, а в достоверности дивинации убеждает хотя бы единичный факт сбывшегося предсказания, который нельзя счесть случайным. Поскольку таковых фактов множество, следовательно, дивинация существует (I 71). Традиционно выделяли два вида дивинации: естественную (сны, экстатическое вдохновение) и искусственную (гадание по полету птиц, внутренностям животных, молнии и т. п.), к последней К. относился предубежденно и не доверял ее силе предсказания (в отличие от стоиков), в чем был солидарен со школьной перипатетической точкой зрения (ср. *Дикеарх из Мессены*, fr. 13–14 Wehrli). Вероятно, записи лекций (или книга) К. послужили одним из основных источников для Цицерона при работе над 1-й кн. трактата «О дивинации», наряду с сочинениями стоика Посидония.

Лит.: MORAUX, Aristotelismus I, 1973, S. 223–256; *Glucker J.* Antiochus and the Late Academy. Gött., 1978, p. 112–120; *Gottschalk H. B.* Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century A.D., – ANRW II, 36, 2, 1987, p. 1095–1097.

М. А. СОЛОПОВА

КРИНИЙ (*Κρίνις*) (сер. 2 в. до н. э. ?), стоик, один из последних крупных логиков школы. Возможно, слушал *Антипатра из Тарса* (Epict. Diss. III 2, 15 = SVF III, Crin. fr. 1), а впоследствии имел собственных учеников (*οἱ περὶ τὸν Κρίνιν* – D. L. VII 76 = fr. 5). Автор соч. «Руководство по диалектике» (*Διαλεκτικὴ τέχνη*), которым Диоген Лаэртский пользовался в изложении *Диокла Магнесийского*. Он приводит следующие определения К.: расчленение (*μερισμός*) есть деление рода на области (*τόποι*) (VII 62 = fr. 2), высказывания делятся на простые и не-простые (VII 68 = fr. 3), субимпlicative высказывание (*παρασυνημμένον*) строится с использованием связки «поскольку» (*ἐπεὶ*) и истинно в том случае, если исходит из истинной по-

сылки (71; 74 = fr. 4, ср. SVF II 182), а также определения составных частей силлогизма – большей посылки (*λήμμα*), меньшей посылки (*πρόσληψις*) и вывода (*ἐπιφορά*), – «модуса» (*τρόπος*), т. е. схемы «элементарного» силлогизма, и умозаключения смешанной формы (*λογότροπος*), где содержание меньшей посылки и вывода для экономии места частично заменено схематическим «первое; второе» (76–77 = fr. 5).

Фрагм.: SVF III, App. VII Crinis, frg. 1–5.

Лит.: *Goulet R.* La classification stoïcienne des propositions simples selon Diogène Laërce, – Les Stoïciens et leur logique. P., 1978, p. 171–198.

А. А. СТОЛЯРОВ

КРИТИЙ (*Κριτίας*) (ок. 460–403 до н. э.), афинский политический деятель, драматический поэт и разносторонний писатель, близкий кругу *софистов*.

Жизнь. К., двоюродный брат матери *Платона* Периктионы, происходил из древнего афинского аристократического рода; в течение некоторого времени принадлежал к кругу *Сократа*, был обвинен в числе многих представителей афинской «золотой молодежи» в оскорблении герм, однако оправдан (в 415); несмотря на поддержку олигархического правления «Четырехсот» (411), не принимал в нем активного участия; после восстановления демократии был инициатором посмертного осуждения вождя олигархов Фриниха и возвращения в Афины из изгнания Алкивиада (элегия К. в его честь, DK88 В 4), после падения которого был изгнан сам (407 или 406) и находился в Фессалии; вернувшись в Афины в 404, стал одним из руководителей проспартанской олигархии («Тридцать тиранов»); развязал широкомасштабный террор в Афинах, сопровождавшийся казнями, изгнаниями и конфискациями, одной из жертв которого стал Алкивиад (Сократу, отказавшемуся сотрудничать с «Тридцатью»), было запрещено вести беседы, возможно, на основании закона о запрете преподавания риторики и философии, Xen. Mem. I 2, 31); погиб в битве в Пирее с противниками олигархии в 403.

К. не был ни профессиональным преподавателем риторики (однако в эпоху «второй софистики» было известно составленное им руководство по риторике («Судебные проэмии», DK88 А 19) и ценился его стиль, в котором усматривали влияние *Горгия* и *Антифонта* – А 1, 16–21), ни профессиональным философом, но разносторонним литератором, с интересом к тематике, характерной для софистов и сократиков («философ среди дилетантов, дилетант среди философов», А 3), и политиком, в деятельности которого доктринерская программа возвращения к «отеческому строю» обернулась беспощадным уничтожением противников режима и личных соперников.

От сочинений К. сохранились лишь фрагменты. В собрании «Полиций» (описания различных греческих государств, в элегических дистихах и в прозе) К. порицал склонность фессалийцев подражать варварской роскоши (В 31), одобрял физические упражнения спартанцев, их умеренность в еде и питье вина (В 6–7, 32–36; описание предосторожностей, принимаемых спартиатами по отношению к илотам, В 37, может подразумевать и указание на недостатки их государственного устройства, и признание необходимости террора для поддержания власти «лучших», характерное для К.).

Консервативно-моралистическую тенденцию произведений К. не следует путать с аскетизмом, его стихотворения продолжают традицию ари-

сократической симпозиальной поэзии (В 1; в перечне желанных благ занимает первое место богатство фессалийских Скопадов, В 8); в том же ключе находится прославление любовной поэзии Анакреонта (В 1) и порицание Архилоха, сына рабыни, наемника, демонстративно пренебрегавшего нормами героической этики (В 44). В 1 происходит из гексаметрического сочинения, вероятно каталога поэтов, содержащего этическую и эстетическую оценку (примеры подобного жанра в софистическую эпоху: Kleingünther, S. 142–143), сюда же, вероятно, относятся фрагменты об открытии гексаметра Орфеем (В 3) и о божественном происхождении Гомера (В 50). Каталог (в элегических дистихах), перечислявший вклад в цивилизацию отдельных стран и городов (одна из разновидностей каталогов «изобретений»), завершался прославлением Афин, победивших при Марафоне, за открытие гончарного круга и глиняного горшка, «полезного домохозяина», возможно, в противовес предметам роскоши, открытым другими городами (В 2). Поэтическая форма части этих произведений, необычная для антикварного и филологического жанра (ср. *Гиппия* и *Алкидаманта*), подразумевает в качестве адресата широкую аудиторию.

Типичны для софистов и сократиков признание за воспитанием более значительной роли в достижении добродетели по сравнению с природой (В 9), интерес к психологии любви (соч. «О природе любовной страсти», *Περὶ φύσεως ἔρωτος*, от которого сохранилось лишь определение мрачного женского характера, В 42). Философская проблематика затрагивалась в сочинениях «Гомилии» («Беседы») и «Афоризмы». К. пытался ответить на вопрос о достоверности данных чувственного восприятия: упражнение разума помогает уберечься от обмана чувств (В 40, ср. 39). отождествление души с кровью, омывающей сердце (А 23), находится в одном ряду с современными К. попытками определить материальную субстанцию психики. К. принадлежит определение «благоразумия» (*σωφροσύνη*) как совершение того, что присуще каждому (Plat. Charm. 161b).

Платон, несмотря на осуждение террора «Тридцати» (Epist. VII, 324c–325a), на протяжении всей жизни сохранял интерес к образу своего двоюродного дяди, причастность которого к сократическому кругу (наряду с Алкивиадом) была одной из причин неприязни к Сократу со стороны вождей демократии (Aeschin. In Timarch. 173; Xen. Mem. I 2, 12). В раннем диалоге «Хармид» он, опекун и наставник юного даровитого Хармида (родного дяди Платона по матери), также в будущем одного из «Тридцати», символизирует гибельный путь, по которому последовал юноша вместо философии, к которой побуждает его Сократ. Симпатия к консервативным, антидемократическим идеям К. как одного из руководителей «Тридцати», несмотря на осуждение их практики, возможно, является причиной того, что в «Тимее» и «Критии» К., наследник древней аттической традиции, передает рассказ (будто бы сообщенный Солоном предку К. Дропиду) о войне Атлантиды и древнейших Афин, в которых якобы существовал кастовый строй, соответствующий идеалу «Государства» (ср. Панченко 1990).

Наиболее значительное место в философском наследии К. занимает рассуждение о возникновении религии из сатировой драмы «Сизиф» (В 25), первая из известных нам попыток объяснить возникновение религии из общественной потребности и «изобретения». Согласно рассуждению, которое произносит Сизиф, первоначально среди людей царило ничем не ограни-

ченное насилие. Чтобы покончить с ним, были введены законы, и угроза наказания стала удерживать от явных преступлений. Но поскольку преступления продолжали совершаться втайне, некий «хитроумный и мудрый человек» убедил людей в существовании богов, которым известны не только поступки, но и помыслы, и которые карают за скрытые преступления. Чтобы внушить веру в существование подобных божеств, «изобретатель религии» поместил их на небе, откуда проистекает наибольший вред для людей и наибольшая польза (независимо от правильности конъектуры *δνῆσεως* в ст. 30 (см. возражения против нее: Pechstein, S. 298 прим. 36) фрагмент перечисляет не только бедствия, но и блага, исходящие от небес) и которое способно поэтому внушать ужас (хотя К. указывает и на пользу, проистекающую от небес, основой веры у него является не чувство благодарности, как у *Продика*, но страх перед небесными явлениями).

Учение К. примыкает к первым попыткам рационалистического объяснения происхождения религии (*Ксенофан*, *Продик*) и вместе с тем является реакцией на теологические воззрения, усматривающие в природном порядке заботу о человечестве творящего или управляющего божества. Опираясь на психологическое объяснение – страх перед небесными явлениями, – К. придает решающее значение «изобретателю», который посредством искусного софизма убедил в существовании антропоморфных божеств, управляющих природными процессами, а затем побудил верить в их всеведение и всемогущество также в сфере человеческих дел. Аналогичный ход мысли у *Демокрита*, который хотя и признавал реальность самих человекоподобных богов, также усматривал в страхе перед небесными явлениями (а также в наблюдениях за их закономерностью) истоки ложной веры в богов, управляющих этими процессами (fr. 581 Лурье), и возводил к «красноречивым» людям древности внедрение отчетливого представления об антропоморфном боге, правящем в качестве царя не только природным, но и человеческим миром (fr. 580).

Кроме того, учение К. тесно связано с современными ему дискуссиями о том, способен ли человек воздерживаться от совершения преступлений под воздействием каких-либо регуляторов помимо страха перед наказанием, принимавшими форму «интеллектуального эксперимента» – как поведет себя человек, способный укрыться от правосудия (см.: Yunis). Учение К. в этом плане противостоит как сторонникам всеведящего божества, карающего за преступления, так и попыткам найти «автономные» регуляторы (*Демокрит*, fr. 604, 607 Лурье), и примыкает к тем, кто считал страх единственным сдерживающим фактором (*Антифонт*, DK87 В 44; притча Главкона о кольце Гига, Plat. Resp. II, 358e – 361d), вводя еще дополнительно объяснение истоков ложного представления о вмешательстве богов в человеческие дела. Вместе с тем учение К. представляет собой не одобрение «естественного» права на совершение насилия (нет и намек на то, что изобретатель религии использовал новую ситуацию для совершения самому тайных преступлений), но признание необходимости действовать посредством угроз и обмана на массу, которую нельзя удержать от совершения преступлений иным способом (Kleingünther, S. 113–114). Подразумевается при этом, что некоторым людям (таким, как изобретатель религии в прошлом или сам автор этого учения) доступно понимание практической пользы отказа от преступлений, даже таких, которые не влекут за собой наказание (сознание

пользы подобного поведения для общественного блага, оказывающегося в конечном счете благом индивида). Трактовка этого учения как «гангстерской» морали (Kahn, p. 262) не учитывает, что его адресатами являются представители просвещенного меньшинства, заинтересованные в поддержании порядка, а не те, кому выгодно его расшатывать.

Хотя «нигилистическое» учение вложено в уста Сизифа, в мифе получающего в конечном счете наказание со стороны богов, его разоблачительный эффект не становится от этого меньше, по крайней мере для той части аудитории, которая не принимает подобные рассказы за чистую монету. Несмотря на необходимость учитывать особенности жанра (сатирическая драма) и сложность соотношения между высказываниями персонажа и воззрениями автора, сочувственное отношение К. к этому отрицающему традиционных богов рассуждению весьма вероятно: на это указывают античные «каталоги атеистов», включающие как имя К., так и анонимно, учение «Сизифа» (Winiarczyk, с лит.). Однако упоминание вскользь Времени, «мудрого зодчего», в качестве творца небес, возможно, указывает на то, что сам К., отрицая традиционных богов и их участие в человеческих делах, не был последовательным атеистом, но признавал (как Эмпедокл, Анаксагор и Диоген Аполлонийский) существование разумного божественного начала, управляющего природными процессами.

Влияние учения К. о происхождение религии из сознательного внушения массе заведомо ложного, но общественно полезного представления о божестве, карающем за проступки, заметно в теориях, которые рассматривают подобный обман как позднейшее добавление к первоначальному, истинному представлению о божестве, не вмешивающемся в человеческие дела (Аристотель, *Met.* XII 8, 1074a38–b4; Евгемер, *Sext. Adv. math.* IX 17, учение Полибия, *Hist.* VI 56). Другая сторона учения К. (роль страха перед силами природы в происхождении религии) получает развитие в теории Эпикура, согласно которой вторая стадия развития религии связана со страхом перед небесными явлениями, ошибочным помещением богов на небе и приданием им роли правителей природного миропорядка (*Lucr.* V, 1183–1202). Оба объяснения происхождения религии, редко связанные между собой, как у К., приобретают популярность в 18 в. (GUTHRIE III, p. 244, Davies, p. 30–31).

Полемика вокруг принадлежности К. фрагмента «Сизифа», развернувшаяся в поледние годы, связана с тем, что он цитируется как под именем К. (*Sext. Adv. math.* IX 54), так и Еврипида (частично: [*Plut.*] *Plac.* I, 6, 879F; 7, 880E [= *Aët.* I, 6; 7 *Diels*]), а также с запутанным вопросом об авторстве драматической тетралогии, частью которой был «Сизиф» и принадлежность которой Еврипиду оспаривалась в Античности. Согласно влиятельной в течение долгого времени гипотезе (Wilamowitz-Moellendorff, S. 166–172), автором этой тетралогии был К. (против этого: *Dihle, Yunis, Pechstein*, S. 185–217, 289–343). Независимо от вопроса об авторстве тетралогии в целом, в пользу принадлежности К. данного фрагмента приведены веские доводы (Панченко 1980, Davies). Важным основанием в пользу его авторства служит фрагмент 12-й кн. сочинения Эпикура «О природе», посвященной возникновению культуры, в т. ч. и веры в богов (*Philod. De piet.* I, 19, 519–541 *Obbink* = *Epic. De nat.* [27.2] *Arrighetti*): К., Диогор и Продик безумствуют, отрицая существование богов. Кроме того, Секст Эмпирик,

цитирующий под именем К. фрагмент из «Сизифа», приводит (уже без имени) эпикурейское опровержение его теории «изобретения религии» (*Adv. math.* IX 30–33). Это косвенно подтверждает, что ту же теорию подразумевал и Эпикур в своем высказывании (Верлинский, с. 321–334).

Фрагм. и свид.: DK II, 371–399 (рус. пер. *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 1–2. Баку, 1940–1941); I sofisti: Testimonianze e frammenti. Fasc. IV. Ed. A. Batteggazzore e M. Untersteiner. Fir., 1962; *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Ed. B. Snell, R. Kannicht. Gött., 1986. p. 170–184; *Philodemus*. On Piety. Pt. I. Critical text with commentary. Ed. D. Obbink. Oxf., 1996.

Лит.: *Wilamowitz-Moellendorff U von*. *Analecta Euripidea*. B., 1875; *Kleingünther A.* *Πρώτος εἰρητής*: Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung. Lpz., 1933; *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens (1942). Stuttg., 1975; *Dihle A.* Das Satyrspiel «Sisyphus», – *Hermes* 105, 1977, S. 28–42; *Burkert W.* Greek Religion. Transl. J. Raffan. Camb. (Mass.), 1985; *Winiarczyk M.* Nochmals das Satyrspiel «Sisyphus», – *WienStud* 100, 1987, S. 35–45; *Yunis H.* The Debate on Undetected Crime, – *ZPE* 75, 1988, p. 39–46; *Davies M.* Sisyphus and the Invention of Religion ('Critias' TrGF I (43) F 19 = B 25 DK), – *BICS* 36, 1989, p. 16–32; *Obbink D.* The Atheism of Epicurus, – *GRBS* 30, 1989, p. 187–223; *Kahn Ch.* Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus' fragment, – *Phronesis* 42/3, 1997, p. 247–263; *Santoro M.* Il fr. 19 Snell del «Sisifo» di Crizia come testimonianze della concezione socratica di divino, – *Elenchos* 18/2, 1997, p. 257–276; *Hoffmann J. H.* Das Recht im Denken der Sophistik. Stuttg.; Lpz., 1997; *Kerferd G. B.*, *Flashar H.* Die Sophistik, – *GGPh*, Antike 2. 1, 1998. S. 81–84, 132–133 (библи.); *Pechstein N.* Euripides Satyrographus: Ein Kommentar zu den euripideischen Satyrspielfragmenten. Stuttg.; Lpz., 1998; *Nemeth G.* Kritias und Utopie der Tyrannen, – *AAntHung* 40, 2000, S. 357–366; *Панченко Д. В.* Еврипид или Критий? – *ВДИ* 1980, 1, с. 144–162; *Он же.* Платон и Атлантида. Л., 1990; *Верлинский А. Л.* Эпикурейская традиция против «первых изобретателей», – *Hyperboreus*, 1998, 4. 2, с. 302–339.

А. Л. ВЕРЛИНСКИЙ

КРИТОЛАЙ (*Κριτόλαος*) из Фазелиды (1-я пол. 2 в. до н. э.), схолярх *Перипатетической школы* после *Аристона Кеосского* (возможно, ок. 190/180). Вместе с академиком *Карнеадом* и стоиком *Диогеном Вавилонским* К. участвовал в знаменитом философском посольстве от Афин в Рим в 155.

Известно, что К. возражал против учения стоиков о мировых пожарах, отстаивая тезис о вечности космоса. Аргументы К. сохранил *Филон Александрийский* в трактате «О вечности мира»: 1) космос вечен, потому что он есть причина собственного существования и 2) космос вечен, потому что вечен человеческий род. Рассуждение К. в том и другом случае носят несколько софистический характер. В первом рассуждении, исходя из того, что «причина собственного здоровья не подвержена заболеванию и причина собственной бессонницы бессонна», К. заключает, что и причина собственного существования должна быть вечна. Что космос причина собственного существования признается им на том основании, что он есть причина существования и для всех прочих сущих (см. *Philo. Aetern.* 70, 1–5). Второе рассуждение, от противного, основано на переходе от части к целому: «Если космос возник, необходимо, чтобы и Земля возникла; если возникла Земля, то возникло и все человечество. Но человек вечен в смысле вечности человеческого рода, что будет доказано. Следовательно, космос вечен» (fr. 13 = *Philo. Aetern.* 6, 1–5);

Кроме того, К. учил, что время представляет собой не сущность (*ὑπόστασις*), а понятие или меру (*νόημα ἢ μέτρον*), fr. 14 (= *Stob.* I 8, 40); что

душа *энтелехия*, а разум эфирной природы; исправил аристотелевское определение счастья, понимая счастье как полноту (*συνπλήρωμα*) душевных, телесных и внешних благ, где добродетель имеет не больше веса, чем остальные блага. В трактовке понятия эвдемония-счастье К., по-видимому, усвоил и стоическую терминологию (ср. «правильное мышление», *ἐὐλογιστεῖν*), хотя в этике в целом критиковал стоиков за их учение о страстях.

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule X. Hieronymos von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler, 1969², S. 49–58 (Komm.: S. 61–74).

Лит.: *Olivier F.* De Critolao Peripatetico. Diss. B., 1895; *Wehrli F.* Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit, – GGPh, Antike 3, 1983, S. 588–591; *White S. A.* Happiness in the Hellenistic Lyceum, – *Eudaimonia and Well-Being: Ancient and Modern Conceptions*. Edd. L. J. Jost, R. A. Shiner. Kelowna, 2003, p. 73–85.

М. А. СОЛОПОВА

КРОНИЙ (*Κρόνιος*) (2-я пол. 2 в. н. э.), греческий философ; назван другом *Нумения из Апамеи* у Порфирия (*De anthro*, 21), упоминается в ряду «достоинейших платоников» вместе с Нумением и *Амелием* (*Syrian*. In *Met.* 109, 12 *Kroll*), а вместе с Нумением, Модератом, Никомахом – в ряду «знаменитых пифагорейцев» (*Eus. Hist. eccl.* VI 19, 8). Вероятно, ему *Лукиан из Самосаты* адресовал свое сочинение «О кончине Перегрини». Тексты К. читал на своих занятиях Плотин (*Porph. V. Plot.* 14, 11).

Как и Нумений с Амелием (*Syrian.*, loc. cit.), К. признавал, что идеям причастно не только чувственное, но и умопостигаемое. Единственное упоминаемое сочинение К. – *Περὶ παλγυγενείας* (*Nemes. De nat. hom.* 2, 117, p. 35, 4–5 *Morani*), причем в нем К. отвергал переход человеческих душ в животных. Вероятно, К. комментировал «Государство» Платона (*Procl. In Remp.* II, 22, 20 sq.; 110, 4 *Kroll*), а также Гомера, используя в обоих случаях аллегорический метод.

Фрагм.: *Leemans E.-A.* Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten. Brux., 1937, p. 153–157 (9 fig. 3 из *Procl. In Remp.* II, p. 109, 7–16 *Kroll*, как показал Фестюжьер, не имеет к К. никакого отношения).

Лит.: *Whittaker J.* Cronios, – *DPhA II*, 1994, p. 527–528.

Ю. А. ШИЧАЛИН

КСЕНАРХ (*Ξέναρχος*) **Селевкийский** (80/75 до н. э. – 10-е 1 в. н. э., Рим), философ-перипатетик; вместе с перипатетиком *Боэтом Сидонским* был учеником *Андроника Родосского* (*Moraux* 1967, S. 1423). Преподавал сначала в Афинах и Александрии, затем в Риме, где занял достаточно высокое положение: был знаком с *Арием Дидимом* и самим Цезарем Августом. Учеником К. был знаменитый географ Страбон, единственный источник сведений о жизни К. (*Strab.* XIV 5, 4). Страбон сообщает, что слушал (в Риме) лекции грамматика Тиранниона из Амиса (XII 3, 16), который деятельно участвовал в подготовке нового издания сочинений Аристотеля (см. *Андроник Родосский*); вероятно, с Тираннионом и его списками прагматий Аристотеля был знаком и К.

Несмотря на то что античная традиция называет К. перипатетиком, он был скорее критиком Аристотеля, нежели его последователем. Единственное известное нам сочинение К. – «Против пятой сущности» (*Πρὸς τὴν πέμπτην οὐσίαν*) – содержит обстоятельную критику аристоте-

левского учения об *эфире*. Обширные фрагменты из книги К. содержатся в комментарии к «О небе» *Симпликия* (Simpl. In De Caelo 13–14; 21–24; 42; 50; 55–56; 70), который сообщает, в общей сложности, о 13 выдвинутых им возражениях и апориях. К. опровергает все сформулированные Аристотелем в трактате «О небе» I, 2 доказательства существования эфира как пятого элемента, делая акцент на их внутренней противоречивости и непоследовательности. При этом К. не старается преодолеть вскрытые им у Аристотеля затруднения и предложить вместо ниспровергаемого учения какое-то другое.

Основным объектом критики К. становится тезис Аристотеля о том, что каждому простому телу (элементу) от природы свойственно совершать простое движение и что простых движений всего два: прямолинейное и круговое (In De Caelo 13–14; 42, 6–16). Возражения К.: 1) простыми являются не только движения по прямой и по кругу, но и, например, по спирали, т. к. спираль – тоже простая геометрическая фигура; 2) прямолинейные движения элементов к их естественным местам не могут быть названы естественными, т. к. любой элемент, не достигший своего естественного места, находится в процессе становления и еще не вполне обладает своей природой; 3) если каждое простое тело имеет простое движение, то из этого не следует, что и каждое простое движение соответствует простому телу; сложное тело, возникнув и став совершенно единым, тоже способно совершать простое движение; 4) каждому элементу может быть свойственно не одно, как утверждает Аристотель, а сразу несколько простых движений, в т. ч. и движение по кругу; 5) круговое движение не может принадлежать простому телу, поскольку у круга и сферы разные части движутся с разной скоростью, тогда как у простого тела разные части должны совершать одинаковые движения; 6) как заявляет сам Аристотель во «Второй Аналитике» (An. Post. I, 7, 75a35), не следует использовать математические аргументы в естествознании; значит, и о числе простых движений нельзя заключать на основании существования определенного числа простых линий.

В следующей группе возражений К. вскрывает противоречия между разными сочинениями Аристотеля (Simpl. In De Caelo 50, 55, 56): 1) в «Метеорологике» сказано, что горячее испарение и примыкающая к нему часть воздуха увлекаются вокруг земли круговращением неба. К. задает вопрос: является ли такое движение для воздуха и огня естественным или противоестественным? Если оно естественно, то и у воздуха, и у огня окажется сразу по два естественных движения, а если противоестественно, то одному естественному движению окажутся противоположны сразу два противоестественных. Однако в «О небе» Аристотель признает и то и другое невозможным; 2) в «О небе» говорится, что одна вещь имеет только одну противоположность, а в «Этике» добродетель противопоставляется сразу двум крайностям-порокам; 3) в «О небе» Аристотель утверждает, что небесный элемент движется по кругу по природе, тогда как в «Метафизике» он ищет объяснения его движению в более высокой причине – неподвижном первом двигателе.

Не исключено, что содержание трактата К. не исчерпывалось критикой теории пятого элемента. Из того же произведения может происходить и фрагмент, касающийся возможности существования за пределами космоса пустоты (Simpl. In De Caelo 268, 2–6), а также краткое толкование платоновского «Тимея» 30с, приводимое Проклом (In Tim. I, 452).

Книга К. была хорошо известна аристотелевским комментаторам. *Александр Афродисийский* и Симпликий считали критику К. достаточно веской, чтобы в своих комментариях выступить с ее детальным опровержением, а христианский неоплатоник *Иоанн Филопон* использовал эту критику с целью доказательства того, что мир не вечен и, следовательно, сотворен.

Фрагм.: *Ксенарх Селевкийский*. Против пятой сущности (фрагм.). Пер. с греч. С. Месяц, – *Космос и Душа*. М., 2005, с. 102–105.

Лит.: *Moraux P.* Xenarchos (5), – RE IX A2, 1967, S. 1422–1435; *MORAUX*, Aristotelismus I, 1984, S. 197–230; *Sambursky S.* The Physical World of Late Antiquity. N. Y., 1962, p. 122–132; *Месяц С.* Дискуссии об эфире в Античности, – *Космос и Душа*, 2005, с. 63–112.

С. В. МЕСЯЦ

КСЕНИАД (*Ξενιάδης*) из Коринфа (1-я пол. 5 в. до н. э.), др.-греч. философ, известен по упоминаниям Секста Эмпирика (*Adv. math.* VII–VIII; *Rygg*. II), на основании которых можно предположительно говорить об антиарменидовских элементах в учении К. (допущение существования небытия, отрицание критерия истинности и т. п.).

Лит.: *Untersteiner M.* (ed.). I sofisti: testimonianze e frammenti. Fasc. 1. Fir., 1967, p. 118–119.

А. В. ПАХОМОВА

КСЕНОКРАТ (*Ξενοκράτης*), сын Агафенора (396, Халкедон на Боспоре – 314 до н. э., Афины), др.-греч. философ, ученик Платона. После смерти Платона вместе с Аристотелем покинул Академию; с 339 – схолярх Академии, сменивший *Спевсиппа*. Сочинения К. (список из 75 названий, свидетельствующий об энциклопедическом характере его интересов, – у Диогена Лаэртия, IV 11–14) были достоянием школы и не предназначались для широкой публики; вероятно, они погибли при разрушении Академии в 86 до н. э. Однако «мнения» К. вошли в доксографические компендии (начиная с *Теофраста*) и были очень популярны в период *Среднего платонизма*.

К. – первый платоник, отличавшийся литературной продуктивностью: вероятно, им был разработан жанр философских трактатов по отдельным вопросам. Он предпринял первую серьезную попытку догматизации доктрины Платона, впервые используя для изложения его взглядов разработанное в Академии (ср. *Arist. Top.* I 14, 105b) деление философии на физику, этику и логику (fr. 1 Heinze). Философская система К. создавалась (в противовес другим платоникам – Спевсиппу, Евдоксу, Аристотелю) как учение ортодоксального платонизма. Она поддерживала (и заостряла) пифагорейские тенденции позднего Платона. К. выделял три типа бытия: умопостигаемое, помещаемое им за пределами небесной сферы (идеи-числа); чувственное, заключенное внутри нее, и смешанное, или представляемое (*δοξαστή*), доступное как зрительному восприятию, так и научному изучению посредством астрономии (fr. 5). В качестве метода изложения философии К., по примеру пифагорейцев и Платона, избрал математику (арифметика и геометрия суть «ухваты философии», fr. 2) в сочетании с аллегорическим толкованием мифов. Первый бог – монада, ум, Зевс (мужское начало); второй – диада, душа мира (женское начало, как бы «мать богов»); зримых богов – 8: небо

и 7 планет (fr. 15). Между людьми и богами, совмещая черты тех и других, посредничают демоны. К. не признавал временного начала мира. Начала всего суть единое и неопределенная двоица, из сочетания которых получаются числа, точки, плоскости и тела; от двоицы происходят место, пустота, *пейрон*; от единого и чисел – душа и др. (fr. 26). Сделав математику универсальным способом описания, К. не различал между бытием математических объектов и идей (в терминологии позднейших платоников – между эйдетическим и математическим числом). Идея (как число) возникает из «большого и малого» и единого (fr. 33) и есть «парадигматическая причина существующего по природе от века» (fr. 30). Идеальные математические предметы (точки, линии, числа от 1 до 10 и т. д.) неделимы, т. е. диада не состоит из двух монад и т. д. (fr. 41–42), из чего вытекало учение о 5 *элементах* (по числу правильных многогранников) (fr. 53). Понимая душу как среднюю между неподвижными идеями-числами и вечно изменчивыми телами сущность, К. называл ее «числом, само себя движущим» (fr. 60, 64). Душа бестелесна (fr. 66), не имеет возникновения во времени (fr. 68) и бессмертна (fr. 74), обладает двумя потенциями – чувством и разумом (fr. 70).

Судя по названиям многих трактатов, Ксенократ придавал большое значение практической этике, в чем ему следовал сменивший его во главе Академии Полемон. Блаженство состоит в приобретении добродетелей (fr. 77), подлинно блажен – разумный (*σπουδαῖος* – fr. 81–82). Наряду с хорошим и дурным есть «безразличные» с этической точки зрения предметы, например здоровье, богатство (fr. 76, 92).

Осуществленная Ксенократом систематическая разработка платоновского учения обусловила исключительное влияние его на *неопифагореизм* и средний платонизм, а также – на стоиков, воспринявших благодаря ему ряд платоновских идей (учение о принципах, о самодостаточности добродетели и др.) и эпикурейцев (учение о неделимых величинах).

Фрагменты: Heinze R. Xenokrates. Lpz., 1892 (Hldh., 1965); Pines S. A New Fragment of Xenocrates and its Implications, – *TAPhS* 51, 2, 1961, p. 3–34; *Senocrate, Ermodoro*. Frammenti. A cura di M. Isnardi Parente. Nap., 1982.

Лит.: Krämer H. J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amst., 1967², S. 21–191 u.a.; *Idem*. Die Ältere Akademie, – GGP, Antike 3, 1983, S. 151 sq., 161–174; Dorandi T. Senocrate nel giudizio di Demetrio del Falero, – Festschrift für W. Kullmann. Hrsg. v. H.-Chr. Günther und A. Rengakos. Stuttg., 1997, S. 271–278; ЛОСЕВ, ИАЭ III. Высокая классика. М., 1974.

Ю. А. ШИЧАЛИН

КСЕНОФАН (*Ξενοφάνης*) из Колофона (ок. 570 – после 478 до н. э.), др.-греч. поэт и философ. После покорения греческих городов Ионии Гарпагом (540 до н. э.) эмигрировал и вел жизнь «скитальца» в течение 67 лет. По ряду свидетельств, восходящих к полушутливому пассажию Платона в «Софисте», К. – основатель элейской школы и учитель Парменида. Однако древность знала и другой взгляд на К. (совпадающий с мнением большинства современных исследователей) как на «одинокую» (Диоген Лаэртий). Как странствующий учитель «мудрости», а также по своим просветительским установкам, этическому утилитаризму, гносеологическому релятивизму и эристическим приемам К. напоминает софистов 5 в. К. не выработал никакой философской системы: взгляды, излагавшиеся им в различных стихотворениях, не свободны от противоречий. По своему стилю К. – полемист

и сатирик, по своему этосу – ниспровергатель всех авторитетов эллинской культуры и религиозно-нравственный реформатор.

Основное произведение К. – «Силлы» («Сатиры») в 5 кн., направленные «против всех поэтов и философов» его времени, прежде всего против Гомера и Гесиода и их антропоморфных богов. Мифологическому политеизму К. противопоставляет монотеистическую концепцию: «Один бог, наивеличайший среди богов и людей, не похожий на смертных ни телом, ни разумом»; «он весь целиком видит, весь целиком мыслит, весь целиком слышит», правит миром «силой ума» и вечно пребывает неподвижным. Согласно надежной традиции (Аристотель, Теофраст), К. отождествлял единого бога с универсумом. Учение К. о боге есть, т. обр., пантеизм в его классическом оформлении. Гносеологические высказывания К. – первая в истории греческой мысли постановка вопроса о возможности и границах познания. Высшим и абсолютно достоверным знанием, по К., обладает только бог; человеческое знание не выходит за пределы субъективного «мнения» и имеет вероятностный характер. В сочетании с критикой всех философских систем этот тезис делал К. в глазах античных скептиков предтечей скептицизма. Впервые зафиксированное у К. противопоставление мнения и знания имело программное значение для античной гносеологии. Утилитаризм К. имел не только социально-этические (осуждение роскоши, бесполезность Олимпийских игр), но и космологические следствия: «Солнце полезно... а Луна не нужна».

Фрагменты: DK I, 113–139; *Testimonianze e frammenti. Introd., trad. e comm.* M. Untersteiner. Fir., 1967; *Leshner J. H. Xenophanes of Colophon, Fragments: A Text and Translation with Commentary.* Tornt., 1992.

Лит.: *Jaeger W. W. The theology of the early Greek philosophers.* Oxf., 1968; *Fraenkel H. Wege und Formen fruehgriechischen Denkens.* Münch., 1968; *Leshner J. H. Xenophanes' Scepticism, – Essays in ancient Greek philosophy.* Vol. 2. Albany (N. Y.), 1983; *Lebedev A. V. A new fragment of Xenophanes, – Studi di filosofia preplatonica.* Nap., 1985, p. 13 sq.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

КСЕНОФОНТ (*Ξενοφών*) (ок. 445, Афины – ок. 355 до н. э., Коринф), ученик *Сократа*, писатель, историк и профессиональный военный; автор «Воспоминаний о Сократе» и других сократических сочинений, которые наряду с диалогами *Платона* являются для нас важнейшими источниками о жизни и учении Сократа.

Жизнь и сочинения. Знакомство молодого аристократа К. и бедняка-философа Сократа произошло на поле боя: в 424, в битве при Делии, К. во время отступления упал с коня и был спасен пешим воином Сократом (Strab. IX 403, D. L. II 5, 22). Летом 401 К. в качестве наемника принял участие в экспедиции персидского царевича Кира Младшего (историю этого похода и возвращения греков после поражения К. описывает в «Анабасисе»). Уехав из Афин, К. больше Сократа не видел и только по рассказам мог судить о событиях, связанных с его казнью. Между расставанием и написанием сократических сочинений прошло ок. 20 лет, заполненных военной службой: зима 400/399 – у фракийского царя Севфа, во время Коринфской войны 394–387 – у спартанского царя Агесилая, друга и покровителя К. За военную службу у спартанцев К. был награжден домом и земельным наделом в Скиллунте (в Элиде), где на досуге начал составлять свои знаменитые литературные произведения, ставшие классикой греческой про-

зы: «Возвращение Кира» («Анабасис», *Κύρου ἀνάβασις*), «Воспоминания о Сократе» (*Ἀπομνημονεύματα*, лат. Memorabilia) и «Апологию Сократа», «Пир» и «Домострой» (*Οἰκονομικός*). В 371 элейцы овладели Скиллунтом, и К. бежал в Коринф, где завершил политическую утопию «Воспитание Кира» в 8 кн. («Киропедия», *Κύρου παιδεία*) – роман-жизнеописание идеального монарха и устройство созданного им государства (сочинение было издано ок. 362), «Греческую историю» (*Ἑλληνικά*), «Похвальное слово Агесилаю», «Лакедемонскую политику», «Гиерон, или Жизнь тиранна» – философский диалог, персонажами которого выведены сицилийский тиранн Гиерон и поэт Симонид Кеосский; «Об обязанностях гиппарха», «О всадническом искусстве», «О доходах» (датируется 355). Соотносительная хронология сочинений К. – предмет дискуссионный.

Ксенофонт о Сократе и сократиках. Перед исследователями всегда стоял вопрос о достоверности изображения личности Сократа у К. и Платона. Главное отличие двух версий в том, что К. изобразил Сократа прежде всего как морального учителя, игнорируя отвлеченные философские рассуждения. Обычный довод в пользу Платона: будучи в философии дилетантом, К. мог не заметить самое важное в учении Сократа. В пользу К.: не будучи оригинальным мыслителем, он, вероятно, без прикрас изложил все, что помнил, в то время как гениальный Платон вложил в уста Сократа собственное философское учение. Между тем сочинения К. являются такими же литературными произведениями, а не историческими описаниями, как и диалоги Платона. К. во многом опирался на литературную традицию «сократических диалогов», развивавшуюся к моменту начала литературного творчества К. не менее 15–20 лет («Апология Сократа» и сократический диалог «Домострой» описывают Сократа в 400 и 399, когда сам К. воевал далеко от Афин и не мог быть свидетелем этих событий).

Наибольшее значение для К. имели диалоги Антисфена, *Эсхина* и Платона. Наиболее важен для К. Антисфен, которого он делает персонажем своих произведений, использует повествование от первого лица (как в диалогах Антисфена), а главное, следует созданному Антисфеном образу Сократа в своих «Воспоминаниях» – ср. Мем. I 2, 1, где К. описывает Сократа обладателем трех характерных антисфеновских добродетелей – «воздержности» (*ἐγκράτεια*), «выносливости» (*καρτερία*) и «самодостаточности» (*αὐτάρκεια*). К., безусловно, использовал платоновские диалоги («Лахет», «Пир», «Федр», «Теэтет» и др.), внося изменения в очевидно заимствованные у Платона темы, напр., Plat. Symp. 210a – любовь к красивым телам (юношей) как первая ступень философского *эроса*; Xen. Symp. VIII – безусловное осуждение этого вида телесной любви; Xen. Mem. IV, 5 – о диалектике как способности «воздержных» (=счастливых) людей различать дурное от хорошего и быть успешными в политике, в отличие от *диалектику* у Платона как доступной истинному философу способности «различать по родам и видам» и «определять сущность каждой вещи» (Resp. VII 534b). Сократова диалектика понятий изображается у К. лишь однажды (см. Мем. IV, 6, 1–11, о благочестии и справедливости), – это согласие К. и Платона обычно принимали за критерий исторической достоверности; однако и в данном случае можно предположить, что К. здесь зависим от Платона и не может рассматриваться как надежный свидетель о беседах исторического Сократа (Kahn 1996, p. 79; Patzer 1987, p. 438–442).

Возможно, изложенный в «Киропедии» взгляд на природу души в какой-то мере отражает учение Сократа и разделяется самим К., но этот эпизод также выглядит как заимствование и подражание платоновской разработке учения о душе в диалоге «Федон», в котором изображен Сократ, утверждающий бессмертие души в беседе с друзьями в день своей смерти. У К. Кир в предсмертном слове говорит сыновьям, что душа, невидимая телесному взору, сообщает жизнь смертному телу, пока находится в нем; во время смерти она только расстается с телом, но не умирает сама; когда разум станет чист и несмешан, тогда он в высшей степени будет способен мыслить; сон подобен смерти, но именно во сне душа более всего сродни богам, хранителям этого прекрасного космоса, во сне она способна предвидеть будущее и наиболее освобождена от телесных уз (Хен. Суг. VIII 7, 17–22).

Социально-политические взгляды К. («Киропедия», «Похвальное слово Агесилаю», «Домострой») базируются на идеалах аристократической этики и отражают восхищение К. спартанским государственным устройством. К. был сторонником монархической формы правления, видя в ней необходимую силу для объединения постклассической Греции. В целом К. как литератор и политик способствовал развитию новых для Греции 4 в. политических доктрин – монархической и панэллинской. Залогом успеха царя, как и полководца, является правильное воспитание (педагогика как часть политики – идея, разделявшаяся многими греческими идеологами и философами, в т. ч. Платоном). Происхождение, природные задатки и воспитание (*пαιδείя*) служат необходимыми условиями формирования идеального полководца и монарха, и таким образцовым монархом в «Киропедии» выведен Кир. В «Домострое» К. проводит сравнение между ведением домашнего хозяйства и управлением государством – ср. схожие идеи у Платона в «Политике» и «Протагоре»: есть одно универсальное искусство управления, включающее искусство хозяина и правителя, а также у Исократе в речи «К Никоклу»: монархия как управление своим домом, своим достоинством, которое он должен любить, быть человеколюбивым и патриотичным (*φιλόφρων, φιλόπολις*), Isocr. Ad Nic. 15, 2.

Идеал человеколюбия (*φιλοφροσύνη*) в связи с теорией монархии и нравственного совершенства личности – на долгие годы центральная тема в философии периода эллинизма (ср. стоики, имп. Юлиан), и К. находился у истоков формирования традиции (ср. Суг. VIII 7, 22: «После богов уважайте весь род человеческий во всех его будущих поколениях»; VII 5, 73 – новая для греков идея о проявлении человеколюбия-милосердия к пленникам). В одной из новелл «Воспоминаний о Сократе» (Mem. IV 3, 7) содержится сводка аргументов в пользу существования богов на основании целесообразного устройства природы и самого человека, что свидетельствует о человеколюбии и благожелательности богов по отношению к людям.

Соч.: *Xenophontis Opera omnia*. Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1900–1904 (repr. 1968); *Xenophon*. Greek text and engl. tr. by W. Miller et al. Vol. 1–7. Camb. (Mass.), 1960–1968. Рус. пер.: *Ксенофонт*. Сократические сочинения. Пер. С. И. Соболевского. М., 1935 (СПб., 1993); *Киропедия*. Агесилай. Пер. В. Г. Боруховича, Э. Д. Фролова. М., 1977; *Гиерон, или Слово о тирании*. Пер. А. А. Россиуса, – Лео Штраус. О тирании. СПб., 2006, с. 39–62.

Справочн. лит. и библи.: *Index Socraticorum Xenophontis operum*. Conscript. A. R. López et F. M. García. Hldh., 1995; *Bibliography of Editions, Translations and Commentary on Xenophon's Socratic Writings*. Ed. by D. R. Morrison. 1988.

Лит.: Wood N. Xenophon's theory of leadership, – *Class&Med* 25, 1964, p. 33–66; Breitenbach H. R. Xenophon von Athen. Stuttg., 1966; Strauss L. Xenophon's Socrates. Ithaca, 1972; Vander Waerdt P. (ed.). The Socratic Movement. Ithaca, 1994; *Idem*. Socratic Justice and Self Sufficiency, – *OSAPh* 11, 1993, p. 1–48; Patzer A. (ed.). Der historische Sokrates. Darmst., 1987; Kahn Ch. Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of A Literary Form. Camb.(Mass.), 1996; Xenophon and His World. Papers from a Conference held in Liverpool in July 1999. Ed. C. Tuplin. Stuttg., 2004; Фролов Э. Д. Политические тенденции трактата Ксенофонта «О доходах», – Проблемы социально-экономической истории древнего мира. Сб. памяти акад. А. И. Тюменева. М.; Л., 1963, с. 204–221.

М. А. СОЛОПОВА

Л

ЛАКИД (*Λακίδης*) из **Кирены** (ум. ок. 207 до н. э.), греческий философ, глава платоновской *Академии* после смерти *Аркесилая* в 241/40; передал руководство школой еще при своей жизни (что случилось впервые в истории Академии) Телеклу и Евандру из Фокеи. Л. иногда считают родоначальником Новой Академии (D. L. I 14; I 19; IV 59, Суда о Л.: *ὁς τῆς νέας Ἀκαδημίας καθῆρξεν*), но более верно относить основание Новой Академии вслед за Секстом Эмпириком (Pugh. I 220) ко времени схолярхата *Карнеада*. Став схолярхом, Л. стал учить в новом месте, названном Лакидейон (*Λακίδειον*), – это был сад, устроенный при Академии царем Атталом I.

В чем состояло скептическое учение Л., судить трудно. Наиболее странное свидетельство о Л. – у Евсевия, Pr. Ev. XIV 7, 1–13 (цитата из истории философии *Аристокла из Мессены*), однако там, как и у Диогена Лаэртия (IV 59), приводятся преимущественно забавные истории из его жизни. Л. считал, что философское учение и жизнь – это разные вещи, что для позднейшей традиции стало очередной иллюстрацией несовместимости теоретического скепсиса и практического поведения.

Фрагм.: Mette H. J. Weitere Akademiker heute: von Lakydes bis zum Kleitomachos, – *Lustrum* 27, 1985, p. 39–148.

Лит.: Dorandi T. Per la cronologia di Lacide, – *RhM* 133, 1990, S. 93–96; Görler W. Alterer Pyrrhonismus. Jungere Akademie. Antiochos aus Askalon, – *GGPh, Antike* 4. 2, 1994, S. 830–834, 846. См. также лит. к ст. *Скептицизм*.

М. А. СОЛОПОВА

ЛЕВКИПП (*Λεύκιππος*) (сер. 5 в. до н. э.), древнегреческий философ-атомист, старший современник *Демокрита* и, согласно традиции, его учитель.

Местом рождения Л. называют три города: Милет, Элею и Абдеру (DK67 A 1), что, возможно, суммирует философское преемство Л. по отношению к ионийской и элейской философии и его роль как наставника Демокрита, уроженца Абдеры. Соответственно, имеются разноречивые сведения о наставниках Л. в философии (DK67 A 1–5; 10): согласно большинству источников, он слушал Зенона Элейского (Псевдо-Гален, Диоген Лаэртий, Климент Александрийский, Ипполит Римский), называют также Мелисса (Цец), кого-то из пифагорейцев (Ямвлих ставит Л. в ряд с Алкмеоном и Гиппасом).

Чаще всего имена Л. и Демокрита упоминаются вместе, так что затруднительно выяснить, в какой мере учение Л. отличалось от демокритовского, скорее, источники подчеркивают сходство. Как считается, Л. «первым пришел к мысли о допущении атомов» ([Galen.] Hist. phil. 3, 50 = Dox. Gr., 601, 9), что признается более достойным внимания, чем сохраненное Страбоним мнение Посидония о том, что родоначальником учения об атомах был финикиец Мох Сидонский, живший до Троянской войны (Strab. XVI, 2, 24). Судя по тому, что Аристотель в отдельных случаях приводит мнение одного Л., он считает именно его родоначальником учения об атомах. Между тем в свое время в научной литературе серьезно ставился вопрос о реальном существовании Л. как исторической личности (Э. Роде, П. Наторп, П. Таннери, В. Нестле и др.) на основании слов Эпикура (A 2 = D. L. X 13: «не было никакого философа Левкиппа»), однако сомнение в существовании Л. более не рассматривается серьезно (краткую историю вопроса с указанием осн. лит. см. GUTHRIE II, p. 383).

Сочинения и учение. О собственных сочинениях Л. сведений крайне мало. Теофраст и зависимая от него доксография автором соч. «Большой мирострой» (*Μέγας διάκοσμος*) считали Л., а не Демокрита (DK68 A 33). Аэгий сообщает о соч. «Об уме» (*Περὶ νοῦ*), в котором Л. рассуждал о том, что ничто не возникает просто так (*μάτην*), но все происходит обоснованно и по необходимости (*ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*).

Элейская философия, и особенно парадоксы Зенона, – наиболее очевидная точка отсчета для формулирования основ атомизма: если величина делима до бесконечности и движение невозможно, то для создания натурфилософской теории, согласованной с чувственными данными и не отрицающей природного движения, необходимо постулировать предел деления как условие возможности движения. В атомизме Левкиппа–Демокрита таким пределом стал телесный атом, неделимый вследствие своей малости (мнение, приписываемое «приверженцам Левкиппа», Galen. Elem. Hipp. I, 418, 16–18 Kühn). Допущение пустоты также потребовалось для объяснения движения: пустота существует как место, где движутся атомы. Атомы и пустота остаются вечными и неизменными, изменчивым оказывается чувственный телесный мир, образованный комбинациями атомарных сочетаний. Атомы непрерывно движутся, из них благодаря вихрю возник космос, который не вечен, но будет разрушен, после чего образуется новый. В мире ничего не происходит случайно, но причину каждого явления можно обнаружить, обратившись к исследованию атомарных состояний и сцеплений. Наша земля, по Л., имеет «форму барабана» (*τυμπανοειδῆ*), A 26 = Aët. III 12). Чувственные тела для нас обладают качествами благодаря особенностям строения атомов, которые отличаются формой, величиной, порядком и положением. Возможно, учение о восприятии как отпечатке в душе чувственного образа-пленки, отлетающей от воспринимаемого тела, также было намечено Л., но основная масса свидетельств о нем связывает его имя с самыми основами атомистической физики – учением об атомах, пустоте, движении. Помимо этого Л. считал душу состоящей из горячих атомов, семя называл «кусочком души», а сон объяснял как отделение мельчайших горячих атомов души, превышающее их поступление извне, а избыточное отделение является причиной смерти (A 35 = Aët. V 25, 3). Никаких высказываний этического характера традиция Л. не приписывала.

Фрагм.: DK II, 70–71; *Taylor C. C. W.* The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments. A Text and Translation with Commentary. Tornt., 1999; *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946, с. 199–208.

Лит.: *Bailey C.* The Greek Atomists and Epicurus. Oxf., 1928 (repr. N. Y., 1964); *Varnes J.* Reason and Necessity in Leucippus, – Benakis L. G. (ed.). Proceedings of the 1st International Congress on Democritus. Vol. 1. Xanthi, 1984, p. 141–158. См. общ. лит. к ст. *Атомисты, Демокрит.*

М. А. СОЛОПОВА

ЛИКЕЙ (τὸ Λύκειον), философская школа *Аристотеля*, основанная им в Афинах в 334 до н. э. См. *Перипатетическая школа.*

ЛИКОН (Λύκων) из **Троады** (ок. 300–225 до н. э.), др.-греч. философ-перипатетик, возглавлял Ликей на протяжении 44 лет (после *Стратона из Лампсака*, согласно его завещанию). Был скорее ритором, нежели философом: отличался «выразительностью и пышностью слога» (D. L. V 66), однако «в письменном слоге был недостоин сам себя» и сочинений никаких не оставил. Занимался политикой: «подавал афинянам советы, которые были им весьма полезны», а также гимнастикой, чем и запомнился современникам. Во времена Л. Перипатетическая школа как научное учреждение находилась в состоянии полного упадка.

Фрагм. и свидетельства: WERLI, Die Schule VI. Lykon und Ariston von Keos. 1969; *Lyco of Troas. The Sources. Text and Translation.* Ed. by P. Stork, W. W. Fortenbaugh, J. M. van Ophuijsen, T. Dorandi, – Fortenbaugh W. W., White S. (edd.). Lyco of Troas and Hieronymus of Rhodes. Text, Translation and Discussion. N. Bruns.; L., 2004, p. 1–78.

М. А. СОЛОПОВА

ЛИКОФРОН (Λυκόφρων) (1-я пол. 4 в. до н. э.), греческий *софист*; предположение, что Л. был учеником *Горгия*, основывается на том, что цитаты из его сочинений Аристотель приводит наряду с примерами из Горгия и его ученика *Алкидаманта* как примеры «холодного» стиля, т. е. отталкивающего слушателей, порицая Л. за злоупотребление высокопарными композициями и редкими словами (DK83, fr. 5). Немногочисленные сведения о Л. целиком восходят к Аристотелю, который определенно не симпатизирует ему. Одно из его положений является, по Аристотелю (fr. 2 DK), применением к отдельным вещам учения элеатов о том, что реальность в целом представляет собой единство в радикальном смысле, т. е. исключает множество: Л., чтобы избежать противоречия, которое будто бы возникает при утверждениях типа «Сократ есть белый» – одна и та же вещь одновременно оказывается и одним и многим, – отказался от употребления глагола «быть» (согласно Фемистию, Themist. In Phys. 6, 26–30), он упразднил «быть» в значении связки и ограничил его употребление утверждениями, означающими существование: «Сократ есть» в значении «Сократ существует», ср. Ross, Physics, p. 469 ad loc.). Это предложение несовместимо с онтологией элеатов и не связано, скорее всего, вообще с какими-либо онтологическими воззрениями, но относится к логическим парадоксам и языковым экспериментам, типичным для софистов. К той же сфере относятся, по-видимому, и определение обладания знанием (*ἐπιστήμη*), fr. 1, как соединения (*συνουσία*) «познания» (*ἐπίστασθαι*) и «души», которое Аристотель приво-

дит в качестве примера ошибочных с логической точки зрения дефиниций (Met. H 6, 1045b9–11 = DK83, fr. 1, ср: Met. Z 12, Ross, *Metaphysics*, II, p. 206), а также уловка Л., основанная на омонимии (произнесение похвалы созвездию Лиры вместо похвалы музыкальному инструменту, предложенному в качестве предмета импровизации, fr. 6).

Два других высказывания характеризуют Л. как приверженца либерального крыла софистики. Аристотель, полемизируя с учениями, которые ограничивают цели государства защитой имущества граждан от посягательств извне и изнутри, упоминает положение Л.: «государство... должно заботиться о добродетели. В противном случае сообщество граждан превратится в военный союз... а закон делается соглашением и, как сказал софист Л., гарантом (ἐγγυτήης) справедливости в отношениях друг с другом, но не будет способен делать граждан добродетельными и справедливыми» (Pol. III, 9, 1280b6–12 = fr. 3). Согласно этому указанию, Л. был сторонником воззрения, что законы и государство должны лишь защищать граждан от посягательств на их жизнь и собственность (позиция, которую Поппер называет «протекционизмом»), являясь, т. обр., предшественником современных либеральных теорий. Аристотель, очевидно, упоминает Л. лишь из-за его удачной формулировки сути критикуемого воззрения (в том, что Л. назван как приверженец учения о договоре, не может быть, однако, сомнений: слово ἐγγυτήης, «гарант», «поручитель», подразумевает сравнение с соглашением, причем закон сравнивается с третьей стороной, следящей лишь за его исполнением, по отношению к которой у договаривающихся сторон нет специфических обязательств). Нет оснований считать, что Л. первым сформулировал учение об общественном договоре в либеральном духе, как предполагал Поппер: уже *Антифон* не только называет установленные законы соглашениями (DK87 В 44 fr. А, col. I–II), но и требует их соответствия «протекционистскому» принципу «не обижать другого и не испытывать вреда самому» (В 44 fr. С).

Сопоставляя аристократическое происхождение с другими благами, Л. сказал о нем: «достойнство знатности неочевидно, она лишь слывет заслуживающей почтения» (согласно пояснению Аристотеля, это подразумевает, что знатность предпочитают незнатности только ввиду ее репутации, а поистине незнатные ничем не отличаются от знатных, 83, 6): одно из самых радикальных отрицаний преимуществ знатного происхождения, косвенно подтверждающее его высокий престиж в современном Л. обществе.

Фрагм.: DK II, 307–308; I sofisti: Testimonianze e frammenti. Fasc. II. Ed. M. Untersteiner. Fir., 1961², p. 150–155.

Источники: *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross. Vol. II. Oxf., 1953²; *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross. Oxf., 1936;

Лит.: *Nidermeyer H.* Aristoteles und. der Begriff des Nomos bei Lykophon, – Festschrift P. Koschau. Bd. III. Weimar, 1939, S. 140–171; *Popper K.* The Open Society and Its Enemies. Vol. I. (1945). L., 1966⁵ (рус. пер.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. М., 1992); *GUTHRIE*, HistGrPhilos III, 1969, p. 139–140; 313–314; *Hofmann H.* Lykophon der Sophist 10), – RE, Suppl. XIV, 1974, Sp. 265–272; *Mulgan R. G.* Lycophon and Greek Theories of Social Contract, – *JHI* 40, 1979, p. 121–128; *Guthrie W. K. C.* Reply to R. G. Mulgan, – *Ibid.*, p. 128; *Untersteiner M.* Les Sophistes. T. 2. P., 1993, p. 198–200; *Верлинский А. Л.* Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006, с. 206–220.

ЛОГОС (греч. λόγος – речь, слово, высказывание, понятие, основание, мера), понятие античной философии и христианского богословия, где оно обозначает разумный принцип, управляющий миром, и Бога-Сына, второе лицо Троицы.

Как философское понятие появляется у *Гераклита*, хотя толкование его остается в высшей степени спорным, вплоть до отрицания за логосом какого-либо смысла, кроме общеупотребительного (слово, высказывание). Из тех немногих фрагментов, где говорится о логосе, мы узнаем, что люди не понимают вечносуший всеобщий логос, по которому все свершается (DK22 В 1, В 2, В 72), что он служит мерой превращения стихий (В 31), что логос души бесконечно глубок и сам себя увеличивает (В 45, В 115), что, внимая логосу, надо признать все единым (В 50). Однако анализ контекстов позволяет интерпретатору существенно расширить область значения «логоса». Можно отметить намеренную парадоксальность термина: если архаическая мифология знает повествования о богах, которые произносят творящее слово, то у Гераклита слово первичнее бога или само есть бог; античная культура ценит слово, несущее смысл, но Гераклит выбирает для обозначения высшего разума не слово-содержание (эпос, мютос, рема, лексис, онома), а «логос» – слово-форму, слово-число, слово-речь, которое, видимо, было лишено сакральных коннотаций. Слово – это то, что произносятся, слышат и понимают, тогда как логоса никто не понимает и, в сущности, никто не говорит. В то же время Слово предполагает, в отличие от Разума, вещественный и субъективный субстрат. Полисемия слова, его способность менять значение в разных контекстах позволяет ему, в отличие от однозначного рационального понятия, совмещать противоположности. Можно также предположить, что термин «логос» акцентирует не столько слово с его морфологией, сколько предложение с его синтаксисом как аналог структурного расчленения бытия, с одной стороны, и организации мышления – с другой. Т. обр., Слово – в сравнении с Разумом, Законом, Числом, Бытием, Апейроном, Стихией – оказывается более концентрированным выражением таких функций досократовского правящего начала (*архе*), как власть (одновременно безличная и божественная) меры и закона, сохранение единства и порядка во взаимопревращении стихий, вовлечение человека в процесс преобразования хаоса в космос.

Ближайший гераклитовским мотивам фрагмент о логосе находим у Эпихарма (DK23 В 57), где говорится о том, что логос правит (*κυβερνά*) людьми и спасает их, но расчет (*λογισμός*) человека происходит от божьего логоса. Однако в дальнейшей истории античной философии вплоть до стоиков логос не отягощен никакой метафизической нагрузкой. Зато фиксируется его значение как рассуждения, аргумента, дискурсивного познания. Платон определяет научное знание (эпистеме) как правдивое мнение (докса) с логическим отчетом и разъяснением («дать логос» значило по-гречески «дать отчет» – см. Phaed. 76b, Theaet. 201cd). Логос мыслится в этой связи как способность давать качественные различия (ср. Theaet. 208c). В составе диалектического метода Платона (см. Resp. 534b; Soph. 253de; Polit. 262b–e) логос осуществляет роль инструмента различения и определения видов через дихотомическое рассечение рода (*διερέσει*). Для Платона характерно также сопоставление логоса и мифа как двух способов выражения истины. Аристотель чаще всегда употребляет термин «логос» в смысле

«определения» или «разумности вообще». Иногда имеется в виду разумность моральная (*ῥηθὺς λόγος*, см. E. N. II, 1103b; VI, 1144b), иногда – математическая пропорция (Met. 991b), иногда – силлогизм (An. Pr. 124b18) или доказательство (Met. 990b12–18).

Стоицизм, опираясь на Гераклита, восстанавливает онтологический смысл логоса, который понимается как мировая разумно-творческая эфирно-огненная субстанция, Зевс и судьба. Характерна принципиальная неразличенность в стоическом огненном логосе смыслового принципа и вещественного субстрата. В той мере, в какой логос пронизывает каждую часть природы своей организующей силой, он описывается стоиками как множество смысловых семян (*λόγοι σπερματικοί*), прорастающих в мире. В логике стоики различают логос внутренний (мышление) и внешний, произнесенный (речь).

В эллинистическую эпоху понятие «логос» привлекает внимание религиозной мысли Средиземноморья, стремившейся к синкретическому соединению греческой и восточной (также знавшей концепт творящего слова Бога) традиций. Самым значительным результатом этих экспериментов было учение *Филона Александрийского*. Логос трактуется Филоном сразу в нескольких планах. Вслед за стоиками он признает различие внутренней речи (*λόγος ἐνδιάθετος*) и внешней (*προφορικός*), которая одновременно равна и неравна внутренней (V. Mos. II, 137). Аналогичным образом Бог содержит в себе свой внутренний логос как разум и замысел мира, но также излучает логос вовне, творя и одушевляя им мир, что согласуется с образом библейского Бога, который творит мир словом. Как первая эманация Бога логос объединяет собой весь мир идей, которые служат образцами творения (Orif. 5, 20). В сотворенном мире логос, присутствует как внутренняя оживляющая сила и судьба (Mut. nom. 23, 135). Кроме того, логос может пониматься Филоном как посредник между «первым Богом» – творцом и «третьим богом» – тварной природой. Поэтому он именуется «вторым богом», «первосвященником», «единородным Сыном Божиим». Таким же образом логос присутствует и в индивидуальной душе, будучи ее внутренней силой и внешним руководителем-посредником, возвращающим душу к Богу. Учение Филона оказало большое воздействие на христианское богословие и, видимо, отразилось в учении Евангелия от Иоанна о Логосе.

Позднегреческая философия (средний платонизм, неопифагореизм, неоплатонизм) также развивает учение о логосе, новую версию которого мы находим, например, у *Плотина*. В его доктрине логос есть способ существования высших онтологических ипостасей на низших уровнях: Ум – это логос Единого, душа – логос Ума (Enn. V 1, 6.2–11; VI 4, 11.15–17). Логос, по Плотину, является также силой мировой Души, через которую Душа, подражая эйдосам, творит чувственный космос и управляет им (III 8, 3).

Евангелие от Иоанна (Ин. 1:1) дает учение о логосе (Слове) как Единородном Сыне Бога-Отца, выраженное словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*). В Апокалипсисе (Откр. 19:13) имя «Слово Божие» (*ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*) носит Иисус, творящий Страшный суд. В отличие от логоса эллинистической философии, который был эманацией абсолюта и превращенной формой его пребывания в низших мирах, логос христианской философии, отождествленный в Евангелии со вторым лицом Троицы,

Иисусом Христом, есть, во-первых, прямое присутствие Бога в мире и, во-вторых, нераздельное (хотя и неслиянное) единство с человеческой природой («И Слово стало плотью» (*Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Ин. 1:14)). В то же время философские импликации понятия «логос», накопленные Античностью (логос как сила, связующая множество в единство, осмысляющая и одухотворяющая вещество, опосредующая душевное и духовное), вбираются богословской мыслью и экзегезой, получая новые толкования в зависимости от культурно-исторического контекста: напр., апологеты (Игнатий Антиохийский, Юстин Мученик, Афинагор, Татиан) ищут точки соприкосновения четвертого Евангелия с учениями Стои и среднего платонизма, александрийское богословие (Ориген, Климент) обосновывает онтологическую связь Бога и человека; Кирилл Александрийский разворачивает христологический аспект логоса; схоластика 13 в. (Бонавентура, Фома Аквинский) создает теологию Слова как обширный синтез богословских и собственно философских аспектов учения о логосе (см., напр., у Фомы концепцию личностного бытия логоса в *Summa Theol.* III, 2–6); немецкая мистика 13–14 вв. (Мейстер Экхарт и др.) выдвигает учение о вечном рождении логоса в душе верующего, раннее лютеранство, акцентирующее роль текста Писания и проповеди, опирается на теологию Слова в своей антикатолической полемике и диалектике веры, знания и свободы. Т. обр., не только богословие, но и христианская философия постоянно обращалась к этому учению, видя в нем возможность согласовать истины умозрения и Откровения.

Лит.: *Heinze M.* Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg, 1872 (ND. 1961); *Aall A.* Der Logos: Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und christliche Literatur. Bd. 1–2. Lpz., 1896–1899 (ND. 1968); *Parain B.* Essai sur le logos platonicien. P., 1942; *Cross R. C.* Logos and forms in Plato, – *Mind* 63, 1954, p. 433–450; *Kelber W.* Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes. Stuttg., 1958; *Boeder E.* Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia, – *ArchBegr* 4, 1959, S. 82–112; *Ricken F.* Die Logoslehre des Eusebios von Cäsarea und der Mittelplatonismus, – *Th&Ph* XLII, 1967, S. 341–358; *Kahn C.* Stoic logic and Stoic Logos, – *Symp. Stoische Logik*, am 1Mai 1968 in St.Louis, Miss. 1969, p. 158–172; *Fruchtel E.* Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins. Fr./M., 1970; *Bühner J.-A.* Logos, – *HWP*, Bd. 5, 1980, col. 491–502; *Bouyer L.* Das Wort ist der Sohn. Einsiedeln, 1976; *Kelber W.* Die Logoslehre. Von Heraclit bis Origenes. Stuttg., 1976; *Kahn Ch.* The Art and Thought of Heraclitus. Camb., 1979; *Fattal M.* (ed.). Logos et langage chez Plotin et avant Plotin. P., 2003; *Муретов М. Д.* Учение о логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи логоса в греческой философии и иудейской теософии. М., 1885; *Он же.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885; *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. Философско-эстетическое исследование. М., 1906² (перепеч.: Сочинения. М., 1994); *Васильева Т. В.* Беседа о логосе в платоновском «Теэтете», – Платон и его эпоха. М., 1979, с. 278–300.

А. Л. ДОБРОХОТОВ

ЛОНГИН (Cassius Longinus, *Λογγίνος*) (210–273 н. э.), глава платоновской кафедры в Афинах (Академии) ок. 250–267. Потомок ритора Фронтон. Много путешествовал; вероятно, в Александрии учился у *Аммония* (Саккаса) и *Оригена* (соответственно учителя и соученика *Плотина*), а также изучал философию в Афинах. Учившийся у *Л. Порфирий* обязан ему своей разносторонней ученостью. В 267/68 отправился по приглашению царицы

Зенобии (Зейнаб) в Пальмиру, где был придворным преподавателем философии; после поражения Зенобии, которую Л. поддерживал в ее стремлении к политической автономии, был казнен имп. Аврелианом.

Автор комментариев к Гомеру, а также сочинения «Был ли Гомер философом». Сохранились фрагменты его учебника риторики. Занятия Л. Платоном также, по-видимому, сводились к толкованию его языка и стиля. Плотин сказал о нем: «Филолог, но никак не философ» (Porph. V. Plot. 14, 19–20); Порфирий называл его самым серьезным современным критиком (Ibid. 20, 1–2); Прокл сохранил ряд толкований Л. к введению «Тимея» (Procl. In Tim. I 14, 7–12; 322, 24 Diehl). Очевидно, от Л. Порфирий усвоил учение о том, что *идеи* (парадигмы) находятся вне ума. Получив от Амелия список сочинений Плотина, Л. не понял их; написал сочинение «Против Плотина и Амелия Гентилиана, О цели» (Porph. V. Plot. 20, 14–15), в предисловии к которому (воспроизведенному Порфирием в V. Plot. 20, 17–104) дает интересный очерк современного состояния философии. Остается спорным вопрос о принадлежности Л. сочинения «О возвышенном».

Фрагм.: *Ῥητορικὴ τέχνη*, – Spengel L. *Rhetores Graeci*. Bd. 1. Lpz., 1894², p. 179–207; Longin. *Fragments*. Art Rhetorique. Rufus. Art Rhetorique. Edd. M. Patillon, L. Brisson. P., 2001.

Лит.: Brisson L. *Λογγίνος* – Longin, – Porphyre, *Vie de Plotin*. Vol. 1. P., 1982; Brisson L., Patillon M. Longinus Platonicus Philosophus et Philologus, I. Longinus Philosophus, – ANRW II 36, 7, 1994, S. 5214–5299; Id. II. Longinus Philologus, – Ibid. II 34, 4, 1998, S. 3023–3108; Heath M. Caecilius, Longinus and Photius, – *GRBS* 39, 1998, p. 271–292; Idem. Longinus On Sublimity, – *PCPS* 45, 1999, p. 43–74; Männlein-Robert I. Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse. Münch., 2001.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ЛУКИАН (*Λουκιανός*) из Самосаты в Сирии (ок. 120–180 н. э.), античный ритор, писатель, сатирик. Подражая литературному творчеству *киников* и старых комедиографов (напр., Аристофана), Л. сделал философов и их рассуждения главным предметом своих сочинений. Важным предшественником и образцом для Л. был Менипп, изобретатель жанра «менипповой сатиры».

Родился в северной Сирии в г. Самосата, где родным языком большинства населения был арамейский. Об основных событиях его жизни мы можем судить почти исключительно по текстам его сочинений. По происхождению Л. не был греком, не был из богатой семьи, но все же получил хорошее греческое образование (ср. Luc. *Bis accus.* 12; 25–34, ср. тж. *Somn.* 11; 18), по-видимому, в Смирне или Эфесе, двух культурных центрах тогдашней Ионии. В возрасте примерно 22 лет он был выучен на «софиста» и согласно полученным навыкам начал путешествовать по разным концам империи (упоминаются Македония, Греция, Галлия, Рим и пр.), где выступал с декламациями и речами и зарабатывал этим на жизнь. Сочинять и записывать литературные диалоги начал в возрасте примерно 40 лет, когда разочаровался в прежних занятиях судебным и показательным красноречием и обратился к философии (ср.: *Herm.* 13; *Bis accus.* 32; *Nigr.*). В поздний период (161–180) Л., предположительно, постоянно живет в Афинах. Общественный статус литератора Л. был весьма высок, о чем говорят такие факты: в 166 он находился в резиденции императора-соправителя Луция Вера, командующего войсками римлян в войне с парфянами, он адресует

свои сочинения известным философам – платоникам Кронию и Сабину, эпикурейцу Цельсу («Александр, или Лжепророк»), ему покровительствует наместник Каппадокии. В 180 в правление имп. Коммода Л. занял должность в администрации префекта Египта.

Сочинения. Сохранилось почти все написанное Л., в рукописях ему приписывают всего 85 произведений, однако для небольшой части из них атрибуция Л. сомнительна. Среди сочинений Л. преобладают диалоги (как платонические, так и кинические (менипповы)) – 36 из 73; есть также сатирические рассказы, диатрибы, лекции и критические заметки. Его тексты для истории философии интересны как свидетельства о некоторых популярных в его время философах (киниках Демонакте, Перегрине, «лжепророке» Александре из Абонотиха), а также как документы, фиксирующие особенности рецепции классической философской традиции в культурном пространстве Римской империи (ср. «Пир», пародия на классический жанр симпозиа; «Распродажа жизней», своеобразный учебник-сатира по истории философии: у Зевса на Олимпе не хватает денег, и он выводит из Аида отцов греческой философии на рынок, где те сами отвечают покупателям, какая может быть польза от следования их учениям; «О выборе философии»; «Разговоры в царстве мертвых»; «Вновь ожившие, или Рыболов»). Сюжет популярного «Икаромениппа» составляет полет Мениппа на небо к Зевсу, которому он рассказывает об ученом богословии, за что Зевс в гневе грозит погубить всех философов. Более всего Л. симпатизировал киникам, остальных же философов клеймил за то, что они любят не философию, а известность, доставляемую ею. Другая излюбленная тема Л. – сатирическая критика религии («Разговоры богов», «Собрание богов», «Прометей», «Об астрологии», «О сирийской богине»).

Произведения Л. были популярны в Античности преимущественно среди авторов, причастных второй софистике, представителем которой был он сам. Соч. Л. были известны Галену, современнику Л., который бранил его за передергиванья в обсуждении наследия Гераклита и литературный подлог; их читал Афинея, им подражал софист Алкифрон и другие софисты, создавшие тексты, вошедшие в позднейшие византийские рукописи как произведения Л. По замечанию *Евнания из Сард*, автора «Жизнеописаний софистов», Л. «был серьезен в своем смехе». Позднее Л. был популярен у гуманистов эпохи Возрождения как образец остроумного и эрудированного критика; он стал одним из тех авторов, благодаря которым Европа узнала об античных киниках и скептиках.

Соч.: *Luciani Opera. Recensuit brevique adnotatione critica instruxit M. D. Macleod.* T. 1–4, Oxf., 1972–1987; *Lucian. Greek text with engl. transl. Edd. A. M. Harmon, K. Kilburn, M. D. Macleod.* Vol. 1–8. Camb. (Mass.), 1960–1972; *Лукиан. Собрание сочинений в 2-х т.* Под ред. и с комм. Б. Л. Богаевского. М.; Л., 1935; *Лукиан Самосатский. Сочинения.* Под общ. ред. А. И. Зайцева. Т. 1–2. СПб., 2001.

Лит.: *Helm R.* Lucian und die Philosophenschulen, – *NJKAlt* 5, 1902, S. 188–213; 263–278; 351–369; *Robinson C.* Lucian and his influence in Europe. L., 1979; *Jones C. P.* Culture and Society in Lucian. Camb. (Mass), 1986; *Goulet-Cazé M.-O.* Le cynisme a l'époque impériale, – ANRW II, 36, 4, 1990, p. 2720–2833; *Clay D.* Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis), – *Ibid.*, 36, 5, 1992, p. 3406–3450; *Nesselrath H.-G.* Kaiserlicher Skeptizismus in platonischem Gewand: Lukians «Hermotimos», – *Ibid.*, S. 3451–3482; *Anderson G.* Lucian: tradition versus reality, – *Ibid.*, 34, 2, 1994, S. 1422–1447; *Lucien de Samosate. Actes du colloque international de Lyon organisé au Centre d'études romaines et gal lo-romaines les 30 sept.–1 oct. 1993.* Éd. par

A. Billaut. Textes rassemblés avec la coll. d'A. Buisson. Lyon; P., 1994; *Зайцев А. И.* Лукиан из Самосаты – древнегреческий интеллигент эпохи упадка, – Лукиан Самосатский. Сочинения в 2-х т. Т. 1, 2001, с. 1–16.

Библ.: *Macleod M. D., Baldwin B.* Lucianic studies since 1930, – ANRW II, 34, 2, 1994, p. 1362–1421;

М. А. СОЛОПОВА

ЛУКРЕЦИЙ ТИТ КАР (Titus Lucretius Carus) (ок. 95–55 до н. э.), римский поэт, философ-материалист, представитель атомистической традиции, последователь *Эпикура*, автор дидактической поэмы «О природе вещей» (*De rerum natura*).

Жизнь. Биографические сведения о Л. крайне скудны: единственное свидетельство современника, дошедшее до нас, – упоминание его имени Цицероном в письме к брату Квинту (*Ad Quint. II, 9, 3–4*). Согласно Иерониму, Л. родился в 94 до н. э.; отравившись любовным зельем, сошел с ума, писал лишь в периоды просветления и в конце концов в возрасте 44 лет покончил с собой. Большинство исследователей сомневаются в этой информации, полагая, что обвинения Л. в безумии вызваны желанием христианского писателя очернить философа-эпикурейца. Все сходятся во мнении, что обстоятельства жизни Л. были весьма трагическими: он пережил эпоху гражданской войны, диктатуру Суллы с ее проскрипциями и уничтожением огромного числа римских граждан, подавление восстания Спартака и раскрытие заговора Катилины; и умер в сер. 50-х до н. э. Исторические обстоятельства, безусловно, повлияли на формирование мировоззрения поэта, обратившегося к философии Эпикура как спасителя от жизненных бурь. Нет никаких прямых свидетельств о взаимодействии Л. ни с одной из эпикурейских школ, однако итальянский исследователь Дж. Делла Валле на основании косвенных источников пытался доказать, что Л. был связан с эпикурейцами Кампании.

Единственное дошедшее до нас сочинение Л. – дидактическая поэма «О природе вещей» – посвящена патрицию Гаю Меммию, который некоторое время был зятем Суллы, а в 54 до н. э. стал на короткое время консулом. В 54 до н. э. поэма Л. попала к Цицерону, которого начиная с Иеронима называют ее издателем или даже редактором. Считается, что первоначально существовала другая последовательность книг в поэме: нынешние шестая, четвертая и третья были написаны раньше первой, второй и пятой, в которых есть обращение к Меммию.

Поэма написана гекзаметром и состоит из 6 книг. Философское учение, изложенное Л., в соответствии с эпикурейской традицией состоит из трех частей: физики, теории познания и этики. Физика (учение о природе) излагается в основном в первой, второй и третьей книгах поэмы, четвертая книга посвящена проблемам теории познания, в пятой и шестой рассматриваются вопросы, имеющие значение для этики.

Л. хотел открыть «глубоко сокровенные вещи» (*Lucr. I, 145*) для того, чтобы показать, что мир не управляется богами, а развивается естественным образом. Познание мира для него, в отличие от Эпикура, не было связано лишь с прагматической целью – преодолеть страх перед загадками природы, оно определялось также и исследовательским стремлением проникнуть в тайны мироздания. Если для Эпикура физика вторична по отношению к эвдемонистической этике, то для Л. физика имеет самостоятельную ценность.

Л. вдохновенно рисовал картины бесконечного, развивающегося по своим законам космоса. В этом его родство с ранними греческими натурфилософами, с которыми его сближает и сама поэтическая форма изложения философских идей, и название его труда. По словам одного из исследователей эпикуреизма, Л. объединил «горькую полынь философии с медом поэтической формы», что было чуждо классическому эпикуреизму, но свойственно, к примеру, Эмпедоклу (о котором он писал с глубоким уважением).

Первая книга поэмы, открывающаяся обращением к Венере о ниспослании мира, посвящена космологической концепции Л. (I, 149–482), основные положения которой: 1) «из ничего не творится ничто по божественной воле» (I, 151) и 2) в мире нет ничего, кроме атомарных тел и пустоты. Л. критикует досократиков, в частности учение Гераклита об огне как первоначале, теорию четырех элементов Эмпедокла и гомеомерии Анаксагора; в поэме не упоминаются имена Платона и Аристотеля, однако Л. отвергал многие их положения точно так же, как и воззрения стоиков.

В первых строках второй книги (II, 1–60) в соответствии с эпикурейским пониманием задач философии говорится о том, что мудрость и освобождение от страха достигаются изучением природы, затем излагается представление об атомах и учение о спонтанном отклонении атома от вертикального прямолинейного движения (*clinamen*). Далее следует рассуждение о формах, типах и свойствах атомов. В завершение книги представлена концепция множественности миров и опровержение провиденциализма и участия богов в создании Вселенной. Л. писал: «Не для нас и отнюдь не божественной волей создан /весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков» (II, 180–181).

Третья книга открывается строчками, посвященными Эпикуру, познавшему тайны природы. Тема этой книги – критика представлений об immortalизме и загробной жизни. В ней приводятся доказательства смертности души и ничтожности страха смерти. Л. выделяет две части материальной души: *animus* (интеллектуальная и чувственная способность, существующая в груди) и *anima* (дух, существующий во всем теле) (III, 94–416). Обе эти составляющие атомарны, поэтому душа погибает вместе с телом и смерть для нее – не страдание, а избавление от страданий. Люди боятся загробного воздаяния, которое сулят разнообразные религии. Преодоление этого страха – условие земного счастья.

В четвертой книге излагается теория познания, связанная с учением об атомарных образах (*simulacra*), тонких истечениях от всех предметов, считающихся в эпикуреизме основой чувственного восприятия (IV, 26–215). Теория познания Л. – своеобразная теория отражения, вслед за каноникой Эпикура, она основывается на признании наличия атомарных копий реальных предметов, являющихся источником восприятий и представлений. Л. писал: «Лишь только мы зеркало видим, / тотчас приходит от нас до него доносящийся образ /и, отраженный, опять до наших глаз достигает» (IV, 283–285).

Пятая книга начинается с прославления Эпикура (V, 1–90). Вдохновленный просветительским пафосом философии Эпикура, имевшей целью освобождение людей от суеверий, страха перед богами и смертью, Л. прославлял афинского философа как героя, как благодетеля и спасителя человечества, указавшего людям путь к счастью. Деяния Эпикура, по мнению

его римского последователя, столь велики, что его по праву можно считать богом. Образ Эпикура в поэме несет этическую нагрузку: он воплощает для Л. идеальный образ мудреца, имеющего в себе основные черты *vir bonus*, но только иного рода, т. к. его подвиги совершены не на государственном или на военном поприщах, а в области познания, не во имя традиционной религии, а против нее. Л. считал своим долгом продолжить дело своего учителя, освещая знанием истины мрак людского невежества.

Далее излагается антитеологическая концепция развития природы и человеческого общества. Л. учил, что «нужда» лежит в основе развития человеческой культуры, и в этом он близок Демокриту. Л. объявляет учение об изначальной целесообразности и разумности происхождения объективного мира «коренным заблуждением», «грубой ошибкой», «превратным суждением», извращающим «отношения вещей»: «Для применения нам ничего не рождается. То, что рождается, само порождает себе применение» (IV, 835–836). В пятой книге, в противовес телеологическим рассуждениям о происхождении живых организмов, Л. изобразил возникновение органического мира в результате случайного соединения атомов, отмечая появление не приспособленных к существованию организмов и их гибель в борьбе за выживание.

Боги, по Л., не вмешиваются ни в дела мира, ни в жизнь людей. Он полагал, что думать, «что для людей изготовить изволили боги дивную мира природу... все это вымыслы» (V, 156–164). Л. полагал, что люди, наблюдая за «строгим порядком», существующим в природе, «богам поручили все это, предполагая, что все направляется их мановеньем» (V, 1183 и сл.)

Учение Л. о богах, по мнению некоторых исследователей, являвшееся лишь «маскировкой атеизма», – существенный и неотъемлемый элемент его философской доктрины. Теология Л., так же как и у самого Эпикура, связана с каноникой и этикой. Боги, существующие в пространствах между мирами, представляют собой тончайшие атомарные образы. Кроме того, они выполняют функцию этико-эстетического идеала, выраженного в духе философии Сада. Подобно другим представителям эпикурейской школы, Л. внес новое значение в понятие благочестия, лишив его связи с государственной религией, видя благочестивое поведение в «созерцании при полном спокойствии духа» (V, 1203), т. е. – в подражании богам.

Шестая книга посвящена объяснению причин природных феноменов, вызывающих суеверные страхи. Продолжая традиции Демокрита и Эпикура в решении проблемы происхождения почитания богов, Л. выражал мнение, что страх и невежество являются источниками традиционной религии, связанной с ложным представлением о богах (VI, 50–55). В духе эпикурейского учения об атараксии он писал о необходимом «спокойствии духа» для человека, желающего быть истинно благочестивым. Это «спокойствие» предполагает признание невмешательства богов в людские дела и природу. Только при этом условии можно «с сердцем спокойным» входить «к святилищам божьим» и принимать «образы» (*simulacra*), которые исходят от богов и «дают представление о божеском лике» (VI, 74–77).

В этой книге величественный образ природы, нарисованный в других частях поэмы, омрачается описанием явлений, враждебных человеку, она завершается описанием эпидемии чумы в Афинах, трагически оттеняющим оптимизм всей поэмы в целом.

Поэма вышла в свет в 54 до н. э. после смерти Л. и стала считаться классическим образцом дидактической поэзии. Она оказала решающее воздействие на формирование мировоззрения молодого Вергилия. Некоторые идеи Л. можно проследить и в сочинениях ранних христианских апологетов, прежде всего Арнобия и Лактанция (3–4 вв.); Л. был одним из самых любимых авторов Исидора Севильского.

Эпикуреизм Л. оказал значительное влияние на развитие философских учений эпохи Возрождения и Нового времени и формирование эпикурейской традиции в европейской культуре. Своим средневековым читателям Л. был интересен более как поэт, чем философ. Два дошедших до нас наиболее ранних манускрипта поэмы – «O» (Oblongus) и «Q» (Quadratus) – были написаны в 9 в. Специалисты полагают, что оригинал этих манускриптов, относившийся к 4–5 вв., читался и использовался при Каролингском дворе, и оттуда его копии распространились на север и на юг Европы. Текст поэмы был впервые издан в 1473 в Брешии Т. Феррандом, затем – в 1486 в Вероне П. Фриденбергом, затем – в 1495 в Венеции. Первое издание поэмы, выпущенное Альдом, относится к 1500, второе – к 1515.

Текст: *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. With Prolegomena and Critical Apparatus, Transl. and Comm. ed. by C. Bailey. Vol. I–III. Oxf., 1947; *T. Lucreti Cari De rerum natura libri sex*. Rec. J. Martin. Stuttg.; Lpz., 1969. 1992 (BT); *Lucretius. De rerum natura*. With an Engl. Transl. by W. H. D. Rouse rev. by M. F. Smith. Camb.(Mass.); L., 1992 (LCL); *Лукреций. О природе вещей*. Т. 1. Ред. лат. текста и пер. Ф. А. Петровского. М.; Л., 1945. Справочн. лит.: *Roberts L. A Concordance of Lucretius*. N. Y.; L., 1977.

Лит.: *Della Valle G. Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano*, – *AAP* 62, 1932, p. 185–496; 1933; 63, p. 211–480; *Guiffrida D. L'Epicureismo nella letteratura latina del I secolo a. C.* Vol. II. Lucrezio e Catullo. Tor., 1950; *Hadzits G. Lucretius and his Influence. Our Debth to Greece and Rome*. L., 1935; *Boyance P. Lucrèce et l'épicurisme*. P., 1963; *Schmidt J. Lukrez und die Stoiker. Quellenuntersuchungen zu De rerum natura*. Marb.; Lahn, 1975; *Nichols Jr., J. H. Epicurean Political Philosophy. The «De rerum natura» of Lucretius*. Ithaca, 1976; *ENTRETIENS 24. Lucrèce*. Prep. et pres. par O. Gigon (22–27 Aout 1977). Vandv.; Gen., 1978; *Bollack M. La raison de Lucrèce*. P., 1978; *Holland L. A. Lucretius and the Transpandanes*. Princ., 1979; *Capasso M. Studi su Epicuro. La fortuna dell'epicureismo*, – *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ. Studi sull'epicureismo Greco e Romano*. Vol. II. Nap., 1982; *Clay D. Lucretius and Epicurus*. Ithaca, 1983; *Fowler D. Lucretius and Politics*, – *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*. Ed. by M. Griffin, J. Barnes. Oxf., 1989, p. 120–150; *Segal Ch. Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in «De Rerum Natura»*. Princ., 1990; *Sedley D. Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Camb., 1998; *Gale M. Lucretius and the Didactic Epic*. L., 2001; *Лукреций. О природе вещей*. Т. 2. Комментарии, приложения, исследования. М.; Л., 1947; *Шахнович М. М. Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры*. СПб., 2002.

М. М. ШАХНОВИЧ

М

МАЙЕВТИКА (*μαευτική* sc. *τέχνη*), «повивальное искусство», – засвидетельствованный у Платона в диалоге «*Тетет*» термин философии Сократа, обозначающий метод его философствования; вероятно, восходит к учению исторического Сократа, подтверждением чему может служить реплика о «выкидыше» мысли в комедии Аристофана «Облака».

Смысл майевтического искусства – в противопоставлении внешнего софистического знания и внутреннего философского, которому научить нельзя, но можно открыть в себе самом с помощью Сократа, ремесло которого не учительство (ибо сам он «ничего не знает»), а нечто вроде повивального искусства, которым занималась его мать Фенарета («от меня они ничему не могут научиться, просто сами в себе они открывают много прекрасного, если, конечно, имели, и производят его на свет. Повития же этого виновники – бог и я» – Plat. Theaet. 150d), – отличие в том, что Сократ помогает не рождению ребенка, а рождению мысли и делает это в диалоге с помощью вопросов и ответов. «Самое же великое в нашем искусстве – то, что мы можем разными способами допытываться, рождает ли мысль юноши ложный призрак или же истинный и полноценный плод» (150bc), т. обр., майевтика – это образное выражение для того, что Аристотель иначе называл «индуктивным методом» Сократа и аналитикой понятий.

В дальнейшем «майевтика» и производное прилагательное «майевтический» используют платоники: 1) в школьной классификации платоновских сочинений: согласно *Альбину* и *Диогену Лаэртию*, к «майевтическому» виду относится диалог «Алкивиад I»; 2) позднейшие неоплатоники в комментариях на «майевтический» диалог «Алкивиад» (Прокл, Олимпиодор) трактовали майевтику как переход от незнания к истинному знанию, заключенному в душе («восхождение к мудрости»), и методологически отличали ее от «эротики» («восхождения к красоте») и «диалектики» («восхождения к благу») (Procl. In Alc. 28,16–29,4), а в рамках понимания структуры диалога – отличали майевтику от опровержения и протрептика (Olymp. In Alc. 11, 7–9).

М. А. СОЛОПОВА

МАКРОБИЙ АМВРОСИЙ ФЕОДОСИЙ (Macrobius Ambrosius Theodosius) (сер. 5 в. н. э.), латинский платоник, эклектик и популяризатор греческого знания.

Жизнь. Родился ок. 390 н. э. в Сев. Африке в аристократической латинской семье, имевшей греческие корни, занимал высокое положение в обществе, имея титул *vir clarissimus et inlustris* («светлейший и сиятельный муж»), был префектом претория в Италии (430), умер не позднее 485. Время жизни М. и хронология его сочинений реконструируются на основании текстов М., а также обширного просопографического материала, относящегося к 4–6 вв. В отношении времени жизни и творческой активности М. предлагались более ранние датировки (ныне отвергнуты), мотивированные принадлежностью М. к аристократическому кругу Претекстата, а также связанные с неверной идентификацией Макробия с викарием Испании (399–400), или проконсулом Африки (410), или главным спальником двора (422).

Сочинения. 1) «Комментарий на “Сон Сципиона”» (*Commentarii in Somnium Scipionis*) в 2-х кн. (ок. 435–445); 2) «Сатурналии» (*Saturnalia*) (ок. 430) сохранились неполностью (утрачены начало и конец 3-й и 4-й книг, а также заключительная часть 7-й книги) и 3) грамматическая работа о глаголах (ок. 425, вероятно самая ранняя), предназначенная для знатоков, интересующихся тонкостями и сложностями языка. Ее фрагменты сохранились под разными названиями, напр.: «О сходстве и различии латинского и греческого глагола» (*De differentiis et societatis graeci latinique verbi*, согласно

Cod. Parisinus 7186 и Cod. Bobiensis, n. Vindobonensis 16); «О глаголе» (De verbo, – Cod. Bobiensis, n. Vindobonensis 17) и др.

Комментарий на «Сон Сципиона» представляет собой разъяснение заключительного отрывка из трактата Цицерона «О государстве» (VI 9, 9–26, 29), озаглавленного «Сон Сципиона», и является наиболее значительной философской работой М. В «Комментарии» он стремился не столько разъяснить текст Цицерона, сколько изложить в упрощенном виде различные философские теории. Большая их часть укладывается в традицию платонизма, но различимо влияние стоицизма, неопифагореизма, герметической философии. Для литературного стиля М. (как и для всех позднеантичных комментаторов) характерно желание создать впечатление работы с первоисточниками и продемонстрировать собственную эрудицию. Прямыми и опосредованными источниками М. служили греческие тексты (Платона, Аристотеля, Плутарха, Плотина, Порфирия, Ямвлиха), которые он кратко пересказывает, опуская промежуточные рассуждения и оставляя лишь выводы. Им были использованы также латинские прозаические (Цицерон) и поэтические произведения (Вергилий, Ювенал и др.), точные цитаты из которых вплетены в излагаемые им греческие теории.

Содержание. «Комментарий» начинается с рассуждения о различии и сходстве между целями трактатов об устройении государства Платона и Цицерона, обосновывается причина включения этими авторами сновидений и мифов в свои работы (I, 1); говорится о допустимости использования вымысла в философских сочинениях (2), приводится (отчасти заимствованная у Артемидора) классификация снов (3), указывается цель «Комментария»: истолковать сочинение Цицерона (4) – что в целом служит введением ко всему трактату. Далее следует собственно комментарий текста Цицерона, который М. начинает с описания свойств и достоинств чисел пифагорейской десятки (5–7); приводит намеченную Платином и разработанную Порфирием иерархию добродетелей, образующие четыре ступени: добродетели гражданские, философские (названные «очищающими»), добродетели уже очищенного духа и архетипические (8); говорит о праведном образе жизни правителей государства, индивидуальной душе (9–10), границах преисподней (11), стадиях нисхождения души от ее небесного источника до воплощения в тело человека (12), недопущении самоубийства (13), наделении человека умом и ощущениями (14). М. также пишет о движении небесной сферы и планет (15–19), о диаметре Солнца и небесных сфер (20); дает описание первого метода разбивки Зодиака на созвездия (21), доказывает, что Земля находится в центре Вселенной (22).

Вторая книга комментария начинается с изложения численных отношений музыкальных созвучий и планетарных сфер, их связи с мировой душой (II, 1–3). Далее речь идет о гармонии небесных сфер (4) и географии (5–9) – в частности, М. пишет о размещении населенных людьми четырех поясах Земли, о расположении океанов, о причинах приливов и длительности мирового года (10–11), о том, что душа человека чужда смертности (12); об учении Платона о бессмертии души (13), об опровержении критики Аристотелем самодвижности души (15–16), о разделении философии на нравственную, естественную и рациональную (17).

Текст М. позволяет следующим образом реконструировать его представления о мироздании. Во главе всего находится Бог, являющийся един-

ственным творцом того, что существует (I, 14, 5). Бог создает ум, который сохраняет полное подобие своего Создателя, а ум творит душу (I, 14, 6). Соответственно, у М. имеет место платоническая триада: Бог – Ум – Душа. Ум (*νοῦς*, I, 14, 8) не причастен телесной природе и занимает более высокий статус, чем душа, вниз от которой располагается телесная природа. От ума душа получила способность рассуждения, и это – частица божественного в ней, однако по своей природе душа имеет свойства, которые соответствуют брэнному: чувственное восприятие и рост (I, 14, 7). Т. обр., у мировой души имеются две составляющие: одна (высшая) относится к божественному, другая (низшая) – к брэнному. Душа производит тела неба, звезд, светил и планет и наделяет их божественным умом (I, 14, 8), создает «цельное тело Вселенной» (I, 17, 5), которое М. именует «большим телом», а иногда – «всеим» (*τὸ πᾶν*) или Небом (I, 17, 10–11). Все эти тела относятся М. к божественным, или вышним, поскольку они созданы первыми и имеют сферовидную форму, которая присуща божественному (I, 14, 8).

Космос состоит из девяти сфер. Самая верхняя – небесная, называемая Апланес (*ἀπλανής*) – вращается, хотя и кажется неподвижной. Она объемлет все остальные сферы: Сатурна, Юпитера, Марса, Солнца, Венеры, Меркурия, Луны (I, 17, 1–3), которые тоже вращаются с одинаковой скоростью (I, 14, 26), но в противоположном по отношению к небесной сфере направлении (с запада на восток). Вечное движение Неба М. связывает с вечным движением души, которая его создала и привела в движение (I, 17, 8–9). Отступая от высших небесных тел вниз, душа обращается к земной, т. е. брэнной и смертной природе, расположенной под орбитой Луны. В центре Вселенной находится Земля (I, 22, 6), представляющая собой и осадок божественного, и первую субстанцию живого (I, 12, 15).

Мировая душа является источником всех остальных душ космоса (I, 6, 20), ее действия направлены двояко. В своих высших проявлениях она создает божественные тела и наделяет их умом; на низшем уровне она творит единичные души, которые впоследствии одушевляют земные тела. Причину того, что земные тела обладают божественным умом в минимальной степени, М. видит в том, что сама Душа, вырождаясь в процессе творения, отдаляется от своего создателя (ума), а также в хрупкости самих брэнных тел, не позволяющей им выдержать божественность ума (I, 14, 9). Из всех смертных тел, которые делятся на три рода, только человеческие имеют способность разума или силу ума (I, 14, 10). Помимо разума человек имеет еще две способности: чувственные ощущения и рост. М. подчеркивает, что только разум отличает человека от двух других родов земных тел – животных и растений, – объясняя, что люди имеют эту способность благодаря тому, что стоят прямо, могут видеть небо и тем самым отступают от низшей природы к высшей. К тому же голова человека имеет божественную форму сферы, а лишь такая форма может воспринять Ум (I, 12, 10). Животные обладают подобием разума – сопутствующей чувствам памятью (I, 14, 12), а также чувственным ощущением и ростом. Растения же лишены и разума, и ощущения, имея лишь силу роста (I, 14, 13). В итоге, все земные тела так или иначе причастны душе, которая является их жизненной силой (I, 14, 15). Несмотря на то что сама душа бессмертна и находится в вечном движении (I, 14, 14 и II, 13, 6–12), ее действие притупляется в смертных живых существах из-за их косности (I, 14, 14). М. поясняет, что их смерть – лишь

кажущаяся, поскольку ничто не исчезает, а лишь изменяет вид, возвращаясь к своему началу и к первоэлементам (II, 12, 12–13). М. не всегда разделяет душу и ум, иногда употребляя эти термины без различия (напр., I, 14, 14, где мировая душа названа умом).

Основные положения учения М. об индивидуальной душе (I, 9–14) традиционны: небесное происхождение души; смерть души – жизнь тела; тело – темница для души. Эта проблематика проходит через все произведение М., сочетаясь с арифметикой, астрономией, гармонией, и является составной частью его теории мироздания. Души, обитая на неподвижной сфере звезд, именуемой Апланес, изначально знают о своем божественном происхождении (I, 9, 10). Как только отдельную душу охватывает желание телесного, она ниспадает вниз, вселяясь в смертное тело. Спускаясь из своего звездного жилища на Землю, она последовательно проходит через планетарные сферы, вбирая качества, которые проявятся у нее тогда, когда она уже будет облечена в тело (I, 12, 13–14). На сфере Сатурна душа получает способность рассуждения и понимания (рассудочное и умозрительное начала); на сфере Юпитера – способность действовать (деятельное начало); на сфере Марса – мужество (яростное начало); на сфере Солнца – способность чувствовать и мнить (чувственное и имажинативное начала). Движение желания (вожделирующее начало) она приобретает на сфере Венеры; способность формулировать и толковать воспринятое (истолковывающее начало) – на сфере Меркурия. При вступлении в лунную сферу душа развивает способность сеять тела и давать им рост (растительное начало) (I, 12, 14). Эта способность настолько далека от божественного, насколько она первейшая во всем земном (I, 12, 15). Пересекая небесные сферы, душа не только приобретает те или иные начатки. Одновременно она умирает, и умирает столько раз, сколько сфер, спускаясь, пересекает (I, 11, 12). При нисхождении отдельная душа, постепенно окутываясь эфирными оболочками, переходит из бестелесного состояния в телесное, готовясь к тому, что на Земле считается жизнью (I, 11, 11). Вселяясь в тело, душа правит им (она – «подлинный человек» и «бог» (II, 12, 10–11)), свыкается с его привычками и может забыть о своем небесном источнике. Те души, которые не утратили знания о своем божественном происхождении и не испортились загрязнениями телесного мира, после смерти земного тела возвращаются обратно в свои небесные обитатели. Те же души, которые настолько свыклись с телом, что забыли о своем божественном происхождении, не способны вернуться назад на небо. После смерти тела они витают около него, не находя себе места до тех пор, пока не вселятся в другие тела – не обязательно человеческие, но, возможно, и звериные (*ferrinus*), избрав тот род живых существ, который наиболее соответствует прежним, усвоенным еще в теле, привычкам и наклонностям (I, 9, 5). Именно брренное тело является темницей для души, из которой та вырывается, когда тело умирает (I, 11, 1–3). Т. обр., попадая в земное тело, душа умирает (I, 12, 16) и, напротив, смерть тела – это начало подлинной жизни души.

«Сатурналии» написаны М. в жанре застольных бесед. В этом произведении запечатлены традиции и обычаи старины, передано классическое наследие Античности, подводится итог филологической работы предшествующих поколений. М. следовал модели трактатов Цицерона («О старости», «О дружбе», «Об обязанностях», «О государстве», «О природе богов»), Афиней («Пир

мудрецов»), Плутарха («Застольные беседы»), Авла Геллия («Аттические ночи»). Основные темы «Сагуналий»: 1) солнечный монотеизм (I, 17–18), разработанный еще имп. Юлианом в речи «К Царю Солнцу» и нашедший у М. свое завершение: М. вслед за Юлианом показывает, что Солнце – это «ум мира» и все божества греческой, римской и египетской религии – это проявления одного Бога Солнца, и 2) литературная критика Вергилия (отрывки из 1-й, 3-й книг, сохранившиеся главы IV книги, V и VI книг).

«Комментарий» оказал некоторое влияние на средневековых авторов. В большей степени ими были восприняты те части его трактата, которые посвящены астрономии (Дунгал, Иоанн Скотт, Бернард Сильвестр), аритмологии (Иоанн Скотт, Ремигий из Осерра), геометрии (т. е. картографии и географии), классификации сновидений (Гильом из Конша). Средневековые ученые в т. ч. и благодаря М. получили знания о Плотине с парафразами его рассуждений о добродетелях, трех высших началах, нисхождении души в тела и ее стремлении вернуться обратно к месту своего происхождения (Иоанн Скотт, Ремигий, Бирхтфертом из Рамси).

Соч.: 1) «Комментарий»: *Ambrosii Theodosii Macrobiani Commentarii in Somnium Scipionis*. Ed. I. Willis. Lpz., 1963, 1994 (BT); *Macrobie. Commentaire au songe de Scipion*. Texte ét., trad. et comm. par M. Armisen-Marchetti. T. I–II. P., 2001–2003; некоторые переводы: *Macrobius. Commentary on the «Dream of Scipio»*. Tr. by W. H. Stahl. N. Y., 1952; *Macrobio. Commento al Somnium Scipionis*. A cura di M. Regali. Lib. I–II. Pisa, 1983–1990; Рус. пер. фрагм. In *Somn. Scip.* I, 3–5 и фр. гл. 6, – Знание за пределами науки. М., 1996; In *Somn. Scip.* I, 1–4, 8–14, 17; II, 12–13, 17. Пер. М. С. Петровой, – *Петрова* 2007, с. 177–277; 2) «Сагуналии»: *Ambrosii Theodosii Macrobiani Saturnalia*. Ed. I. Willis. Lpz., 1963, 1994 (BT); некоторые переводы: *Macrobie. Les Saturnales*. Trad. nouvelle avec introd. et notes par H. Bornecque. Vol. 1–2. P., 1937; *Macrobius. The Saturnalia*. Tr. by P. V. Davies. N. Y.; L., 1969; *I Saturnali di Macrobio Teodosio [Teste imprimé]*. A cura di N. Marinone. Tor., 1967 (1997³); рус. пер. *Saturn. II см.: Исседон: альманах по древней истории и культуре*. Т. 3 (Приложение). Екатеринбург, 2005; 3) «[О глаголах]»: *De Verborum Graeci et Latini Differentiis vel Societatibus Excerpta*. Ed. P. De Paolis. Urbino, 1990.

Лексика, конкордансы: *Granados Fernández M. C. Lexico de Macrobio*. Vol. 1–8. Madrid, 1980; *Concordantia Macrobiana: a concordance to the Saturnalia of Ambrosius Theodosius Macrobius*. Prep. by R. M. Marina Saez and J. F. Mesa Sanz. Vol. 1–3. Hldh., 1997.

Лит.: *Whittaker T.* Macrobius or philosophy, science and letters in the year 400. Camb., 1923; *Wessner P.* Macrobius, – RE, Bd. 14, 1928, col. 170–198; *Boyancé P.* Études sur le Songe de Scipion: essais d'histoire et de psychologie religieuses. P., 1936; *Stahl W. H.* Introduction, – Macrobius. Commentary on the «Dream of Scipio». Tr. by W. H. Stahl. N. Y., 1952; *Benjamin A. S.* An historical commentary on the second book of Macrobius' Saturnalia. Philad., 1955; *Cameron A.* The date and identity of Macrobius, – *JRS* 56, 1966, p. 25–38; *Büchner K.* Somnium Scipionis: Quellen, Gestalt, Sinn. Wiesb., 1976; *Flamant J.* Macrobie et le Néoplatonisme Latin à la fin du IVe Siècle. Leiden, 1977; *Gersh St.* Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Voll. II. Notre Dume, 1986; *Fuentes González P. P.* Macrobius (Ambrosius Theodosius), – *DPhA* IV, 2005, p. 227–242; Лосев, ИАЭ VIII. Итоги тысячелетнего развития. М., 1992; *Уколова В. И.* Поздний Рим: пять портретов. М., 1992; *Миллер Т. А.* Литературная критика поэзии Вергилия в период «языческого возрождения», – *Очерки истории римской литературной критики*. М., 1963, с. 283–309; *Петрова М. С.* Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней Античности. М., 2007.

М. С. ПЕТРОВА

МАКСИМ ТИРСКИЙ (*Μάξιμος ὁ Τύριος*) (2-я пол. 2 в. н. э.), античный ритор и философ-платоник, представитель т. н. «второй софистики».

Евсевий Кесарийский относит расцвет деятельности М. к 148–152 н. э. Согласно Суде, выступал с речами в Риме (возможно, в одной из философских школ) при имп. Коммодe (Suda, s. v. *Μάξιμος*, М 173), и это был его второй приезд в Рим; очевидно, он посещал с выступлениями разные города империи. Сохранились лекции М. (*Διαλέξεις*), посвященные общеэтической и религиозной проблематике, а также отдельным вопросам платоновской философии, что делает их ценным источником по истории *Среднего платонизма*.

Собрание речей М. представляет собой своеобразный курс лекций, с которыми он выступал перед аудиторией в протрeптических целях, его задача – приобщить к школьной платонической проблематике слушателя образованного, но не имеющего профессионально-философской подготовки. Традиционный порядок издания корпуса речей М.: 1. О том, что философ может рассуждать о любом предмете. 2. Следует ли воздвигать статуи богам? 3. Правильно ли Сократ сделал, что не стал оправдываться на суде? 4. Кто лучше постиг божество: поэты или философы? 5. Следует ли молиться? 6. Что такое знание? 7. Какие болезни тяжелее: телесные или душевные? 8. Что такое Сократов «демоний»? 9. И снова про «демоний»; 10. В самом ли деле науки – это припоминания? 11. Кто есть бог согласно Платону? 12. Следует ли отвечать преступлением на преступление? 13. Если есть мантика, то что зависит от нас? 14. Как отличить льстеца от друга? 15. Какая жизнь лучше: практическая или теоретическая? 16. О том, что теоретическая жизнь лучше практической. 17. Правильно ли Платон исключил Гомера из своего государства? 18. Что такое «эротическое искусство» Сократа? 19. И еще о любви-эротe. 20. Снова об «эротическом искусстве» Сократа. 21. И опять о любви-эротe. 22. О том, что радость, доставляемая философскими беседами, превосходит радость всякого общения. 23. Кто полезнее государству: военные или земледельцы? Часть 1. Полезнее воины. 24. О том, что полезнее земледельцы. 25. О том, что речи, согласные с делами, – прекрасны. 26. Существует ли школа последователей Гомера? 27. Является ли добродетель искусством? 28. Как жить без печали? 29. Какова цель философии? 30–32. Об удовольствии: удовольствие если и благо, то не прочное. 33. Какова цель философии? 34. О том, что можно найти пользу и в превратностях судьбы. 35. Как вести себя с другом? 36. Предпочитать ли кинический образ жизни? 37. Учат ли добродетели общеобразовательные дисциплины? 38. Можно ли стать хорошим по божественному уделу? 39–40. Может ли один добродетельный быть лучше другого? Рассуждение о том, что не может. Рассуждение о том, что может. 41. Если бог творит добро, то откуда зло?

Популярный платонизм М. близок версии учения, представленной в сочинениях современника М. Апулея из Мадавры (125 – до 170 н. э.), также философствующего риторa. М. в характерных ритмизованных периодах пропагандирует известные платонические тезисы (в сочетании с аристотелевскими): о соотношении чувственного и умопостигаемого, душе и теле, познании и его видах, вечных богах и смертных людях; о способностях души, соотношении разума и чувств и т. д. Напр., стандартные определения божественной природы сопоставимы с аналогичными определениями у Апулея, Алкиноя и Нумения: бог – царь, один над всеми, он отец, а боги – дети его и его соправители; бог не видим очами, не изречен устами, не ощу-

тим руками, не слышим ушами, и только душе чистой и разумной он видим благодаря подобию; он – разум (*νοῦς*), вечно мыслящий все, мыслящий сразу; незыблемо царство божие, и закон его крепок, и в царстве его – спасение, и т. п. (Ог. 11). Бог самодостаточен, совершен, всемогущ, по совершенству своему желает блага, по самодостаточности – обладает им, по всемогуществу – способен его творить; и желая, и имея, и будучи способен – он творит добро (Ог. 38).

Речи «Следует ли молиться» (Ог. 5) и «Если есть мантика, то что зависит от нас?» (Ог. 13) посвящены вопросу о свободе воли, популярному у средних платоников благодаря усвоению стоической традиции (ср. *Alcin. Didasc.* 26); в «О демонии Сократа» (Ог. 8–9) обстоятельно обсуждаются вопросы демонологии (ср. одноименное сочинение Апулея); в речи «Если бог благ, то откуда зло?» (Ог. 41) имеется содержательное обсуждение популярной темы о происхождении зла. В речах можно найти интересные историко-философские оценки значимости наследия Гомера, Пифагора, Сократа, Диогена Синопского и Эпикура.

Соч.: *Trapp M. B.* (ed.). *Maximus Tyrius: Dissertationes.* Stuttg.; Lpz., 1994 (BT); *Hobein H.* (ed.). *Maximi Tyrii Philosophoumena.* Lpz., 1910 (BT); *Maximus of Tyre.* The Philosophical Orations. Transl. by M. B. Trapp. Oxf., 1997; *Koniaris G. L.* (ed.). *Maximus Tyrius: Philosophoumena-Dialexeis.* В.; N. Y., 1995; *Максим Тирский.* Предпочитать ли кинический образ жизни? Пер. Ю. Шульца, – Антология кинизма. Изд. подг. И. М. Нахов. М., 1996^с, с. 296–302; О том, следует ли молиться. Пер. И. Ковалевой, – Античность в контексте современности. Под ред. А. А. Тахо-Годи и И. М. Нахова. М., 1990, с. 196–204.

Лит.: *Puiggali J.* Étude sur les Dialexeis de Maxime de Tyr. Lille, 1981; *Koniaris G. L.* On Maximus of Tyre: Zetemata (I), – *ClassAnt* 1, 1982, p. 87–121; *Idem.* On Maximus of Tyre: Zetemata (II), – *Ibid.* 2, 1983, p. 212–250; *Trapp M. B.* Studies in Maximus of Tyre: A second century philosophical orator and his Nachleben, AD 200–1850. Oxf., 1986; *Idem.* Philosophical sermons: the «Dialexeis» of Maximus of Tyre, – ANRW II 34, 3, 1997, p. 1945–1976; *Maxime de Tyr,* – DPhA IV, 2005, p. 324–348; *Ковалева И. И.* Вопросы композиции корпуса речей Максима Тирского, – *Вестник МГУ,* Сер. 9. Филология, 1987, 3.

М. А. СОЛОПОВА

МАКСИМ ЭФЕССКИЙ (*Μάξιμος ὁ Ἐφέσιος*) (ок. 310 – ок. 372 н. э.), греческий философ-платоник, ученик *Эдесия Каппадокийского* (см. *Пергамская школа*), учитель и приближенный имп. *Юлиана*. Происходил из знатного рода и владел внушительным состоянием (*Eunap. V. Soph.* 473), которое преумножил благодаря роли популярного предсказателя и чудотворца при дворе имп. *Юлиана* (*Ibid.*, 476, 477, 478). *Юлиан* познакомился с М. ок. 351/2; по сообщению *Либания*, именно М. ввел *Юлиана* в мистерии «по халдейским обрядам» в подземном храме *Гекаты* в *Эфесе* (*Liban. Or.* 13, 12). Когда *Юлиан* занял престол в 361, он пригласил М. к своему двору в *Константинополь*; М. оставался рядом с *Юлианом* вплоть до его гибели во время персидской кампании, и был свидетелем его смертного часа (*Ammian, XXV* 3). Впоследствии М. при имп. *Валенте* и *Валентиниане* попал в немилость и в 364 был заключен в тюрьму, откуда его освободили благодаря вмешательству *Фемистия*. В 370 приговорен к смерти по обвинению в участии в заговоре с целью убийства императора и колдовстве (*ὡς μαυραγείας ποιῶντα*, *Socr. Hist. Eccl.* III 1, 50), казнен в 371/2 на родине в *Эфесе* (*Eunap. V. Soph.* 478–480; *Ammian, XXIX* 1, 42 и др.).

В соч. Евнапия «Жизни философов и софистов» М. изображен в духе после ямвлиховской историографии «божественным мужем», теургом, мистиком, прибегавшим к экстатическим состояниям (ср. Eunap. V. Soph. 475), и предсказателем (т. е. тем, кто занимается *πρόγνωσις*), толковавшим волю богов и склонявших их силу на свою сторону; по Евнапию, М. профессионально занимался предсказаниями, и большую часть его клиентов составляли придворные имп. Юлиана. С самим императором М. состоял в переписке, сохранилось несколько писем, ему адресованных. В одном из них Юлиан обращается к М. с просьбой дать оценку его литературному творчеству и решить, стоит ли публиковать его сочинения. О почтительном отношении Юлиана к М. говорит и обращение *καθηγούμεν* (вождь, руководитель), которое использует Ю. О личности М. в связи с его влиянием на имп. Юлиана сообщают историк Аммиан Марцеллин, ритор Либаний, *Фемистий*, церковные авторы Зосима, Сократ Схоластик, Созомен, Феодорит.

Согласно Суде (Suda, M 174, 1), М., учитель Юлиана, и Максим Византийский – одно лицо (что неверно, ср. Socr. Hist. Eccl. III 1, 48), и этому Максиму приписываются сочинения: «О неразрешимых противоречиях» (*Περὶ ἀλύτων ἀντιθέσεων*), «О началах» (*Περὶ καταρχῶν*), «О числах» – и некий «комментарий на Аристотеля» (*ὑπόμνημα εἰς Ἀριστοτέλην*). Возможно, М. действительно был автором комм. к «Категориям» Аристотеля (ср. Simpr. In Cat. 1, 15 сл.), что было исключительным фактом в истории Пергамской школы. Упомянутое сочинение «О началах» сохранилось, однако авторство этой гекзаметрической поэмы, посвященной астрологической прогностике, принадлежит не М. Эфесскому, но Максиму Эпироту.

Лит.: *Delfin Santos F. Maxime (d'Éphèse?)*, – DPhA IV, 2005, p. 313–322. См. лит. к ст. *Пергамская школа*.

М. А. СОЛОПОВА

МАРИН (*Μαρίνος*) из Неаполя (Сихем в Самарии) (5 в. н. э.), философ и математик, в 485 на короткое время возглавивший Академию после Прокла, учеником которого был. Прокл посвятил М. толкование видения Эра из 10-й кн. «Государства» Платона. Между тем, Дамаский в «Жизни Исидора» критикует его философские позиции. М. написал комментарий к «Филебу», который сжег, т. к. он оказался вне школьной традиции афинского платонизма. В своем толковании «Парменида» он не принял концепции *генад* своих непосредственных предшественников Сириана и Прокла. Элий (Proleg. 28, 29) приводит высказывание М.: «Если бы все было математикой!». Единственное сохранившееся сочинение М., «Прокл, или О счастье», написанное непосредственно после смерти Прокла, представляет собой энкомий и философскую оценку учителя.

Соч.: *Marini Vita Procli. Graece et latine. Rec. J. F. Boissonnade. Lpz., 1814; Saffrey H. D., Segonds A. Ph. (edd.). Marinus, Proclus ou Sur le bonheur. P., 2001; Марин. Прокл, или О счастье. Пер. М. Л. Гаспарова, – Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 441–454.*

Лит.: *Schissel von Fleschenberg O. Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade. Ath., 1928; Theiler W. Rez.: O. Schissel von Fleschenberg, – Gnomon 5, 1919, S. 307–317; Sambursky S. Proklos, Präsident der platonischen Akademie, und sein Nachfolger, der Samaritaner Marinos, – SHAW (M) 1985, 2 Abhnd., S. 35–51.*

Ю. А. ШИЧАЛИН

МАРК АВРЕЛИЙ АНТОНИН (Marcus Aurelius Antoninus) (26.04.121, Рим – 17.03.180, Виндобона, Вена), последний крупный представитель Поздней *Стои*, римский император (с 161).

Биография. Родился в знатной семье и был назван Марком Катилием Севером – в честь прадеда с материнской стороны. После ранней смерти отца, претора Анния Вера, усыновлен (и воспитан) дедом с отцовской стороны и стал называться Марк Анний Вер. В 138 по желанию императора Адриана усыновлен дядей, будущим императором Антонином Пием, и получил имя Марк Элий Аврелий Вер. Видимо, тогда же был помолвлен с дочерью Антонина Пия Фаустиной, которая стала его супругой в 145. Получил всестороннее образование. Греческую и латинскую риторику изучал у известных риторов Герода Аттика и Корнелия Фронтоня. Уже в юности начал интересоваться философией. Среди наставников М. А. – платоники Александр и Секст Херонейский (племянник Плутарха), перипатетик Клавдий Север, стоики Аполлоний Халкедонский (специально приглашенный Антонином Пием для занятий с М. А.) и Квинт Юний Рустик (дважды консул и префект Рима при М. А.), который познакомил М. А. с записями бесед *Эпиктета*, оказавшими на М. А. несомненное влияние. Скорее всего, М. А. имел представление об учениях всех крупных школ и, вероятно, об ионийской натурфилософии, но, видимо, с самого начала отдавал предпочтение стоической доктрине. Кроме того, М. А. изучал музыку, математику, право и др. дисциплины (SHA 2–3; M. Aug. I 7–9; 12; 14). О жизни М. А. в 146–161 ничего не известно. С 161 (после смерти имп. Антонина Пия) – император с именем Марк Аврелий Антонин Август; до 169 правил вместе со сводным (по усыновлению) братом Луцием Вером, с 177 – вместе с сыном Коммодом. В 176 М. А. посетил Афины и учредил там четыре философские кафедры – платоническую, стоическую, перипатетическую и эпикурейскую, содержавшиеся за государственный счет (Philostr. V. soph. II 2; Cass. Dio LXXI 31). В 170-х гг. придворным врачом М. А. стал известный медик и философ *Гален*. Последний период жизни М. А. наполнен походами. Умер во время очередной военной экспедиции 17 марта 180 в Виндобоне (Вена) или (по другим источникам) в Сирмии (Сремска-Митровица, Сербия).

Сочинения. Сохранилось единственное философское сочинение М. А. – «К самому себе» (*Εἰς ἑαυτόν*), а также письма (переписка с ритором Фронтонем, послания к афинянам и др.). «К себе самому» написано на греческом языке и состоит из 12 кн. (деление на книги, видимо, появилось довольно рано, – Suda, s. v. *Μάρκος*; деление книг на отдельные записи восходит к изданию Гатакера, 1652). Оно представляет собой философский «дневник», т. е. записки, сделанные М. А. лично для себя (основная часть записей относится, скорее всего, к 170-м), не предназначавшиеся для посторонних и изданные, несомненно, уже после его смерти. Об этом свидетельствуют отрывистая лаконичность многих записей и спорадические упоминания мест написания: «в области квадов» (перед нач. 2-й кн. или в конце 1-й кн.), «в Карнунте» (нач. 3-й кн.). Однако широкий обобщающий характер некоторых записей, увещательно-наставительный тон, свойственный жанру диатрибы, позволяют предположить, что М. А. готовил материалы для философского сочинения (возможно, с целью поучения своего сына, будущего императора Коммода), которое не успел написать. Сохранившийся текст лишен композиции (за исключением, 1-й кн.) и систематичности, изо-

билует повторами и вариациями на сквозные темы: порядок мироздания, вечное возвращение, бренность сущего, смерть, следование природе, исправление нрава, общее благо и т. д.

Учение. Об «учении» М. А. следует говорить с еще большей долей условности, чем об «учениях» *Сенеки* и Эпиктета. Особенность М. А. – в личном и свободном (иногда скептически-критическом) отношении к «сумме» стоических догм, наряду с которыми у М. А. встречаются гераклитовские, платонические и эпикурейские мотивы; не исключено знакомство с сочинениями *Посидония*. По сравнению с Эпиктетом (которого М. А. неоднократно упоминает и цитирует – I 7; IV 41; VII 19; XI 34) М. А. гораздо менее догматичен; возможно, он даже не считал себя ортодоксальным стоиком (ср. отстраненное «даже и стоикам» – V 10), хотя стоический взгляд на мир ему, несомненно, ближе прочих. М. А. свободно владеет нормативной технической терминологией Ранней Стои и, скорее всего, изучал главные работы ключевых ее представителей, из которых, однако, упоминает только Хрисиппа. Возможно, М. А. был знаком с сочинениями *Аристона Хиосского* (Front. Ad M. Caes. IV 13), известными своими ригористическими воззрениями.

Первая задача философии – разъяснить «основоположения» (*δόγματα* – X 34). Гносеологическая и физическая догматика, непосредственно не связанная с этикой, имеет для М. А. значение общей пропедевтики, позволяющей в какой-то мере понять правила пользования разумом, основы мироздания и принципы поведения в жизни. Необходимо четко определять содержание представлений и правильно сочетать формулировки (III 11; IV 22). Кто не понимает, что такое мир, тот не знает, где находится и что должен делать (VIII 52; IX 1). Важно понять законы природы и действовать соответственно (IV 21; VIII 13; 52; IX 41).

Основа стоического мировоззрения (аналитическое соединение понятий «космос», «разум», «целесообразность») становится у М. А. объектом предварительной оценки и осознанного выбора: либо промысл и разумная упорядоченность с их неизбежными, но приемлемыми издержками (смерть и распад суть неотъемлемая сторона природы – II 12; VIII 55; IX 3; 12), либо атомы и царство непознаваемой хаотической случайности (IV 3; VII 32; IX 39; X 6; XI 18; XII 14 – видимо, это был для М. А. один из самых принципиальных вопросов). Космос желательно представлять как целесообразно упорядоченное целое (*τὸ ὅλον* – VIII 5 и др.), управляемое благим промыслом, или «верным» разумом, который лежит в основе всеобщей и необходимой связи причин, т. е. мировой «симпатии» (V 26; IX 9). Но даже это допущение не устраняет сомнений в познаваемости мира – вечно обновляющегося круговорота первоэлементов и текучих, преходящих, трудноуловимых вещей (V 10; 23; VI 17; IX 28; 33; X 7; XI 1). Таков и сам человек: после смерти он распадается на элементы и становится частью всеобщего «семенного логоса» (II 17; IV 14).

Подобно Панетию, Посидонию и Сенеке, М. А. отвергает психологический монизм Ранней Стои. В человеке отчетливо различаются «бренная плоть» (*σάρκιον, σαρκίδιον*), «душевное начало» (*πνευμάτιον*) и разумное «ведущее» начало (*ἡγεμονικόν*) – личный «демон», «осколок» Зевса (II 12; III 6–7; V 10; 27; VIII 45), «внутренний повелитель» (*τὸ ἐνδον κυριεῖον* – IV 1, ср. X 38), – которое резко отделяется от влечений и порой противопоставляется не только душе, но (в платоническом духе) и веществу в целом.

Основной предмет М. А. – практическая этика. Человек слаб, и задача философии – за недолгое отпущенное человеку время научить его «самолечению» с помощью правильно выбранных принципов, объяснить, как повседневно существовать в этом мире: «Философия желает только того, чего желает твоя [разумная] природа» (V 9, ср. III 13; IV 48; VI 55). В практическом отношении полезны не только стоические, но и любые разумные рецепты. Поэтому М. А. одобрительно излагает этические рекомендации Эпикура (VII 46; IX 41 ср. XII 34), не принимая, конечно, атомистической концепции. Значение имеют лишь нравственное благо и зло; все прочее безразлично (II 1; 11). Счастье, «благое течение жизни» (*εὖροια* – V 34; X 6) заключено в обладании добродетелью, т. е. в «согласии с природой» – всеобщим «верным» разумом и судьбой (I 9; II 9; III 4; IV 16; VII 11; VIII 54). Все предопределено от века (X 5), мудрец принимает судьбу как должное и любит свой жребий (III 16; IV 26; VII 54; 57; IX 6): «Иди прямо, следуя своей и всеобщей природе – путь у них один» (V 3). Всеобщая природа ведет человека тем, что с ним случается, а его собственная – тем, что он должен делать (VII 55), и «никому не выпадает то, чего он не в силах вынести» (V 18 ср. X 3). Нужно «уединиться в себе» (IV 3; X 37), сообразовать свое разумное начало с природой целого, освободиться от гнева, страха, печали и обрести «бесстрастие» (XI 18), овладев «надлежащим» во всех «числах» (III 1; VI 26). К смерти следует относиться с покорностью и подобающим уважением (IV 48; IX 3; XII 35–36). В связи со всем этим М. А. отдает дань излюбленной теме Эпиктета – «власти над представлениями», которые суть единственное, что «от нас зависит» (V 36; VIII 14; 28–29; IX 40; XII 33). Как и все стоики, М. А. заинтересован в обосновании автономии морального выбора. Добродетель должна подчиняться иной причинности, нежели природные явления: какую бы картину мира ни выбрал человек – стоическую, атомистическую и т. п., – он должен сделать себя достойным божественной помощи (X 6–7; XI 18; XII 14). «Теодицея» М. А. вполне традиционна: зло имеет исключительно моральный характер, и боги не отвечают за него (VI 41–42). Иногда у него проглядывает огрубленный интеллектуализм платонического толка – пороки суть следствие неведения (XI 18).

Поскольку главная этическая задача человека – совершенствование себя самого, «другой» остается для него «безразличным»: каждый сам отвечает за себя (VIII 56 ср. IV 39; VII 55). Правда, иногда М. А. советует внимательно относиться к тому, что происходит в чужой душе (II 6; 8) и формулирует императив иначе: быть человеколюбивым и справедливым не по обязанности, а из сердечного расположения (VII 13; IX 4–5). Но в любом случае как существа общественные, как разумные обитатели локального социума и всекосмического государства, управляемого «верным разумом» (II 11; 16; IX 9), люди созданы друг для друга (IV 3; VII 13; VIII 59), должны относиться друг к другу достойно, справедливо, доброжелательно, снисходительно, заботливо (III 11; VI 39; VII 23; VIII 61 и др.), и в первую очередь М. А. относит это требование к самому себе (VI 30). Тема заботы о всеобщем благе (III 4; IV 17; V 1; VII 5) и космополитический пафос обретают особый смысл в устах повелителя мировой империи: «Город и отечество мне как Антонину – Рим, а как человеку – мир» (VI 44, ср. IV 4).

С Сенекой, Эпиктетом, а также с христианским учением (при отрицательном отношении к «пустому упрямству» христиан – XI 3) М. А. сближают

призывы к гуманности (человеку свойственно «любить ближних», τὸ φιλεῖν τοὺς πλησίον – XI 1), к наблюдению за своей душой (II 8; 16), к осознанию слабости и греховности рода людского (III 4; V 5; IX 4; X 19). В обостренном личном отношении к божеству (бог видит душу человека в ее наготе – XII 2), в пессимизме, близком к трагической, но просветленной безысходности, выражается характерное для Поздней Стои сочетание философствования с интимным религиозным чувством. Человек – «душонка (ψυχάριον), труп несущая» (IV 11). Его «жизнь – миг, сущность ее текуча, ощущение – смутно... участь – неясна, слава – невнятна» (II 17 ср. III 10; V 33). Срок отпущен малый: каждое дело нужно делать как «последнее в жизни» (II 5, ср. 11). Не от человека зависит, сколько актов отведено ему сыграть на сцене жизни. И если уж настало время уйти – «уйди благостно (ἡλεως), как благостен и тот, кто тебя отпускает» (XII 36 – конец последней записи, ср. II 3).

Традиция. «Терапевтическое» морализирование М. А. очень близко к той завершительной форме, в которой учение Стои было лучше всего известно в последующие эпохи. Однако текст с самого начала имел небольшое распространение и был известен гораздо хуже, чем сочинения Эпиктета. Правда, в 907 еп. Арефа Кесарийский сообщал митрополиту Гераклейскому Деметрию, что имеет книги М. А. (Scripta minora I p. 305 Westerink.). До нашего времени дошла только одна рукопись полного текста (14 в.). Editio princeps Ксиландра появилось в Цюрихе (1559, переиздано с исправлениями в Базеле, 1568, и Лионе, 1626). До сих пор не потеряло значения греко-латинское издание Гатакера (Кембридж, 1652). Англ. перевод Казобона вышел в Лондоне двадцатью годами ранее (1633, 1635), франц. перевод Дасье – в 1691 (переиздан в 1969). После этого М. А. становится широко читаемым автором.

Текст: The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus. Ed. with transl. and comm. by A. S. L. Farquharson. Vol. 1–2. Oxf., 1944; *Kaiser Mark Aurel. Wege zu sich selbst.* Hrg. und übers. von W. Theiler. Z., 1951; *Marco Aurelio Antonino.* Pensieri. Introductio, note critica et traductio a cura di E. Pinto. Nap., 1968; Ad se ipsum libri XII. Ed. J. Dalfen. Lpz., 1979. Рус. пер.: Размышления императора Марка Аврелия о том, что важно для самого себя. Пер. Л. Д. Урусова. Тула, 1882; К самому себе. Пер. П. Н. Краснова. СПб., 1895; Наедине с собой. Размышления. Пер. С. Роговина. М., 1914 (Магнитогорск, 1994); Размышления. Пер. А. К. Гаврилова. Л., 1985 (СПб., 1993²).

Лит.: *Guiridanella Fusci G.* La filosofia di Antonino in rapporto con la filosofia di Seneca, Musonio e Epitteto. Modica, 1904; *Laffont P.* Les opinions politiques et sociales de Marc-Aurèle. Toulouse, 1913; *Görlitz W.* Markus Aurelius. Kaiser und Philosoph. Lpz., 1936; *Neuenschwander H. R.* Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios. Bern; Stuttg., 1951; *Pesce D.* Epicuro e Marco Aurelio. Due studi sulla saggezza antica. Fir., 1959; *Dalfen J.* Formgeschichtliche Untersuchungen zu den Selbstbetrachtungen Marc Aurels. Münch., 1967; *Birley A.* Marcus Aurelius. A Biography. N. Hav.; L., 1987; *Rutherford R. B.* The Meditations of Marcus Aurelius. A study. Oxf., 1989; *Jakel S.* Marcus Aurelius' concept of Life. Turku, 1991; *Fontaine F.* Marc Aurèle. P., 1991; *Унт Я.* «Размышления» Марка Аврелия как литературный и философский памятник, – Марк Аврелий. Размышления. Л., 1985.

А. А. СТОЛЯРОВ

МАРЦИАН КАПЕЛЛА (Martianus Minneius Felix Capella) (2-я пол. 5 в. н. э.), латинский платоник, последний латинский выразитель «религии культуры» – спасения через *пайдейю*. Известен как автор сочинения «О браке Филологии и Меркурия» (De nuptiis Philologiae et Mercurii), написанного в конце 470-х (Fabricius, p. 305–306; Shanzer, p. 5–28).

Образцом при построении текста М., принадлежащего к римской риторической традиции, послужили следующие греческие и латинские источники: Менипповы сатиры (чередование прозаических разделов и стихотворных вставок); «Метаморфозы» *Апулея* (стиль, аллегория, философские доктрины), «Девять наук» *Варрона* (свод дисциплин), «Халдейские орacula» и работы *Порфирия*, разъясняющие их (философская система М.), а также «Естественная история» *Плиния* (география, астрономия), «Начала» *Евклида Александрийского* и «Введение в арифметику» *Никомаха из Герасы* (арифметика) и др.

Структура и содержание De nuptiis. Сочинение М. состоит из 9 книг. Первые две книги (I–II, 1–220) представляют собой аллегорический роман, повествующий о бракосочетании бога Меркурия со смертной Филологией (позднее это соединение толковалось как союз красноречия и ученого знания; наук «тривия» и, согласно делению *Бозция*, «квадривия» – Voeth. Inst. arithm. I, 1). Далее изложены основы необходимых для воспитания образованного человека семи свободных наук, представленных М. в образе божественных существ, выступающих перед богами с соответствующими речами. Завершает сочинение автобиографическое стихотворение (IX, 997–1000), содержащее посвящение сыну М. (997).

В аллегорическом вступлении причудливо переплетены неопифагореизм, религиозные идеи этрусков, неоплатонические и стоические представления, заимствования из египетских культов и герметизма. Физика и космология близки к платоническим. Пантеон богов представлен в духе астральной религии. В грамматическом разделе (III, 221–326) изложено учение о звуках, буквах, их позициях в словах, произношении, частях речи, с описанием правил склонения и спряжения. Книга о диалектике (IV, 327–424) посвящена логике, восходящей к Аристотелю. Изложено учение о роде, виде, видовом отличии, существенном и привходящем признаке, определении и разделении. Также изложено учение о способах наименования, омонимах и синонимах, о суждении и его видах, силлогизме. Риторический раздел (V, 425–566) представляет собой продолжение и развитие предыдущего изложения. В частности, повествуется об искусстве составления и произнесения речей. В книге о геометрии (т. е. о географии) (VI, 567–724) обсуждается форма и положение земли. В арифметической секции (VII, 725–802) изложено учение о числе (четные и нечетные, простые и сложные и пр.); в традиционном пифагорейско-платоническом ключе описана первая десятка (731–742). В астрономической части (VIII, 803–887, окончание утрачено) прослеживается устройство небесной сферы, на которой выделены десять небесных окружностей; говорится о созвездиях, восходе и заходе светил, движении планет, величине кругов, по которым движутся Луна, Солнце и др. планеты. Заключение посвящено гармонике (включая учение о звучании небесных сфер) (IX, 888–996) и теории влияния музыки на все живое и неживое. Описывая тоны, аккорды, лады, деления, ритм, его типы, М. указывает на то, что настоящим предметом этой дисциплины является космос и его гармоническое устройство (921).

Философские представления М., изложенные в аллегорической манере, можно реконструировать на основании De nupt. I, 1–97 и II, 98–80. В построениях М. присутствуют два плана: 1) теологический, проявляющийся в описании деятельности различных богов, символизирующих ум, небес-

ные тела и духов (демонология), и в изложении астрономических представлений; и 2) психологический (Gersh, p. 606–646).

I. Теология. Применительно к миру М. говорит о двух первоначалах, описывая (II, 202–205) прибытие Филологии на сферу неподвижных звезд и ее молитву «источниковой деве» (*fontanam virginem*), а также силе (*potestatem*) Единожды и Дважды Запредельного (*ἄπαξ καὶ δις ἐπέκεινα*) [II, 204–205]. Единожды Запредельное – это Отчий ум (*πατρικὸς νόος* [ср. Orac. fr. 39]), Дважды Запредельное – Второй Ум (*νόος δεύτερος* [ср. Orac. fr. 7–8]), производящий душу (*ψυχῆ ἀρχιγένεθλος*), символизирующую женский источник (ср. Orac. fr. 51–52). Первое начало описано как недоступное даже знанию богов (II, 202), хотя и достижимое для некоторого рода интеллектуальной активности; оно превосходит премирные (*extramundanas*) блаженства (II, 202); оно описано как существование истины, происшедшей из того, что не существует (II, 206); как огненный мир (II, 201), возможно, сам огонь (IX, 910) и (или) источник огня (II, 206). Ассоциируемое с глубиной (II, 204), оно троично по природе и относится ко всему как Отец (II, 204), как сила (II, 185) и как ум (IX, 910). В целом, первое начало изображено как охватывающее всю Вселенную и как истина того, что существует.

Второе начало, согласно М., не просто едино, но едино во множестве. Его функции проявляются в виде образов и действий различных богов (II, 203): (i) Юпитера, как священного ума (I, 92: *ὁ νοῦς sacer*), связующего каждую из планетарных сфер (ср. Porph. In Tim. fr. 20); отождествляемого с монадой и причинной силой его идеальных и умственных образов (VII, 73); (ii) Афины, о которой говорится как о вершине рассуждения и священном уме богов и людей (VI, 567), как о разумении и понимании судьбы, уме мира (VI, 567); как о сфере пылающего эфира (VI, 567), что эквивалентно уму наиболее удаленной сферы (ср. Varro. Antiqu. fr. 205 [ар. Macr. Sat. III, 4, 8] – 206 [ар. Aug. Civ. D. VII, 28]); (iii) Солнца, занимающего среднее место в небесной системе и под разными именами охватывающего весь мир (II, 191–192), позиционируемого как «источник ума» (II, 193), как бытие, «три буквы [имени которого] образуют священное имя и знак ума» (II, 193), как отец ума (II, 193), сила неведомого отца (II, 185), «первый отпрыск» (II, 188), единственно почитаемое после отца (II, 193) и как лик отца (II, 193), что свидетельствует о тесной связи ума солнца с первоначалом; и (iv) Меркурия, описанного как божественность, через которую бдительный и рассудительный ум наполняет разумением глубину Вселенной (II, 126), и связанного с высшим началом (Юпитером) через веру, речь, благодетание, как истинный гений (I, 92), что демонстрирует объединение различных умов в единое целое. Второе начало также играет роль вместилища трансцендентных идей, сообразно которым Бог-творец наделил формами этот видимый мир, представленный в виде сферы (I, 68), состоящей из множества элементов: всего неба, воздуха, морей, разнообразия земли, всех видов и родов живых существ. При этом М. воспеваает качества числа три, говоря, что оно означает совершенство Вселенной, т. к. монада связана с Богом-создателем, диада – с порождающей материей, триада – с идеальными формами» (VII, 733).

В астрономической части (VII), посвященной разъяснению различных родов движения небес, осуществляющие такое движение классические боги, которые одновременно и антропоморфны, и символизируют планеты (I, 73–75 – II, 183–185; I, 75 – II, 183; I, 75 – II, 189; I, 75 – II, 185), представ-

лены в качестве божественных и соотносящихся с божественностью небесных тел: Луны, Меркурия, Венеры, Солнца, Марса, Юпитера, Сатурна, вплоть до неподвижной сферы, отстоящих друг от друга на определенном расстоянии (измеряемом интервалами, тонами и полутонами).

Боги как духи (демонология). Теологические представления о богах как о духах выявляются из описания 16 регионов небес, где находятся жилища различных богов. В 1-м – жилище Юпитера, «совет богов» или Пенаты, Лары, Янус и др.; во 2-м – жилище Юпитера, Марса Квирина, «воинственного Лара» (*lar militaris*) и более отдаленных богов, и т. д. (I, 45–61). Некоторые из богов (Юпитер, Марс, Лары) у М. появляются в нескольких регионах. Все боги, которых возможно распределить по 4-м основным точкам окружности (по компасу) – что восходит к представлению этрусков о делении небес (ср. Cic. *Divin.* II 87–89); Plin. *Nat. hist.* II 143; Serv. *In Aen.* VIII, 427) – классифицируются М. в соответствии с местом их обитания. Упорядочение богов подразумевает не только их иерархию в целом, но и иерархию внутри каждой группы богов.

Духи – которыми М. присваивает разные названия («могущества», «божества» (II, 149: *pumina*); «одушевленные», «души и умы»; «души») – распределяются по 5 категориям следующим образом (II, 150–167). 1) Духи, которые спускаются с самого эфира и кружат подле высшей сферы на том расстоянии, на котором расположена орбита Солнца (могут быть: а) огненной и пламенной сущности; б) бесстрастными; в) величайшими в добродетели; г) упорядочивающими таинства сокрытых причин; д) подвластными правлению Юпитера; е) называемыми божественными и небесными). 2) Духи, которые находятся «между течением Солнца и орбитой Луны» (а) менее яркие и светлые по сравнению с небесными, но еще недостаточно телесные, чтобы быть видимыми взором людей; б) причастные пассивности; в) менее добродетельные; г) собирающие пророчества, сны и предназначения, охраняющие души и умы всех людей, и как гении заботящиеся об отдельных смертных; д) подвластные правлению Юпитера; е) именуемые «ангелами», «демонами», «посредниками»; г) именуемые «Ларами»). Далее, 3) духи, которые обитают в высшей части пространства между орбитой Луны и Землей и тем самым в высшей части воздуха, распространенного под Луной (эти духи: а) обладают эфирной сущностью; б) причастны пассивности; в) менее добродетельны; г) рождаются в человеческом образе, чтобы помогать всему миру; д) подвластны Плутону там, где Луна, главенствующая в этой части воздуха, называется Прозерпиной; е) называются полубогами или частично богами). Далее 4) духи, которые обитают от средней части воздуха до пределов гор и земли (они а) обладают воздушной сущностью; б) причастны пассивности; в) менее добродетельны; г) связываются с телами в момент зачатия и любимы этими телами и после жизни; д) подвластны Плутону; е) называются полубогами и героями). В эту категорию духов входят Маны, Лемуры, Ларвы, Мании и Фурии (II, 162–164). И наконец, 5) те, чьи души, покидая свои тела, поражаются воздухом, окружающим сферу земли; они обеспокоены идущими сверху жаром и паром и влажностью снизу; эти духи: а) обладают воздушной сущностью; б) после долгой жизни умирают как люди; в) злы по природе; г) способны предвидеть, атаковать, вредить; д) подвластны Плутону; е) именуются злыми. Такие духи включают в себя Фавнов, Сатиров, Нимф, и др.

II. Психология. Основу учения М. о человеческой (индивидуальной) душе (в роли которой выступают Филология, ее паланкин, на котором она поднимается на небеса для бракосочетания с Меркурием, и богиня Психея) составляет представление об обожении такой души (I, 94–96; II, 125; II, 131). Обожение является участью тех, кто заслужил его в земной жизни; напротив, участью тех, кто использовал земную жизнь плохо, будет вечное мучение в Перифлегетоне. Обожение души достигается через процесс очищения, состоящего из двух стадий: изрыгания письменных наук всех родов (II, 136) и испития из яйца, соотносящегося с округлой и одушевленной сферой (II, 140) и символизирующего ее. Символизм человеческой души проявляется в описании украшенного звездами паланкина (II, 133), которого не касается брэнное (II, 134), поднимаемого ввысь четырьмя персонифицированными психологическими качествами: идущими впереди «Работой» (Labor) и «Любовью» (Amor), и держащимися позади Заботой (Epimelia) и Бдительностью (Agrupnia).

М. говорит о двойственной природе души: земной (происхождение Филологии) и божественной (достигаемой через приобретение Филологией определенных качеств и свойств: сияющего эфира, жилища богов, родства с Юпитером). Двойственная природа отдельной души, ее связь с космической (мировой) душой и её небесная сущность заданы происхождением Психеи – дочери Энтелехии (источника всех душ; ср. Cic. Tusc. I 22) и Солнца (наиболее важного из небесных тел, I, 7).

Соч.: *Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii.* Ed. A. Dick. Lpz., 1925; *Martianus Capella. De nuptiis Philologiae et Mercurii.* Ed. J. Willis. Lpz., 1983; *Martianus Capella and seven liberal arts.* Tr. and notes by W. H. Stahl, R. Jonson, E. L. Burge. Vol. II (N. Y.; L., 1971–1977); на франц. яз.: *Martianus Capella. Les noces de Philologie et de Mercure.* T. VII. Livre VII: L'Arithmétique. Texte ét. et trad. par J.-Y. Guillaumin. P., 2003; *Idem. Les noces de Philologie et de Mercure.* T. IV. Livre IV: La dialectique. Texte ét. et trad. par M. Ferré. P., 2007.

Лит.: *Fabricius J. A. Bibliotheca latina mediae et infimae latinitatis.* Hamb., 1734–1736 (repr. Fir., 1858), p. 305–306; *Courcelle P. Martianus Capella, – Idem. Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore.* P., 1943, p. 198–205; *Shanzer D. A. Philosophical and literary commentary on Martianus Capella's «De nuptiis Philologiae et Mercurii».* Bk. I. Berk.; L. Ang.; L., 1986, p. 1–44; *Cameron A. Martianus and his first editor, – CPhil* 81, 1986, p. 320–328; *Gersh S. Martianus Capella, – Idem. Middle platonism and neoplatonism. The Latin tradition.* Vol. II. Notre Dame, 1986, p. 597–646; *Turcan R. Martianus Capella et Jamblique, – REL* 36, 1958, p. 235–254; *Weinstock S. Martianus Capella and cosmic system of the Etruscans, – JRS* 36, 1946, p. 101–129. *Уколова В. И. Брак Филологии и Меркурия. Марциан Капелла, – Поздний Рим. Пять портретов.* М., 1992, с. 85–101; *Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Макробий и Марциан Капелла – философствующие писатели поздней античности, – Античность в контексте современности. Вопросы классической филологии.* Вып. 10. М., 1990, с. 5–33; Лосев, ИАЭ VIII. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1992, с. 153–161 («Марциан Капелла»); *Петрова М. С. Марциан Капелла (просопографический очерк), – Диалог со временем.* Вып. 2. М., 2000, с. 110–141; *Шишков А. М. «Марциан Капелла», в кн.: Средневековая интеллектуальная культура.* М., 2003, с. 12–18.

М. С. ПЕТРОВА

МАТЕРИЯ (ὑλη), понятие древнегреческой, затем всей европейской философии; играет важную роль в онтологии, натурфилософии, теории познания. Основные значения понятия материи: 1) субстрат, «подлежащее», «то, из чего» (Аристотель) возникают и состоят вещи и Вселенная; 2) бесконеч-

но делимый континуум, пространство, «то, в чем» (Платон); 3) принцип индивидуации, т. е. условие множественности (Платон, Аристотель, Прокл); 4) вещество, или тело, обладающее инертностью, т. е. массой, и непроницаемостью, т. е. упругостью или твердостью (стойки). Материя противопоставляется духу, разуму, сознанию, форме, идее, благу, Богу, актуальному бытию (как чистая потенция), или, напротив, вторичным явлениям сознания как подлинное, объективное, первичное бытие, в зависимости от философской системы.

Термин «материя» – латинская калька древнегреческого слова ὕλη (которое первоначально означало «лес», древесину как строительный материал; лат. *matēria* – также первоначально «дубовая древесина, строевой лес»). В философию термин ὕλη впервые введен Аристотелем, латинский перевод «*matēria*» – Цицероном.

Аристотель употребляет термин ὕλη-материя, излагая взгляды своих предшественников. По его утверждению, «первоначало всего», о котором учили большинство философов-досократиков, есть именно материя (вода у Фалеса, воздух у Анаксимена, беспредельное у Анаксимандра, огонь у Гераклита, четыре элемента у Эмпедокла, атомы у Демокрита): «Большинство первых философов считало началом всего одни лишь материальные начала, а именно то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются» («Метафизика» 983b5–9). С материей отождествляет он и «третье начало» Платона, «хору»-пространство. Эту традицию продолжает ученик Аристотеля Теофраст, а затем все древние доксографы и новые историки философии.

Учения первых греческих натурфилософов одно время объединяли под названием «гилозоизма», т. е. «живоматериализма», дабы подчеркнуть отличие их представления о первоматерии как живом и отчасти разумном начале от механистического материализма нового времени. Нередко такой гилозоизм характеризовался как переходная ступень от мифа к логосу, от религиозного мировосприятия к рациональной философии. В первоначалах досократиков видели развитие космогонических мифов Передней Азии. Однако сами натурфилософы сознавали себя не продолжателями, а прямыми оппонентами традиционной мифологии: критика общепринятых религиозных воззрений как бессмысленных и безнравственных составляет полемический пафос ранних досократиков. Главное их стремление – утвердить мир на единой незыблемой, вечной основе, и именно в качестве такого вечного, всеохватывающего начала выступает у них материя; более того, она – живая, движущая и организующая, всемогущая божественная сила. Она обеспечивает единство и стабильность космоса, неизменность и непреложность его законов – то, чего не могли обеспечить враждующие, проходящие и слабые божества традиционной мифологии. Фалесовская вода порождает и объемлет все космические элементы; «беспредельное» Анаксимандра – божественно и непреходяще, обеспечивает неизменность и постоянство круговорота возникновений и уничтожений в мире; Анаксименовский воздух все проникает, животворит и движет. При этом материальному первоначалу приписывается правильное, закономерное движение (например, разрежение и сгущение у Анаксимена). У Гераклита первоматерия – огонь, вечный, живой и подвижный, он отождествляется с мировым законом, мерой, или разумом – *Логосом*, обеспечивающим единство противоположностей.

Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит вводят понятие материи как одновременно единой и множественной: четыре элемента Эмпедокла, вселенская смесь частиц Анаксагора, атомы Демокрита.

Учение **Платона** о материи можно рассматривать как решение проблемы: как обосновать сосуществование множественного эмпирического мира и изначально единого, неизменного и умопостигаемого бытия. Если подлинное бытие – первообраз, а эмпирический мир – его подобие или отражение, то необходимо должно быть нечто, в чем отражается первообраз, что обуславливает отличие от него отражения, и тем самым существование числового множества, движения и изменения. Есть два вида, – рассуждает Платон в диалоге *«Тимей»*, – с одной стороны, «то, что всегда есть и никогда не возникает, с другой – то, что всегда возникает, но никогда не существует. Первое постигается умом и мышлением и всегда тождественно себе; второе – неразумным чувством и мнением, оно всегда рождается и погибает, но никогда не существует в действительности» (27d–28a). Однако необходимо допустить и «третий вид», непостижимый ни уму, ни чувствам, – нечто «темное и дремучее», о чем мы можем лишь догадываться путем «незаконного умозаключения». Этот третий вид – пространство, или материя – служит местом и средой, в которой возникают и гибнут эмпирические вещи, их «матерью», «кормилицей» и «восприемницей», тем «воском», на котором запечатлеваются оттиски вечно сущего; эти оттиски и составляют наш эмпирический мир. Третий вид непреходящ, ибо не возникает и не погибает; но в то же время он и не существует, ибо совсем непричастен бытию. Он не тождествен себе, ибо не обладает никакими свойствами, сущностью или смыслом, и потому же он – не изменчив, ибо в нем нечему изменяться. Если подлинное бытие проявляет себя в эмпирии в виде смысла и целесообразности, законов природы и космоса, обеспечивающих гармонию, порядок и сохранение, то «третий вид» проявляется как «необходимость» – мировая энтропия. Т. обр., то, что зовется в Новое время «законами природы», распадается для Платона на две части: собственно законы, проявление единого мирового разума, источника бытия, и проявления материи-«необходимости», источника тленности и несовершенства. Не обладая никакими качественными характеристиками, платоновская материя наделена одним потенциальным свойством: она способна к математическому структурированию. По описанию Платона, когда подлинное бытие отражается в материи, возникает множество треугольников, равнобедренных и прямоугольных равнобедренных, которые затем упорядочиваются в пять видов правильных многогранников; каждый из пяти видов соответствует одному из первоэлементов: тетраэдр – огонь, октаэдр – воздух, икосаэдр – вода, куб – земля, а додекаэдр – элемент неба (впоследствии пятый элемент, quinta essentia, был назван *«эфиром»* и считался особо тонким живым огнем, из которого состоит небесная сфера и все небесные тела). Материя, в которой существуют эти геометрические фигуры и тела, называется у Платона «пространством» (*χώρα, τόπος*), но мыслится не как реальное пустое пространство, а скорее как математический континуум. Его главная характеристика – «беспредельность» (*τὸ ἄπειρον*), не в смысле бесконечной протяженности, а в смысле абсолютной неопределенности и бесконечной делимости. Такая материя выступает прежде всего как принцип множественности, противостоящий единому бытию. Очевидное затруднение:

как объяснить переход от чисто математических конструкций к телам, обладающим массой и упругостью, – по-видимому, не занимает Платона.

Аристотель разрабатывает свое понятие материи. Как ученик и последователь Платона, он принимает, что предметом истинного, научного знания может быть лишь единое, неизменное бытие – идея, или форма (*εἶδος, μορφή*). Но относительно эмпирического мира он расходится с Платоном, не соглашаясь признать ни иллюзорности его существования, ни его непознаваемости. Одна из главных задач Аристотелевой метафизики – обосновать реальность эмпирического мира и возможность науки физики, т. е. достоверного знания об изменчивых вещах. Такая постановка проблемы не позволяет принять досократовское представление о материи как об определенном наборе первоэлементов, где возникновение и изменение мыслится как результат чисто количественных комбинаций этих элементов. Подобное представление лишь отодвигает проблему: вопрос о происхождении самих первоэлементов остается открытым. Аристотель избирает другой путь – релятивирует платоновский принцип множественности, делает материю относительной. Платоновская материя выступает прямой противоположностью вечному бытию (идеям) как небытие; божественному принципу единства – как принцип множественности; идеям как источнику определенности – как «беспредельность» и бесконечность, идеальному Уму – как бессмысленная «необходимость». Для Аристотеля материя – тоже небытие, беспредельность, лишенная целесообразности необходимость, однако главная ее характеристика иная: материя – это то, что ничему не противоположно, материя – это всегда субъект, бескачественное подлежащее (*ὑποκείμενον*) всех предикатов (форм). Материя, по Аристотелю, всегда есть материя чего-нибудь, и понятие материи имеет смысл лишь для пары соотнесенных предметов. Способ познания материи – аналогия (пропорция). Как бронза является материей для статуи, так четыре первоэлемента (земля, вода, воздух, огонь) – материя для бронзы, а невоспринимаемая для чувств и разума перво-материя – материя для четырех элементов. В том же соотношении находятся, например, живое существо, или душа, и его материя – тело; физическое тело и его материя – четыре элемента и т. д. Это значит, что статуя по сравнению с бронзой, или живое существо по сравнению с неодушевленным телом, содержит некий дополнительный элемент – Аристотель называет его тем же словом, каким Платон называл свои вечные идеи – *εἶδος*, форма. Другая же составная часть всякого существа или вещи, та, что подлжит оформлению и структурированию, и есть ее материя. Материя вовсе не должна существовать независимо от вещи и прежде нее, как в частном случае с бронзой и статуей; так, душа (т. е. одушевленность, жизнь) и тело живого существа не существуют ни до, ни отдельно друг от друга. Аристотель уточняет свое понятие материи в трех, важнейших аспектах: с точки зрения ее способности к изменению, бытия и познаваемости. Говоря об изменении, возникновении или становлении чего-либо, необходимо, согласно Аристотелю, различать то, **что** становится, и то, **чем** оно становится. Первое и есть материя, второе – форма, или «составное», т. е. то, что состоит из материи и формы (таковы, по Аристотелю, все сущие вещи и существа за исключением Бога – вечного двигателя, который есть чистая «форма форм» и материи непричастен). Перво-материя, служащая материей для всего сущего, сама не есть сущее. Материя – это небы-

тие, τὸ μὴ ὄν. Однако поскольку материя – понятие относительное, то она – не просто небытие вообще, а небытие чего-то, той вещи, которая может возникнуть именно из этой материи при воздействии определенных причин (действующей, формальной и целевой). Следовательно, всякая материя – это определенная вещь (τὸδε τι) в возможности (δυνάμει). Соответственно и первоматерия, лежащая в основе мироздания, – это не чистое небытие, а потенциальное бытие, τὸ δυνάμει ὄν. Первая материя существует только в составе данной Вселенной, а не сама по себе, следовательно, другой Вселенной, нежели наша, быть не может. С точки зрения познания материя, как не обладающая ни одним из определений того предмета, для которого она служит материей, есть нечто неопределенное (ἀόριστον, ἄμορφον). Поэтому материя сама по себе непознаваема ни теоретически, ни эмпирически. О ее существовании мы заключаем лишь путем аналогии. Благодаря такому понятию материи Аристотель может объяснить все процессы возникновения, изменения и движения как процессы реализации заложенной в вещах предрасположенности к принятию той или иной формы, как актуализацию потенциалов, или, что то же самое, как оформление и переоформление материи. Аристотелевское понятие материи, т. обр., не обозначает определенный предмет, например, первовещество, а является импликацией научной программы: при исследовании всякой эмпирически данной вещи или класса вещей и явлений ставится вопрос, что именно должно рассматриваться как материя этой вещи и какими именно действующими и формально-целевыми причинами обусловлена актуализация этой материи. В рамках такой программы возможно построение рационального научного естествознания, и это естествознание должно носить качественный характер. Научной программой служило и платоновское понятие материи как пространства, принципа множественности и математического континуума: там исследование всякой эмпирической вещи означало выявление ее математической структуры, носителем которой выступала платоновская материя. Соответственно, естествознание, разработанное на основе платоновской программы, должно было носить математический характер – именно поэтому современные физики рассматривают Платона как своего предтечу.

После Аристотеля в эпоху эллинизма понятие материи разрабатывается в школах **стоиков** и **неоплатоников**. Стоики сводят все сущее к материи, неоплатоники, наоборот, к идее-форме, что позволяет теоретически дедуцировать мироздание из одного источника. Для стоика бытие – едино; все, что существует, составляет Вселенную (τὸ πᾶν, universum), космос, который поэтому тоже един и единствен. Главный признак бытия – способность действовать и испытывать воздействие. Такой способностью обладают только тела. Следовательно, существуют только тела. Телом стоики считают не всякую вещь, воспринимаемую чувствами (как Платон), но лишь предметы, обладающие упругостью (твердостью, непроницаемостью) и ὄγκος – трехмерным объемом и тяжестью. Бог, душа и качества предметов, по стоическому учению, тоже телесны. Напротив, пространство, время, пустота, значения слов и понятий – не тела; они представляют собой «нечто» (τι), но не существуют в действительности. Раз пустоты нет, то Вселенная есть физический континуум; следовательно, всякое тело может до бесконечности делиться на тела. Материя, согласно стоическим воззрениям, телесна, едина, непрерывна и представляет собой един-

ственное сущее. Такая теоретическая система стройна и последовательна, но мало пригодна для объяснения эмпирической действительности. Она нуждается в уточнении – и стоицизм, слегка видоизменив, включает в свою систему платоновско-аристотелевское учение о взаимодействии материи и формы. Поскольку существовать – значит действовать и претерпевать воздействие, постольку внутри сущего – материи – можно различить две части, или два начала (*ἀρχαί*): действующее и страдающее. Пассивная часть материи, способная главным образом к страданию, выступает в качестве подлежащего (*ὑποκείμενον*) и есть материя в узком смысле слова. Она представляет собой бескачественное тело (*ἄποιον σῶμα*), или бескачественную сущность (*ἄποιον οὐσία*), она инертна (бессильна, *ἀδύναμος*) и неподвижна, но вечна – не возникла и не подлежит разрушению, сохраняя неизменным свое количество. В ней и на нее действует активная часть материи – Логос, которого стоики зовут еще «Богом, Умом, Провидением и Зевсом» (D. L. VII 134). Эта воплощенная Сила, божественный Разум представляет собой теплое газообразное тело, состоящее из смеси тончайших частиц теплого воздуха и огня, и называется «дыханием» – *пневма* (греч. *πνεῦμα*, лат. *spiritus*). Механизм взаимодействия пневмы и инертной первоматерии стоики объясняют с помощью учения о «всецелом смешении» (*δι' ὅλου κράσις*). При смешении различных компонентов вселенского континуума могут возникать абсолютно гомогенные смеси: при отделении сколь угодно малой части этой смеси в ней будут наличествовать все компоненты. Пневма – самый тонкий из элементов, смешана повсюду с частицами косной пассивной материи. Функции пневмы у стоиков те же, что функции формы-идеи у Платона и Аристотеля: она сообщает пассивной части материи порядок и структуру, обеспечивает цельность и единство космоса и каждой вещи в нем. Она же является источником изменения и движения. Однако взаимодействие упорядочивающего и пассивного начал объясняется у стоиков чисто физически: будучи силой, пневма создает напряжение (*τόνος*) между материальными частицами, своего рода динамическое притяжение. Именно к стоическому учению о пневме, вероятно, восходят позднейшие понятия *эфира* и физической силы в естествознании.

Отличное от стоического учение о материи разрабатывается в **неоплатонизме**. Согласно общей для всех неоплатоников иерархической схеме, первоначалом всего является *Единое*, которое выше всякого бытия – «по ту сторону» сущего (*τὸ ἐπέκεινα*, «потустороннее», лат. *transcendentia*). Единое – источник бытия, составляющего следующую ступень в неоплатонической иерархии (для него приняты различные названия: бытие, истинно сущее, Ум, умопостигаемый космос, идеи). Ниже бытия располагается Душа, «неделимая и разделенная в телах», двойственное существо, причастное бытию, разуму, вечности и неизменности в силу своей неделимости, причастное небытию, бессмысленности и движению в силу разделенности в телах (индивидуации). Следующая ступень вниз по онтологической лестнице – тело, телесность вообще – *τὸ σωματοειδές*, тленное, изменчивое, косное, неразумное, существующее лишь в излучении души и формы-идеи низшего порядка. Дальше вниз ничего нет. Это и есть материя неоплатоников – тот низ, «дно» онтологической иерархии, где ничего нет, небытие (*τὸ μὴ ὄν*). Характеристики материи: беспредельная, бесконечная, беска-

чественная, не существующая, инертная, бессильная, вязкая, противоположность благу, источник и сущность зла. Будучи тоже в своем роде по ту сторону всего сущего, материя представляет собой, согласно Плотину, прямую противоположность не бытию и идее, а самому Единому-Благу.

Другие неоплатоники не принимали такую концепцию двух трансцендентных полюсов и отрицали за материей самостоятельность и злобу. Помимо этой низшей материи-«дна» Плотин, а вслед за ним Порфирий и Прокл учили об «умопостигаемой материи», той, которая служит средой для умопостигаемых сущностей – первого и высшего множества. Это то самое понятие математического континуума, о котором говорил Платон, но более разработанное и детализованное. Помимо умопостигаемой материи, служащей субстратом для идей и арифметических чисел, Прокл вводит понятие материи воображения (*φαντασία*), субстрата геометрических фигур. Общее свойство всех видов материи – материи идей, чисел, воображаемых фигур и чувственных тел – беспредельность, т. е. неопределенность, иррациональность и делимость до бесконечности.

У христианских мыслителей поздней Античности и раннего Средневековья учение о материи сводится к доказательству того, что материи нет, ибо Бог сотворил мир из ничего. Ни платоновский дуализм, ни аристотелевский имманентизм для них неприемлемы. На этом настаивают Ориген, Евсевий и все каппадокийцы. Менее крупные мыслители, пишущие на натурфилософские темы по языческим источникам (Калкидий, Исидор, Беда, Гонорий и др.), оговариваются, что первая материя, *materia*, то, из чего или в чем творил Создатель Вселенной, действительно есть ложная языческая выдумка, но материя как беспорядочное смешение всех элементарных частиц на заре мировой истории могла существовать в результате первого акта творения, именно о ней говорит Платон в «Тимее» (первичное смешение треугольников до начала деятельности Демиурга-Творца), и ее называют *silva* – второй вариант перевода греч. ὕλη на латынь. Учение о вторичной материи-силы сохраняется до 13 в. и далее, соединившись позднее с атомистическими представлениями. Что касается собственно материи, *materia prima*, то на протяжении всего средневековья в арабском мире, а начиная с 13 в. и на европейском Западе разрабатывается аристотелевское учение.

Лит.: *Rivaud A.* Le problème du «devenir» et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusque à Théophraste. P., 1906; *Baeumker Cl.* Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung. Münst., 1890; *McMullin E.* (ed.). The Concept of Matter in Greek and Medieval Philosophy. Indiana, 1963; *Happ H.* Hyle: Studien zum aristotelischen Materie-Begriff. B., 1971; *Hager F.-P.* Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, – Studien zum Neuplatonismus. Darmst., 1982, S. 167; *Cohen S.* Aristotle's Doctrine of Material Substrate, – *PhR* 93, 1984, p. 171–194; *Sorabji R.* Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel. L., 1988; *O'Brien D.* Plotinus and the Origin of Matter. Nap., 1991; *De Haas Frans A. J.* John Philoponus' New Definition of Prime Matter. Leiden, 1997; *Opsomer J.* Proclus vs Plotinus on Matter (*De mal. subst.* 30–7), – *Phronesis* XLVI, 2, 2001, p. 154–188; *Шичалин Ю. А.* «Третий вид» у Платона и материя-зеркало у Плотина, – *ВДИ*, 1978, 1, с. 148–161; *Бородай Т. Ю.* Понятие материи в «Тимее» Платона и способы его выражения, – Актуальные проблемы классической филологии. Вып. 1. М., 1982, с. 53–64; *Она же.* Идея материи и античный дуализм, – Три подхода к изучению культуры. Под ред. В. В. Иванова. М., 1997, с. 75–92.

МЕГАРСКАЯ ШКОЛА, мегарики (*οἱ Μεγαρικοί*) (4 – нач. 3 в. до н. э.), одна из *сократических школ*; основана *Евклидом из Мегары*. Принято выделять три этапа существования Мегарской школы, на основании свидетельства Диогена Лаэртия о том, что ближайших сторонников Евклида называли «мегариками», потом – «эристиками» (от греч. *ἐρίζω*, «спорить»), а позднее – «диалектиками», потому что эти философы представляли свои логические аргументы в форме вопросов и ответов (D. L. II 106). К «мегарикам» относят Евклида и *Стильпона*, современника Диодора Крона, к «эристикам» – *Евбулида*, ученика Евклида и оппонента Аристотеля, и *Алексина*, к «диалектикам» – Клиномаха из Фурий, *Диодора Крона* и *Филона Диалектика*. В современной литературе после работы Седли (*Sedley 1977*) «диалектическую» и «мегарскую» школы иногда рассматривают отдельно, понимая их как различные «школы» (*αἵρεσις*), но одно «преемство» (*διαδοχή* – термин эллинистической доксографии). Против этого различия аргументирует Döring 1989.

Основное внимание в раннем учении Мегарской школы (*Евклид Мегарский*) было сосредоточено на этике (влияние учения Сократа о едином благе) и метафизике (влияние учения элеатов о едином бытии); позднее – на логике («эристики» и «диалектики»), что также можно возвести к тем же источникам – сократовскому методу вопросов-и-ответов и апориям *Зенона Элейского*. Евклид развивал учение о едином благе, указывая, что для него существует много имен, а противоположного ему не существует; *Стильпон* отрицал общие понятия и возможность приписать любому субъекту отличный от него предикат (по общей формуле «А есть В»), и разрешал только тавтологичные высказывания («А есть А»).

Основателем «диалектической школы» считается ученик Евклида Клиномах из Фурий, «первым написавший о пропозициях (*ἀξιώματα*) и предикатах (*κατηγορήματα*)» (D. L. II 112). Школа была известна разработкой 1) логических парадоксов, в т. ч. софистических уловок (Евбулид); 2) модальной логики (Диодор Крон и Филон); 3) теории правильной импликации (Диодор и Филон). Наиболее известно т. н. рассуждение «Повелитель» Диодора Крона, согласно которому возможное определялось как то, что истинно или в настоящем, или в будущем.

Учеником Диодора был Филон-Диалектик, автор сочинений «О значении» и «О видах аргументации». В трактовке возможности Филон отошел от Диодора: по Филону, возможным является все, к чему вещь способна, даже если для осуществления данной возможности существуют неустранимые препятствия, например: толща воды мешает увидеть раковины на дне моря, тем не менее это возможно. В трактовке истинности логической импликации Диодор и Филон также расходились: по Диодору, импликация истинна, только если из истины никогда не следует ложь (импликация как модальная (необходимая) условная связь); по Филону, импликация истинна, только если сейчас из истины не следует ложь (импликация как материальная условная связь), т. е. условные высказывания в зависимости от обстоятельств времени могут менять свою истинность; напр., высказывание «Если сейчас день, то я разговариваю» по Филону истинно, если сейчас действительно день и я говорю, а по Диодору – ложно, потому что, как только я перестану говорить, из истины «сейчас день» последует ложь «я разговариваю» (см. *Sext. Adv. math. VIII 113–117*).

Важны две линии влияния мегарских идей: 1) Мегарики и Аристотель: в «Метафизике» Аристотель критикует анонимных «мегариков» за неверное учение о возможности (Met. IX 3), – если принять, что мегарики разделяли статичный монизм элеатов, они должны были отрицать различие между возможным и действительным; 2) Мегарики и стоики: неоспоримо влияние Мегарской школы на формирование стоической пропозициональной логики (стоик Зенон учился у Диодора Крона вместе с Филоном Диалектиком (SVF I 4–5)). Стоики (прежде всего Хрисипп) и «диалектики» были создателями новой, неаристотелевской логики, в которой за базовые единицы были приняты не предикаты, а пропозиции (целые высказывания). Стоики также явились преемниками «диалектиков» в учении об обозначаемом (см. *Ebert* 1991).

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR I, 1990², p. 375–484; *Döring K.* Die Megariker: Kommentierte Sammlung der Testimonien. Amst., 1972; *Muller R.* Les Mégariques. Fragments et témoignages. P., 1985.

Лит.: *Cambiano G.* Il problema dell'esistenza di una scuola Megarica, – Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica. A cura di G. Giannantoni. Urbino, 1977, p. 25–53; *Sedley D.* Diodorus Cronus and Hellenistic Philosophy, – *PCPS*, n.s. 23, 1977, p. 74–120; *Wheeler S. C.* Megarian Paradoxes as Eleatic Arguments, – *APhQ* 20, 1983, p. 287–295; *Montoneri L.* I Megarici. Studio storico-critico e traduzione delle testimonianze antiche. Catania, 1984; *Muller R.* Introduction à la pensée des Mégariques. P.; Brux., 1988; *Döring K.* Gab es eine dialektische Schule? – *Phronesis* 34, 1989, p. 293–310; *Ebert T.* Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus. Gött., 1991; *Barnes J.* Meaning, saying and thinking, – *Dialektiker und Stoiker. Zur Logik der Stoa und ihrer Vorläufer.* Hrsg. v. K. Döring, Th. Ebert. Stutt., 1993, S. 47–61; *Giannantoni G.* Die Philosophenschule der Megariker und Aristoteles, – *Ibid.*, S. 155–165.

М. А. СОЛОПОВА

МЕЛИСС (*Μέλισος*) из Самоса (5 в. до н. э.), др.-греч. философ, завершитель и систематизатор традиций *Элейской школы*. Архаическая темнота стихов *Парменида* побудила М. дать ясное прозаическое изложение элейского учения с развернутой аргументацией. Философский трактат М. «О природе, или О сущем» известен в основном по конспектам Симпликия и псевдоаристотелевскому сочинению «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии». Из исходного постулата «нечто есть» М. дедуцирует все атрибуты сущего: оноечно (в силу закона *e nihilo nihil*, фр. 1), бесконечно (фр. 2–4), одно (т. к. два бесконечных граничили бы между собой, фр. 6), однородно (т. к. неоднородность имплицитно множественность, фр. А 5), неподвержено изменениям (росту и убыли; трансформации) и аффектам (боли, печали, фр. 7), неподвижно (т. к. необходимая предпосылка движения – существование пустоты, но пустота – «ничто», фр. 7). Полученный таким образом априорный критерий реальности опровергает данные чувственного опыта: если бы феномены докисического мира были реальны, то каждый из них (например, «земля, вода, воздух, огонь, железо») должен был бы обладать атрибутами «того, что есть» (фр. 8), а это невозможно. Аргумент о бестелесности единого сущего (тело обладает «толщиной», толщина имплицитно наличие частей, части – множественность, фр. 9, ср. антиномию множества у Зенона, DK29 В 1) основан на предположении, что бесконечная протяженность и «полнота» исключает «бестелесность». Указание на отсутствие «боли» и «печали» в бытии свидетельствует об этико-психологическом измерении

сущего, очевидно, служившего парадигмой внутреннего спокойствия и душевной неуязвимости мудреца. Отступлений от Парменида у М. немного (бесконечность бытия, отказ от «вечного настоящего»), но его аргументация достаточно оригинальна. Отношение М. к Эмпедоклу и Анаксагору проблематично, влияние на генезис атомистики вероятно.

Фрагм.: DK I, 258–276; *Reale G.* (ed.). *Melisso Samius. Testimonianze e frammenti.* Fir., 1970. См. лит. к ст. *Элейская школа.*

А. В. ЛЕБЕДЕВ

МЕНЕДЕМ ИЗ ЛАМПСАКА (*Μενέδημος ὁ Λαμψακηνός*) (3 в. до н. э.), философ-киник, последователь сначала эпикурейца *Колота*, затем киников Эхеклеса и Феомброга, последователя *Метрокла из Маронеи*. Описание экстравагантных манер М. у Диогена Лаэртия (VI 102) сближает его с Мениппом. Известно о серии полемических текстов, направленных друг против друга М. и эпикурейцем *Колотом из Лампсака* по поводу ценности поэзии, бедности, самодостаточности (*автаркии*) – диспут частично сохранился на папирусах из Геркуланума (отрывки сочинений Колота против Платонова «Лисида» и «Евтидема»: PHerq 208; PHerq 1032). Хотя кроме этого о М. ничего не известно, он представляет известный интерес как пример того, что киники иногда вступали в более или менее формальные дебаты с философами других школ.

Ист.: GIANNANTONI, SSR, II, 1990, p. 587–589; IV, 581–583.

Лит.: *Crönert W.* Kolotes und Menedemos, 1906, S. 1–12; 162–172; *Giannantoni G.* I Socratici minori nei papiri ercolanesi, – Atti XVII Congr. Intern. Papirologia. T. II. Nap., 1984, p. 522–532; *Gigante M.* Cinismo e epicureismo, – Goulet-Caze M.-O., Goulet R. (edd). *Le cynisme ancien et ses prolongements.* P., 1993, p. 198–203; *Alesse F.* La polemica di Colote contro «socratico» Menedemo, – *CronErc* 33, 2003, p. 101–106.

М. А. СОЛОПОВА

МЕНЕДЕМ ИЗ ЭРЕТРИИ (*Μενέδημος ὁ Ἐρετριεύς*) (ок. 345–261 до н. э.), греческий философ-сократик, основатель Эретрийской школы (см. *Элидо-Эретрийская школа*). Был известен как политический деятель: будущи главой города (*πρόβουλος*), ездил послом к Птолемею I и Лисимаху, у Деметрия Полиоркета добился для Эретрии уменьшения ежегодной подати. Учился философии у мегарика Стильпона, представителей Элидской школы Мосха и Анхипила, в Афинах слушал академика Полемона и перипатетика Теофраста. Ок. 310–307 возглавил свою школу (о которой, по замечанию Диогена Лаэртия, «он заботился мало»), во многом близкую к Мегарской. Стильпон был для М. образцом для подражания, его влияние можно усмотреть в пристрастии М. к обсуждению проблем предикации, отрицания и условных высказываний.

Согласно *Антигону из Кариста*, на которого ссылается Диоген Лаэртий (основной источник сведений о М., см. D. L. II 126–144), сочинений не писал, прославился в основном своими острыми замечаниями и близким к киническому мировосприятием, а также дружбой с Асклепиадом из Флиунта. Менедем и Асклепиад – единственные известные по имени представители «Эретрийской школы».

Стремясь вслед за мегарскими мыслителями избежать превращения одного во множество, «эретрийцы», по свидетельству Симпликия, избегали

приписывать субъекту предикат (*μηδὲν κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι*), и использовали тавтологичные суждения без применения глагола-связки *ἔστι*, напр.: человек – человек, белое – белое (In Phys. 91, 29–31; 93, 32–33).

Из идей М. можно также отметить обращение сократовской формулы «добродетель есть знание» в «только знание есть благо, хотя и называется многими именами». Среди анекдотов, которыми заполнена глава о М. у Диогена, сохранились образцы его обсуждений с *Алексином* софизмов вроде: «польза и благо – разные вещи?» – «да» – «значит, польза не есть благо», и т. п., а также критические выпады против стоика *Персея*.

Лит.: GIANNANTONI, SSR I, 1983, p. 163–178; *Kyrkos B. A. 'Ο Μενέδημος καὶ ἡ Ἐρετρικὴ Σχολή* (*Ἀνασίστασις καὶ Μαρτυρίες*). Ath., 1980; *Gluckler J. Menedemus the Philosopher* (rez. on Kyrkos), – *ClassRev* 37, 2, 1987, p. 219–222; *Knoepfler D. La vie de Ménédème d'Érétrie de Diogène Laërce*. Basel, 1991.

М. А. СОЛОПОВА

«МЕНОН» (*Μένων ἢ περὶ ἀρετῆς*, подзаголовок: «О добродетели»), диалог *Платона*, относящийся к раннему периоду творчества. Назван по имени собеседника Сократа Менона, юного фессалийского аристократа, который приехал в Афины и остановился в доме демократического политика Аниита (обвинителя исторического Сократа). Менон задает Сократу вопрос, вызывавший в 5 в. до н. э. оживленные обсуждения софистов: можно ли научить добродетели? (*αρετε* означает «добродетель» и «доблесть» одновременно, а потому является понятием нравственно-социальным). Последующая беседа представляет собой наведение Сократом собеседника на правильный ответ и делится на три части: I (70a–80d): объяснение единства добродетели; II (80e–86b): объяснение познания как припоминания; III (86c–100c): наведение Менона на мысль о том, что политическая доблесть, к которой он стремится, не добродетель, а только ее тень.

Аргументация I части. Сократ устанавливает эпистемологический приоритет сущности над ее качествами и состояниями: вначале необходимо познать «что», а затем уже «как», «когда», «какой» и т. д. Прежде чем познать, можно ли научить добродетели, необходимо знать, что она такое сама по себе (71b; 87b; 100b). Несмотря на множество разных проявлений добродетели, «есть у них одна определенная *идея* (*εἶδος*), она-то и делает их добродетелями» (72c). Эта идея (эйдос) вещи и есть ее сущность, и она является первым объектом познания. Менон пытается определить сущность «добродетели вообще», терпит в этом неудачу и впадает в полное недоумение – «апорию» (80a). Таким образом, Менон освобожден Сократом от ложных мнений и готов к поиску истины (ср. 84a–c), однако он не понимает, как можно искать нечто совершенно неизвестное (80de).

Аргументация II части. Сократ объясняет Менону, что суть всякого познания заключается в «припоминании» (*anamnesis*) истины: душа человека, размышляя о предмете, должна вспомнить то, что она знала о нем до вхождения в земное тело, но забыла, воплотившись. «Припоминание» истины – процесс рационального мышления, что показано Сократом на примере геометрической задачи, решить которую он заставляет мальчика-раба, никогда не учившегося геометрии. «Только спрашивая», Сократ приводит его к ответу на вопрос о длине стороны квадрата, площадь которого вдвое больше данного квадрата.

Аргументация III части. Менон вновь просит Сократа объяснить, возможно ли приобрести добродетель, или она бывает от природы. Сократ показывает, что: 1) добродетель нерасторжимо связана с умом и знанием, а поэтому ей можно обучиться (под обучением имеется в виду припоминание – 87c) (86c–89c); 2) тому, что считает добродетелью Менон, обучиться нельзя, а значит – но этот вывод предоставляется сделать Менону и читателю самостоятельно – предмет его восхищения не является добродетелью (89c–96d). Сократ демонстрирует, что знатоками и учителями добродетели не могут считаться ни софисты (91b–92c), ни герои афинской демократии (92e–94e), ни знаменитые дидактические поэты (95be).

В заключение Меноном ставится вопрос, существуют ли вообще добродетельные люди, и если да, то как они такими становятся (96d), ведь общество многих людей признает добродетельными и доблестными гражданами. Ответ Сократа состоит в том, что правильный и общественно-полезный поступок можно совершить не только благодаря «знанию» добродетели, но и благодаря «правильному мнению». Разница в том, что правильное мнение неустойчиво и непостоянно, оно еще не делает человека добродетельным. Правильное мнение становится незыблемым знанием тогда, когда «связывается... осознанием причины», а этот путь предполагает сложную самостоятельную работу припоминания (98a). Осознавая сущность добродетели, человек приобретает знание о ней, которое, будучи устойчивым, заставляет его всегда, а не эпизодически, поступать добродетельно. Т. обр., ответ, на который Сократ наводит Менона, заключается в том, что процесс познания сущности добродетели и процесс ее приобретения совпадают.

Рус. пер.: И. Сидоровского (1780), В. Н. Карпова (1863), С. А. Ошерова (1968)

Текст и комментарий: *Plato. Meno. Ed. and commentary by R. S. Bluck. Camb., 1961; Meno. Ed. with transl. and notes by R. W. Sharples. Warminster, 1985; Menon. Hrsg., übers. u. nach d. Inhalt erklärt v. R. Merkelbach. Fr./M., 1988; Sesonke A., Fleming N. Plato's Meno: Text and Criticism, 1967; Менон, диалог Платона. Греч. текст с прим. Н. Е. Скворцова. М., 1867; Платон. Менон. Пер. С. А. Ошерова, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990, с. 575–612.*

Лит.: *Klein J. A Commentary on Plato's Meno. Chapel Hill, 1965; Verdenius M. J. Notes on Plato's Meno, – Mnemosyne 1957, 289–299; Eckstein J. The Platonic Method. An Interpretation of the dramatic-philosophic Aspects of the Meno. N. Y., 1968; Les paradoxes de la connaissance. Essais sur le «Ménon» de Platon. Éd. par M. Canto-Sperber. P., 1991; Gardeya P. Menon: Interpretation und Bibliographie. Würzb., 2000.*

Е. Д. МАТУСОВА

«МЕТАФИЗИКА» (греч. *Τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, лат. *Metaphysica*), под таким названием («То, что идет после физики» в широком смысле – как всего комплекса естественнонаучных сочинений Аристотеля) *Андроник Родосский* объединил в I в. до н. э. различные лекции и заметки Аристотеля по «первой философии», лишенные единого плана, содержащие повторения и отражающие разные фазы эволюции его взглядов. Дошедшая до нас редакция состоит из 14 книг, которые принято обозначать заглавными буквами греческого алфавита (кроме 2-й кн., которая обозначается строчной альфой).

Мет. А (I): что такое философия? Познание высших «принципов» (см. *Архе*), или «причин», бытия. Таких причин четыре: сущность («усия», здесь синоним «формы» – морфе, эйдос), или чтойность (*τὸ τί ἦν εἶναι*), материя

(материал, *ύλη*), или подлежащее (субстрат, *υποκειμενον*), источник движения («кинесис» в широком смысле, включая генесис, инаковение, рост, перемещение) и «то, ради чего», благо или цель (телос – «конец» процесса становления). Обзор учений предшественников «о началах» показывает, что никто из них не вышел за рамки «четырех причин», все они «смутно» предвосхищали одно или несколько из тех же самых «начал» (Аристотель говорит также о «детском лепете» досократиков – 993a15), что служит аргументом в пользу учения Аристотеля. *α* (II): трудности поисков истины; бесконечные каузальные ряды всех четырех видов невозможны – они должны быть конечны как в восхождении «вверх» (заканчиваясь первопричинами), так и в нисхождении «вниз»; математическая точность не применима к изучению природы и материальных объектов. Согласно схолиям Парижского кодекса E, 2-я кн. принадлежит племяннику Евдема Пасиклу Родосскому (возможно, его конспект лекций Аристотеля). *Β* (III): постановка 14 ключевых проблем («апорий») первой философии. Не лекция, а программа исследования «для себя». *Γ* (IV): решение некоторых апорий кн. Β; первая философия – «наука (эпистеме), которая рассматривает сущее как таковое и его атрибуты»; закон противоречия и исключенного третьего как опровержения софистического релятивизма. *Δ* (V) – словарь философских понятий: архе, причина, элемент, природа (фюсис), необходимое и т. д. (в каталоге Диогена Лаэртia V 1, 23 фигурирует как самостоятельное сочинение). *Ε* (VI): отграничение объекта первой философии от объекта других наук. Деление теоретической философии на «математическую, физическую и теологическую» (1026a19 – единственное место, где первая философия названа «теологической»; обычно у Аристотеля «теология» – синоним мифологии). Ценностный примат теоретических наук над практическими и «пойетическими» (творческими), первой философии – над всеми теоретическими. *Ζ–Η* (VII–VIII): учение о сущности. *Θ* (IX): учение об акте и потенции. *Ι* (X): единое и многое, противоположность. Решение 11-й апории кн. Β: являются ли сущее и единое самобытными сущностями или имманентны некоторому субстрату? *Κ* (XI): компиляция пассажей из кн. *Β*, *Γ*, *Ε*, гл. 9–12 – из 3 и 5-й кн. «Физики». По И. Дюрингу – составленный в Ликее после смерти Аристотеля компендий или учебник первой философии. *Λ* (XII): самостоятельный трактат о сущности-усии. Три вида сущности (реальности): чувственно-преходящая (подлунный мир), чувственно-непреходящая (надлунный мир); вечная и неподвижная. Учение об уме (*νυσε*) – перводвигателе и адаптация теории сфер Евдокса–Каллиппа (гл. 7–8). *Μ–Ν* (XIII–XIV): критика платоновского учения об идеях и различных академических учений о принципах, особенно – платоновской концепции одного и «большого-и-малого» как высших принципах бытия и терии идей-чисел.

Об относительной хронологии отдельных книг «М.» существует множество точек зрения. О влиятельной в свое время концепции «Преметафизики» В. Йегера см., напр., введение к изданию Росса и послесловие Кубицкого к его переводу 1934. В фундаментальном труде Дюринга (1966) обоснована следующая датировка: самая ранняя книга – *Λ*; к 1-му афинскому периоду и эпохе полемики в Академии по вопросу об идеях (до 347 до н. э.) принадлежат книги *Μ9* (начиная с 1086a21) – *Ν*, *Α*, *Ι*, *Μ* 1–9, Β; ко 2-му афинскому периоду – *Γ*, *Ε*, комплекс *Ζ–Η–Θ*.

Рус. пер.: А. В. Кубицкого (1934, ред. 1976).

Издания текста: *Aristotelis Metaphysica*. Rec. W. D. Ross. Vol. 1–2. Oxf., 1924 (1953); *Aristotelis Metaphysica*. Rec. W. Jaeger. Oxf., 1960 (ОСТ); *Aristotle's Metaphysics*. A revised Text with Introd. and Comm. by W. D. Ross. Vol. 1–2. Oxf., 1961; H. Bonitz, Bd. 1–2, 1848–1849; *Аристотель*. Метафизика. Пер. А. Кубицкого. М., 1934.

Лит.: *Jaeger W.* Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. В., 1912; *Reale G.* Il concetto di filosofia prima e l'unita della metafisica di Aristotele. Mil., 1965; *Grayeff F.* Aristotle and his school. An inquiry into the history of the Peripatos with a commentary on *Metaphysics Z, H, A and Θ. L.*, 1974; *Annas J.* Aristotle's *Metaphysics M* and *N* (transl. with introd. essay and philosophical commentary. Oxf., 1976 (repr. 1987); *Owens J.* The doctrine of being in the Aristotelian «*Metaphysics*». Tornt., 1978; *Études sur la «Metaphysique» d'Aristote*. Ed. P. Aubenque. P., 1979; *Loux M. J.* Primary Ousia: An Essay on Aristotle's *Metaphysics Z* and *H*. Ithaca, 1991; *Il libro B della Metafisica di Aristotele*. Atti del Colloquio (Roma 30 nov.–1 dic. 2000). A cura di V. Celluprica. 2003.

Библ.: *Aristotle's Metaphysics: annotated bibliography of the twentieth-century literature*. Ed. by R. Radice, R. Davies, pref. by G. Reale. Leiden; N. Y.; Köln, 1997. См. также лит. к ст. *Аристотель*.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

МЕТЕМПСИХОЗА (греч. *μετεμψύχωσις*, от *μετα-*, пере- и *ἐμψύχωσις*, одушевление, оживление, собств. – переодушевление), один из поздних греческих терминов для обозначения переселения души. Впервые встречается у Диодора Сицилийского (1 в. до н. э.; 10, 6); затем у Галена (т. 4, 763 Kühn), у Александра Афродисийского (De an. 27, 18); особенно характерен для неоплатонической традиции: Порфирий (De abst. 4, 16), Гермий у Стобея (I 49, 69) и др.; конкурировал с терминами «метенсоматоза» (лат. калька *reincarnatio* – «реинкарнация», «перевоплощение» – начиная с Ипполита Римского (Ref. I, 3, 2) и Плотина (II 9, 6; IV 3, 9)), у неоплатоников также *палингенесия*. В ранних греческих свидетельствах о метемпсихозе обычно говорится об «облачении» (одевании) души в тело (Аристотель. «О душе», 407b20; Геродот II 123).

Религиозно-мифологическое учение о переселении душ умерших в тела других людей (новорожденного ребенка), животных, растений и минералов или – в порядке повышения – демонов, божеств – засвидетельствовано для многих независимых фольклорных традиций Старого и Нового Света (см. богатый этнографический материал у Э. Тэйлора в кн.: «Первобытная культура». М., 1939, с. 301 сл., Дж. Дж. Фрейзер – «Золотая ветвь», т. 8, гл. 16; т. 13, гл. 59). При этом следует различать учения, согласно которым метемпсихоза происходит в «первое попавшееся» тело, и этизированные религиозно-философские варианты, в которых восхождение и нисхождение души по иерархической лестнице живых существ определено нравственными достоинствами личности умершего, т. е. осмысливается как посмертное воздаяние. Классическая страна разработанной религиозно-философской метемпсихозы – Индия.

В Древней Греции учения о метемпсихозе получили определенное распространение с 6 в. до н. э. благодаря *орфизму* и *пифагореизму* (см. Пиндар, 2-я Олимпийская ода, ст. 56 сл.; Эмпедокл. «Очищения»; Геродот II 123). Свообразную форму (с элиминацией зооморфизма) метемпсихоза принимает в учении *Гераклита* о роковом восхождении и нисхождении душ, вовлеченных в круговорот космических элементов. Платон воспринял учение о М. (скорее, как философский миф) из пифагорейской традиции, сохранив идею нравственного воздаяния (см. «видение Эра» в 10-й кн. «Государства»

614b–621d), но особенно подчеркивая эпистемологический момент – пренатальное знание идей (см. *Анамнесис*). Практическим следствием учения о метемпсихозе было вегетарианство и воздержание от кровопролития, в культовой сфере – отказ от кровавых жертвоприношений.

Лит.: *Hopf C.* Antike Seelenwanderungsvorstellungen. Lpz., 1934 (Diss.); *Stettner W.* Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern. Stuttg., 1934; *Long H. S.* Study of the doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato. Princ., 1948; *Burkert W.* Lore and science in ancient Pythagoreanism. Camb. (Mass.), 1972, p. 120 sq.; *Culianu J. P.* Psychanodia I. Leiden, 1983.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

МЕТРИОПАТИЯ (*μετριοπάθεια*, от *μετριοπαθής* – умеряющий свои страсти: *μέτριος* – умеренный, *πάθος* – страсть, аффект), термин *Перипатетической школы*, возникший в полемике со *стоицизмом*: стоическому идеалу полного искоренения аффектов и абсолютного бесстрастия мудреца перипатетики противопоставили учение Аристотеля о золотой «середине» и «умеренности» как формуле счастья; стоическая *апатия* («бесстрастие») была при этом полемически трансформирована в метриопатию («умеренно-страстие»). Учение о метриопатии разделялось также представителями платоновской Академии (начиная с Крантора), среднего платонизма (Плутарх из Херонеи) и некоторыми скептиками. У *Порфирия* (Sent., 32) метриопатия и апатия выступают одновременно: первая – как принцип «гражданских» («политических») добродетелей, вторая – как принцип «теоретических» («созерцательных») добродетелей; цель первой – «жизнь в качестве естественного человека», второй – «уподобление богу».

Лит. *Dillon J. M.* Metriopatheia and Apatheia. Some reflections on a controversy in later Greek ethics, – Essays in Ancient Greek philosophy. Ed. by J. P. Anton, A. Preus. Vol. 2. Albany. N. Y., 1983, p. 508–517.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

МЕТРОДОР ИЗ ЛАМПСАКА (*Μητρόδορος ὁ Λαμψακηνός*) (2-я пол. 5 в. до н. э.), ученик *Анаксагора*, о котором известно, что вслед за учителем он занимался толкованием поэм Гомера. Упоминание об авторитете М.-экзегета имеется у Платона (Plat. Ion 530c). В сочинении «О Гомере» М. развивал представление о великих поэмах как нравственной аллегории (D. L. II 11) и наряду с этим первым попытался истолковать Гомера как аллегорическое натурфилософское учение, весьма необычно понимая героев «Илиады» как части физического космоса, а персонажей-богов – как внутренние органы человеческого тела (Tatian. 21; Philod. Poem. PНerc. 1676 fr. 2, 20; PНerc. 1081b fr. 12, 1). Упоминание у Порфирия позволяет предположить, что М. в своем сочинении также обсуждал семантику отдельных слов (ср. Porph. Qu. ad Iliad. I, 147, 18 Schrader).

Фрагм.: DK II, 49–50; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 539.

Лит.: *Richardson N. J.* Homeric professors in the age of the Sophists, – *PCPhS* 21, 1975, p. 65–81; *Lamberton R., Keaney J. J.* (edd.). Homer's Ancient Readers. Princ., 1992; *Hammerstaedt J.* Die Homerallégorie des alteren Metrodor von Lampsakos, – *ZPE* 121, 1998, p. 28–32; *Gonzalez P. P. F.* Métrodore de Lampsaque, – *DPhA* IV, 2005, p. 508–514.

М. А. СОЛОПОВА

МЕТРОДОР ИЗ ЛАМПСАКА (*Μητρόδωρος ὁ Λαμφακηνός*) (330–277 до н. э.), последователь *Эпикура*, его любимый ученик и ближайший друг, назвал в честь Эпикура своего сына. М. умер на семь лет раньше своего учителя, и Эпикур посвятил ему сочинение «Метродор» в 5-ти 28-ю кн., а книгу сочинения «О природе» написал в форме обращения к М. В 1-й кн. «Метродора» Эпикур писал о том, что М. был несгибаем перед всякими тревогами и самой смертью (D. L. X 23). В своем завещании Эпикур указал, чтобы его наследники и новый схолярх *Гермарх* позаботились о сыне и дочери М., а также напоминал, чтобы 20 числа каждого месяца эпикурейцы отмечали его память. В гномологиях часто одни и те же изречения приписывались и Эпикуру, и М., а сам Эпикур считал, что М. «из тех, кто охотно идет по пятам» (Sen. Ep. 52, 3).

М. был плодовитым автором. Согласно списку его сочинений, представленному у Диогена Лаэртия (D. L. X 25; список не полон), он был автором: «Против врачей», «О чувствах», «Против Тимократа» (брат М., предавший Эпикура и написавший клеветническое сочинение о нем), «Об Эпикуровой помощи», «Против диалектиков», «Против софистов» в 9 кн., «О дороге к мудрости», «О перемене», «О богатстве», «Против Демокрита», «О знатности». Кроме того, известно также о его полемических сочинениях «Против платонова “Торгия”» в 2 кн., «Против платонова “Евтифрона”», «Против тех, что одобряет риториков, исходя из натурфилософии», «О богах», «О поэтах», «О поэзии», и др.

В трактате «О поэтах» критиковал Гомера и утверждал, что совершенно не важно знать, на чьей стороне был Гектор, на греческой или троянской, и не важно знать, как расположены стихи в поэме (Plut. Non posse suav. 2; 12). Отрицал значение традиционной образованности, поэзии и риторики; считал, что научное познание самостоятельной ценности не имеет; полемизировал с Демокритом по поводу природы человека; критиковал *Навсифана*; выступал против участия в политической жизни. В трактате «Об изменении» (Philod. De piet., fr. 123 Gomperz; Körte, fr. 12); ср.: D. L. X 139) имелись суждения, проливающие свет на содержание эпикурейских представлений о богах, существующих «в виде чисел» (*κατ' ἀριθμῶν*).

Фрагм.: Körte A. Metrodori Epicurei Fragmenta. Lpz., 1890; Epicurea. Ed. H. Usener. Lipsiae, 1887 (Stuttg., 1966); *Epicuro. Opere*. Ed. G. Arrigetti. Tor., 1960 (1973).

Лит.: *Sudhaus S.* Eine erhaltene Abhandlung des Metrodor, – *Hermes* 41, 1906, S. 48–58; *Philipson R.* Papyrus Herculaneensis 831, – *AJP* 64, 1943, p. 148–162; *Laurenti R.* Filodemo e il pensiero economico degli epicurei. Mil., 1973; *Keenan J.* A Papyrus Letter about Epicurean Philosophy Books, – *Getty Museum* 5, 1977, p. 91–94; *Spinelli E.* Metrodoro contro i dialettici, – *CronErc* 16, 1986, p. 29–43; *Tepedino Guerra A.* Metrodoro contro i dialettici, – *Ibid.* 22, 1992, p. 119–122; *Idem.* Il pensiero di Metrodoro di Lampsaco, – *Franchi dell'Orto L.* (ed.). Ercolano 1738–1988: 250 anni di ricerca archeologica. R., 1993, p. 313–320; *Боричевский И. И.* Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. Ч. 1. М.; Л., 1925.

М. М. ШАХНОВИЧ

МЕТРОДОР СТРАТОНИКЕЙСКИЙ (*Μητρόδωρος ὁ Στρατονικεύς*) (кон. 2 в. до н. э.), философ-академик, один из ближайших приверженцев *Карнеада* (IАНerc. 26; Cic. Or. 1, 45). Согласно Диогену Лаэртию (D. L. X 9), до встречи с Карнеадом был эпикурейцем. Наибольшую известность имела его интерпретация взгляда Карнеада на мудреца, который может «ниче-

го не воспринимать чувствами, но все же иметь мнения» (Cic. Acad. II 78). По мнению Клитомаха, Карнеад высказывал это положение в учебных целях («диалектически»), сам его не поддерживая (т. е., по Клитомаху, Карнеад осуществлял эпохе в абсолютном смысле и на самом деле воздерживаемся от каких бы то ни было суждений), М., напротив, считал, что это собственная позиция Карнеада (т. е. последний осуществлял эпохе в нестрогом смысле и от суждений не воздерживался). Цицерон в этом вопросе был сторонником Клитомаха, с ним солидарны и современные исследователи, мнение же М. нашло поддержку со стороны *Филона из Ларисы*.

Лит.: *Striker G.* Sceptical strategies, – Schofield M., Burnyeat M., Barnes J. (edd.). *Doubt and Dogmatism.* Oxf., 1980, p. 54–83; *Sedley D.* The Motivation of Greek Scepticism, – Burnyeat M. (ed.). *The Skeptical Tradition.* Berk., 1983, p. 9–29; *Görler M.* Metrodoros aus Stratonikeia, – GGPh, Antike 4, 1994, S. 905–906; *Brittain Ch.* Philo of Larissa: the last of the Academic sceptics. Oxf., 2001; *Glucker J.* The Philonian/Metrodorians: problems of method in ancient philosophy, – *Elenchos* 25, 2004, p. 99–153 (особ. 118–133).

М. А. СОЛОПОВА

МЕТРОДОР ХИОССКИЙ (*Μητρόδωρος ὁ Χίος*) (нач. 4 в до н. э.), др.-греч. философ, ученик Несса Хиосского и Метродора Абдерского, последователей Демокрита. Автор сочинения «О природе», которое он начинает со скептического утверждения «никто из нас ничего не знает, мы даже того не знаем, знаем мы или не знаем, ни того, существует ли вообще что-либо» (DK70 B 1 = Eus. Pr. Ev. XIV 19, 9). Однако скептицизм вступления (оказавший, по мнению Евсевия, влияние на самого *Пиррона*, *Ibid.*) не помешал М. излагать далее догматическое учение в духе атомизма Демокрита: бесконечная Вселенная состоит из атомов и пустоты, в ней бесконечное число космосов. В отличие от Демокрита, М. считал Вселенную вечной, аргументируя тем, что допущение возникновения Вселенной предполагает допущение возникновения из не-сущего (что невозможно согласно закону сохранения бытия); бесконечность – следствие вечности: у Вселенной нет начала, откуда бы она начиналась, ни границы, ни конца (Pr. Ev. I 8, 11). Второй сохранившийся фрагмент гласит: «О чем ни подумаешь, все существует» (XIV 19, 9.4–5). У Евсевия имеется также отдельная глава «Против последователей Метродора и Протагора, по учению которых следует верить одним только чувствам» (XIV 20, 1–14), в которой он, в частности, представляет М. одним из адресатов критики Платона в «Тезтете» за гносеологический релятивизм. Доксографы сообщают также о взглядах М. на различные метеорологические явления.

М. – одно из звеньев цепи «атомистического преемства», связывающей Демокрита с Эпикуром через Диогена из Смирны: учеником М. был Диоген из Смирны, его ученик – *Анаксарх* (один из наставников *Пиррона*), учеником последнего называют *Навсифана*, учителя Эпикура (см. Clem. Strom. I 14, 64). Это преемство может служить пояснением как истории знакомства Эпикура с атомизмом Демокрита, так и традиционной эпикурейской критики Демокрита за скептицизм.

Фрагм.: DK II, 231–234; *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку, 1946.

Лит.: *Lebedev A.* Φύσις ταλαντεύουσα. Neglected fragments of Democritus and Metrodorus of Chios, II, – Proceedings of the First international Congress on Democritus, Xanthi, 6–9 Oct. Xanthi, 1984, p. 13–18; *Brunschwig J.* Le fragment DK70 B1 de Metrodore

de Chio, – Algra K., Van Der Horst P. W. (edd.). *Polyhistor: Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, presented to J. Mansfeld. Leiden, 1996, p. 21–38.

М. А. СОЛОПОВА

МЕТРОКЛ (*Μητροκλής*) из **Маронеи** во Фракии (2-я пол. 4 в. н. э.), др.-греч. философ-кинник, последователь *Кратета из Фив*, брат *Гиппархии*, жены Кратета. Основные источники о жизни М. – 6-я книга Диогена Лаэртия (D. L. VI 94–95) и диатриба Телета «О бедности и богатстве». Приехав в Афины, М. пробовал изучать философию в наиболее известных философских школах: по сообщению Диогена Лаэртия, в Ликее слушал перипатетика *Теофраста* (очевидно, после 323, когда тот принял руководство школой), также учился у академика *Ксенократа* (согласно Телету, SSR cap. V H, fr. 44). Телет приводит воспоминания М. об учебе и больших издержках, связанных с публичным и роскошным образом жизни (вероятно, М. был из обеспеченной семьи, о чем говорит сам выбор места обучения, а также то, что у него были слуги, а из дома ему присылали большое содержание). Изучение философии в аудиториях Ликее прервалось досадным недоразумением, после которого М., по-видимому, столь же стеснительный, сколь и гордый, решил уморить себя голодом, но в его судьбе принял участие Кратет, который по-киннически соединив смешное и серьезное, своей психотерапией спас М., – и тот примкнул к новому для Афин движению, научившись у Кратета искусству кинической *автаркии* – ни в чем не нуждаться и быть всем довольным. Диоген со ссылкой на «Изречения» (*Χρῆται*) стоика *Гекатона* передает, что свои записи лекций Теофраста М. сжег. Плутарх Херонейский также упоминает о М.; по его сведениям (Plut. Vit. infelicit. 3, 499b.), М., став киником, вел аскетический образ жизни (спал зимой в овчарне, а летом – в пропилях храма), по-видимому, отправился в далекие странствия на Восток (в Персию и Мидию). Пренебрегая заботами о теле, М. вполне усвоил кинический максимализм в учении о добродетели и обычай обличения порока. Так, Плутарх приводит его слова, адресованные мегарику Сильпону о том, что его беспутная дочь позорит его (Plut. De tranqu. 6, 468a, ср. тот же сюжет в биографии Сильпона, D. L. II 114), на что, правда, получил от Сильпона ответ, достойный отца и философа.

М. иногда называют создателем литературного жанра хрии (*χρῆται*), краткого рассказа об исторической личности с назиданием. Он стоял у истоков кинической литературной традиции, сочинив сборник о *Диогене Синопском* с записями его изречений (D. L. VI 41). Диоген Лаэртий выписал всего несколько изречений самого М. («вещи покупаются или ценою денег, как дом, или ценою времени и забот, как воспитание»; «богатство пагубно, если им не пользоваться достойным образом»). Подобные сентенции стали тем словом о реальной жизни, к которой М. пришел, оставив «сонные виденья преисподней» (с этими словами он в молодости бросил в огонь лекции Теофраста).

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR, II, p. 581–583 (cap. V L. Metrocles Maroneus); Антология кинизма. Изд. подг. И. М. Нахов. М., 1984. 1996², с. 75–76.

Лит.: *Goulet-Cazé M.-O. Métrocles de Maronée*, – DPhA IV, 2005, p. 499–501.

М. А. СОЛОПОВА

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА (6 в. до н. э.), древнейшая греческая научно-фило-софская школа, включающая *Фалеса*, *Анаксимандра* и *Анаксимена*. Сложилась в Милете (на зап. берегу Мал. Азии, совр. Балат в Турции), крупнейшем торгово-ремесленном и культурном центре Ионии, основанном в 7–6 вв. до н. э. много колоний по берегам Черного моря и связанном морскими путями с Востоком и Западом.

Милетская школа была преимущественно естественнонаучной и не ставила теоретических проблем бытия и познания (поэтому правильнее говорить о ее «натурализме»); с нее начинается история европейской научной космогонии и космологии, физики, географии (и картографии), метеорологии, астрономии, биологии и (возможно) математики. Все это составляло единую науку «о природе», или «естественную историю» (*περὶ φύσεως ἱστορία*), которая описывает и объясняет космос в его эволюционной динамике: от происхождения светил и земли из правешества до возникновения живых существ (у Анаксимандра). Правешество вечно, бесконечно в пространстве (см. *Апейрон*), движение присуще ему «от веку», мир порождается из него спонтанно (может быть, посредством космогонического вихря). «Боги» народной мифологии отождествляются со стихиями и светилами (Анаксимен) или «бесчисленными мирами» (Анаксимандр), возникшими из единого правешества, которое само мыслится как высшее и абсолютное «божество» (Arist. Phys. 203b13). Пантеизм Милетской школы имел скорее натуралистический характер (в отличие от гераклитовского). Милетская школа впервые отменила мифологическую картину мира, основанную на аксиологизации понятий «верх–низ» и противопоставлении небесного (божественного) земному (человеческому) (Arist. De caelo 270a5), и ввела всеобщность физических законов (грань, которую не смог переступить Аристотель). Фундаментальным для всех милетских теорий остается закон сохранения (e nihilo nihil), или отрицание абсолютного «возникновения» и «уничтожения» («рождения» и «гибели») как антропоморфных категорий (Anaximander, fr. B 1 DK; Arist. Met. 983b6). Философия впервые выступает как реформа обыденного языка, вырабатывается первая научная терминология: Анаксимандр заменяет «рождение» и «гибель» на «соединение» и «разделение», Анаксимен описывает все физические процессы в терминах «сгущения» и «разрежения». Два основных типа теории изменения в греческой натурфилософии, сопоставимые с преформацией и эпигенезом: 1) механическое «выделение из смеси» предшествующих качественно различных элементов; 2) качественное превращение одного исходного вещества, – представлены соответственно в теориях Анаксимандра и Анаксимена. Концепция «смеси» Анаксимандра оказала влияние на *Анаксагора*, *Архелая*, *Эмпедокла*, теория Анаксимена была возрождена *Диогеном Аполлонийским*. К кругу милетских ученых принадлежал также географ и историк Гекатей, давший рационалистическое толкование мифов. *Ксенофан* использовал натурализм Милетской школы для критики антропоморфизма традиционной греческой религии. Геоцентрическая модель была создана Милетской школой и отчасти преодолена учением Анаксимандра о бесчисленных мирах.

Лит.: GUTHRIE, HistGPhilos I. Camb., 1971; Vernant J.-P. Les origines de la pensée Grecque. P., 1975; Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. The presocratic philosophers. Camb., 1983; Таннери П. Первые шаги др.-греческой науки (пер. с франц.). СПб., 1902; Гомперц Т. Греч. мыслители (пер. с нем.). Т. 1. СПб., 1911; Рожанский И. Д. Развитие

естествознания в эпоху античности. М., 1979; *Зайцев И. А.* Культурный переворот в Др. Греции VIII–V вв. до н. э. Л., 1985.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

МНЕСАРХ (*Μνήσαρχος*) **Афинский** (1-я пол. 2 – нач. 1 в. до н. э.), представитель Средней *Стои*. Учился, возможно, у *Диогена Вавилонского* (ISHercol. col. 51) и определенно у *Панетия* (Cic. De or. I 11, 45). По свидетельствам Цицерона (Ibid.; Acad. II 69; De fin. I 2,6) в кон. 2 – нач. 1 в. до н. э. пользовался в Афинах почетом, не меньшим авторитетом, чем до него Диоген Вавилонский, *Антипатр из Тарса* и Панетий, и, вероятно, после Панетия возглавлял школу или один из ее влиятельных «кружков» (на которые тогда делились стоики – Athen. V 186 a) наряду с *Дарданом* (principes stoicorum – Cic. Acad. II 69). Нумений Апамейский (fr. 28 Des Places) и Августин (C. Acad. III 41) называют М. учителем *Антиоха Аскалонского*.

Сочинения М. утрачены, названия неизвестны, а судить о его учении можно лишь на основании отрывочных высказываний. М. считал богом космос, «первую сущность» которого составляет пневма (Stob. I 1, 29b), проводил различие между свойствами индивидуальными (*τὸ κατὰ τὸ ἰδίως ποιεῖν*) и сущностными (*τὸ κατὰ τὴν οὐσίαν*) (Ibid. I 20, 7), не считал речевую и породительную способности самостоятельными частями души, полагая, что таковых только две, – разумная и чувственная (в которой, вероятно, группировалось все, за исключением «ведущего начала») ([Galen.] Hist. phil. 24, 42). Утверждал, что истинным оратором может быть только мудрец: искусство красноречия есть своего рода добродетель, обладающий одной добродетелью обладает всеми; следовательно, обладающий красноречием обладает всеми добродетелями и потому является мудрецом (Cic. De or. I 18, 83).

Лит.: *Ferrary J.-L.* Philhélénisme et impérialisme. R., 1988, p. 451–459; *Sedley D.* The School, from Zeno to Arius Didymos, – Inwood B. (ed.). The Cambridge Companion to the Stoics. Camb., 2003, p. 27–30.

А. А. СТОЛЯРОВ

МОДЕРАТ (*Μοδέρατος*) **из Гадиры** (*Γάδειρα*, финикийское поселение в Испании) (2-я пол. 1 в. н. э.), философ-неопифагорец, автор сочинения «Пифагорейские учения» в 11-й кн. (используется *Порфирием* в соч. «Жизнь Пифагора», 48–53) и «О материи» (ср. Simpl. In Phys. 230, 34 sq. Diels). Сводка мнений М. о душе дается Ямвлихом (De anima, ap. Stob. I 49, 32. 41–54), его рассуждения о природе числа, схожие с пассажами из *Теона Смирнского* (p. 18, 3 sq. Hiller), приводятся у Стобея (Stob. I 8, 3–11).

На основании сохранившихся фрагментов можно предположить, что М. предвосхищает ряд концепций, традиционно считавшихся основными инновациями *Плотина*. Так, М. принадлежит учение о трех единых: первом – превосходящем бытие и всякую сущность, втором – умопостигаемом, которое есть истинно сущее и которое М. отождествляет с идеями, и третьем – душевном, которое существует в силу приобщения к первому и второму единому и к идеям. Т. обр., у М. очевидно прослеживается система трех сверхчувственных ипостасей, которую долгое время считали отличительной чертой *неоплатонизма*. Как показал Э. Р. Доддс, эта система могла быть разработана М. в ходе толкования трех первых гипотез платоновского

«Парменида», а также второго платоновского письма, где говорится о трех царях (Epist. II, 312e). Комментируя Платона, М., вероятно, полагал, что вычленяет из его сочинений исконные пифагорейские доктрины, скрытые там под видом упражнений в диалектике. В приводимом Порфирием отрывке из «Пифагорейских учений» (V. Pyth. 53) М. прямо обвиняет Платона, Аристотеля и других членов древней Академии в плагиате у пифагорейцев. По его словам, те присвоили себе все выводы пифагорейской школы, «изменив в них разве что самую малость», а все самое дешевое, пошлое и удобное для осмеяния выдали за подлинную суть пифагорейского учения, чем обрекли его на упадок и забвение. Не исключено, что к числу такого рода «пифагорейских доктрин», вычитанных М. у Платона, относилось и учение о двух материях: одной, которая присутствует в умопостигаемом мире в виде количества (*ποσότης*) и представляет собой первичное проявление небытия, и другой, которая является «тенью» и отражением первой и составляет материю чувственно воспринимаемых вещей. Эта последняя непричастна высшим принципам и лишь по видимости (*κατ' ἔμφασιν*) упорядочивается умопостигаемыми формами. Началом самой материи М. считал неопределенную двоицу, полагая, что о первообразах и первопричинах сущего можно говорить не иначе как при помощи числового символизма, поскольку сами по себе они труднодостижимы и трудновыразимы. Вот почему причину тождества, равенства, единодушия и сочувствия всего в мире пифагорейцы обозначают как «единое», а причину несогласия, неравенства, делимости и изменчивости – как «двоицу» (V. Pyth. 48–50). Подобным же образом М. предпочитал описывать и душу. Он не только соотносил ее с третьим единым, но и определял ее сущность как «число, заключенное в пропорциях» (Stob. I 49, 32. 41) или как математическую гармонию, «делающую согласными и соразмерными вещи, различные в каком-либо отношении» (I, 49, 32, 52–54). Также на примере чисел М. демонстрировал и процесс разворачивания всего сущего из единства во множество и обратно. Во всяком случае, именно в этом смысле можно истолковать его определение числа как «начинающегося с единицы исхождения (*προποδισμός*) во множество и заканчивающегося в единице возвращения (*ἀναποδισμός*)» (I, 8, 3–5).

Как показал Уитаккер, едва ли можно признать самого М. автором всех перечисленных концепций. Скорее всего, он был одним из представителей уже сложившейся к началу I в. н. э. неопифагорейской традиции, для которой был характерен отказ от среднеплатонического отождествления единого с умом-*нусом*, отождествление материи с принципом неопределенной множественности и использование числового символизма для описания первых начал сущего. Эта традиция могла оказать влияние на Аммония Саккаса, а через него – на Плотина.

Лит.: Dodds E. R. The «Parmenides» of Plato and the Origin of the Neoplatonic «One», – *CQ* 22, 1928, p. 129–142; Whittaker J. Epekeina nou kai ousias, – *VChr* 23, 1969, p. 91–104; *Idem*. Neopythagoreanism and Negative Theology, – *SymbO* 44, 1969, p. 109–125; *Idem*. Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute, – *Ibid.* 48, 1973, p. 77–86; Dillon J. The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A. D. 220, p. 344–351 (рус. пер.: Диллон Дж. Средние платоники. СПб., 2002, с. 329–336); Tornau Chr. Die Prinzipienlehre des Moderatos von Gades. Zu Simplicios In Phys. 230,34–231,24 Diels, – *RhM* 143, 2000, S. 197–220.

МОНИМ (*Μόνιμος*) из Сиракуз (2-я пол. 4 в. до н. э.), философ-киник, последователь Диогена Синопского и Кратета Фиванского. Краткая биография М. у Диогена Лаэртия отличается изрядной даже для Диогена занимательностью; едва ли не самая информативная ее часть содержится в цитате из комедиографа Менандра (D. L. VI 82–83). М. был рабом (в Коринфе, и его хозяин был знаком с хозяином Диогена Синопского), но получил свободу благодаря хитрой уловке, притворившись безумным. После этого М. немедленно пошел в ученики к Диогену, воспринял кинический образ жизни и соответствующий костюм, завел себе целых три сумы, а не одну и усвоил киническое морализаторство. М. «был престрог, презирал мнимое, побуждал к истине» (VI 83), его девизом стала освященная памятью Сократа дельфийская максима «Познай самого себя».

Диоген Лаэртий сообщает о трех сочинениях М.: «Безделицы и в шутку и всерьез» (*Παίγνια σπουδῆ λεληθνία μεμιγμένα*), «О побуждениях» (*Περὶ ὀρμῶν*) и «Протрептик». Невозможно установить, какому сочинению принадлежат сохраненные доксографами изречения. Возможно, тема соч. «О побуждениях» была связана с установкой на «побуждение к истине», о котором сообщает Диоген Лаэртий (см. выше), и в нем М. развивал мысль своего наставника Диогена Синопского о жизни в согласии с природой, т. е. с естественными побуждениями (гипотеза Dudley, p. 41).

Наиболее известное высказывание М. зафиксировано в двух версиях: «Все нами воспринятое иллюзорно» (*τῦφον*) (из комедии Менандра «Конюший», цит. по D. L. VI 83, ср. Марк Аврелий, Размышления II, 15) и «все – иллюзия» (*τῦφον τὰ πάντα*) (Sext. Adv. math. VIII 5), что Секст толкует как мнение «о несуществующем как о существующем». Кроме этого, имеются два изречения М. вполне в кинической стилистике обличения богатства и невежества: «От богатства судьбе тошно» (Stob. IV 31c, 89 = SSR II, cap. V G, fr. 4); «Лучше уж слепой, чем невежа: первый может упасть, а второй – пропасть» (Stob. II 31, 88 = SSR, fr. 5).

Источники: GIANNANTONI, SSR II, p. 519–521 (cap. V G. Monimus Syracusanus).

Лит.: Fritz K. v. Monimos (10), – RE, XVI, 1, 1933, col. 126–127; Dudley D. R. A History of Cynicism. L., p. 40–42; Döring K. – GGPh, Antike 2. 1, 1998, S. 302–304; Goulet-Cazé M.-O. Monime de Syracuse, – DPhA IV, 2005, p. 549–552.

М. А. СОЛОПОВА

МУЗОНИЙ РУФ ГАЙ (Caius Musonius Rufus) (1 в. н. э.), представитель Поздней *Στοι.*, учитель *Эпиктета*.

Родом из этрусского города Вольсинии, из сословия всадников (Tac. Hist. III 81; Suda. s. v. *Μουσώνιος Καπίτωνος*). Год рождения не позднее 30 н. э., т. к. при имп. Нероне М. уже приобрел большую известность в Риме (Tac. Ann. XV 71). Вероятно, в 60-е вокруг М. начал складываться кружок слушателей. Когда в 65 Нерон, обвинив М. в причастности к заговору, сослал его на остров Гиар (Кикладские о-ва) (Dio Cass. LXII 27, 4), многие приезжали туда послушать М. (Philostr. V. Apoll. VII 16). Сообщение Филострата (V. Apoll. V 19), что в 66/67 М. был на каторжных работах на Истме, вряд ли достоверно. Возвратившись при имп. Гальбе (в 69), М. возобновил лекции, которые читал по-гречески. При имп. Веспасиане М. вновь был изгнан, но возвращен симпатизировавшим ему имп. Титом (Themist. XIII 173 с.), вероятно, в 79. Год смерти неизвестен (предположительно, ок. 100 н. э.).

Сочинения. Лекции М. дошли до нас (отрывочно) в записи некоего Луция, который, по предположению Хензе (р. XV), издал их в нач. 2 в. н. э., уже после смерти М. Не сохранившееся сочинение «Записки Музония-философа» (возможно, тождественное лекциям М.), ошибочно приписанное Судой (s. v. *Πωλίων*) Азинию Поллиону, скорее всего, принадлежало ритору и философу Валерию Поллиону, одному из воспитателей имп. Марка Аврелия (Hense, p. XII).

Основные тексты (записи Луция), сохранившиеся у Стобея (fr. 1–21 Hense) представляют собою тематически цельные, в большинстве своем снабженные заголовками рассуждения, посвященные традиционным проблемам практической этики (т. н. паренетические топы): о добродетели, воспитании, отношении к жизненным трудностям, о философии как средству исправления души и т. п. Мелкие фрагменты (22–53, у Стобея, Эпиктета, Авла Геллия) содержат, как правило, отдельные мысли или высказывания М. По содержанию и стилю лекции М. соответствуют характерному для Поздней Стои жанру философского увещания (диатрибы). Вероятно, они читались по определенному плану (его попытался реконструировать Хензе, которому следует Лутц), – от общей пропедевтики к частным вопросам. Учение М. в ряде пунктов близко к программе *Секстия* (и нельзя исключить влияния на М. аскетики платоно-пифагорейского типа), а основная тематика рассуждений близко напоминает некоторые тексты *Сенеки* и *Гиерокла-стоика*.

Логика и теория познания имеют значение для тренировки мышления, умения давать точные формулировки и для образования верных нравственных понятий; однако злоупотреблять доказательствами не следует: они должны быть не разнообразными, а простыми и ясными (Epict. Diss. I 7, 9; 32; fr. 1 «О том, что для одного вопроса не требуется много доказательств»). Физика должна показывать природную связь явлений и целесообразность мироустройства (fr. 38–42). Из этики М. постоянно перескакивает лишь ключевую тему: только добродетель – благо, к которому следует стремиться, только порок – зло, которого следует избегать, все прочее – безразлично. Теоретическая задача философии состоит в том, чтобы объяснить, что «смерть, страдание, бедность и тому подобное, – не зло, а жизнь, удовольствие, богатство и тому подобное – не благо» (fr. 1, p. 3, 20 сл. Hense, ср. fr. 6 «Об аскезе»).

Однако в силу своих практико-аскетических интересов именно «безразличным» вещам М. уделяет повышенное внимание. От природы человек имеет склонность (*οἰκείωσις*) к добродетели, равно свойственную как мужчинам, так и женщинам (fr. 9 «О том, что и женщинам подобает философствовать», p. 9, 9 ср. frg. 2, p. 7, 8 Н.). Традиционные добродетели – здравомыслие, справедливость, умеренность, мужество (fr. 4 «О том, одинаково ли нужно воспитывать дочерей и сыновей», p. 14, 6 сл. Н.). Благодаря им человек способен жить правильно, если избавится от ошибочных представлений (fr. 2; 11). Сила их такова, что человек с детства нуждается в руководстве: философия – по преимуществу искусство исправления души (Plut. De coh. ira 2, 453 d = fr. 36). Философствовать значит «выяснить с помощью разума, что и как подобает совершать, а затем осуществлять это на деле» (fr. 14 «Препятствует ли брак философствованию», p. 76, 14 сл.). На вопрос, что важнее для воспитания добродетели, – fr. 5 «О том, что сильнее, – практика

(ἔθος) или теория (λόγος)», – ответ таков: хотя логически теория предшествует практике, последняя «потенциально сильнее (δυνάμει προτερεῖ) теории, поскольку приучает человека к действию лучше, чем теория» (р. 22, 1 сл. Н.). «Добродетель – не только теоретическое знание, но и практическое умение – как медицина или музыка» (fr. 6, р. 22, 6 сл. Н.).

Основное место в учении М. занимает поэтому упражнение, «аскеза», представленная подчеркнута практически. Упражняться следует в первую очередь душу, но обязательно и тело, поскольку в человеке они связаны неразрывно (fr. 6 «Об аскезе»; fr. 7 «О том, что следует презирать трудности»). Теоретическая аскеза сводится к традиционным школьным правилам. Тому, кто хочет жить добродетельно, нужно постоянно заботиться о своем душевном здоровье (Plut. De coh. ira 2, 453 d = fr. 36), избегать наслаждений, презирать мнимые блага, соблюдать умеренность (fr. 6), чувствовать себя в мире как дома (fr. 9 «О том, что изгнание – не зло»), не бояться смерти (fr. 43), не причинять зла другому (fr. 10 «Обвиняет ли философ кого-либо в оскорблении») и в конечном счете во всем уподобляться богу (Plut. De vit. aeg. 7, 830 b = fr. 37; возможно, пифагорейско-платоновский мотив). Но реальная добродетель – плод не столько научения, сколько привычки и упражнения: рассудочное усвоение догм не может заменить практического подражания. Философ может приучать новичков к философии личным примером, занимаясь физическим, особенно сельским трудом (fr. 11 «На какие средства подобает существовать философу»). Реальное философствование есть воспитание добродетельных привычек: τὸ φιλοσοφεῖν καλοκαγαθίας ἐπιτήδευσις (fr. 8 «О том, что и царям подобает философствовать», р. 38, 16 Н.). В числе практических рекомендаций (обязанностей по отношению к самому себе и другим в повседневной жизни) М. призывает соблюдать умеренность в любовных утехах, которые уместны только в браке, а брак есть основа воспроизведения жизни и опора общества (fr. 12–13 ab), заводить и воспитывать как можно больше детей, чтобы распространять семена добродетели (fr. 15 a), почитать родителей (fr. 16), умеренно питаться простой (лучше растительной) пищей (fr. 18 ab), содержать в порядке жилище, домашнюю утварь и одежду (fr. 19–20), заботиться о чистоте и надлежащем виде волос (fr. 21).

Ученики и влияние. В разные годы М. слушали римляне Рубеллий Плавт (погибший при Нероне – Tac. Ann. XIV 59), Гай Миниций Фундан, консул 107 года (Plut. De coh. ira 2, 453 d), Плиний Младший (Ep. III 11, 5), греки Артемидор, зять Музония (Ibid.), Афинодот, учитель Фронтон, Эвфрат (Epict. Diss. IV 8, 17), Дион, Тимократ (Front. Ad Ver. I 1). Самый известный ученик М. – Эпиктет. В целом, М. оказал существенное влияние на развитие позднестоицической этики (Сенека, Марк Аврелий, Гиерокл), а также на раннехристианскую моралистику (ср., в частности, «Педагог» Климента Александрийского (напр., III 6)).

Соч.: *C. Musonii Rufi Reliquiae*. Ed. O. Hense. Lpz., 1905; *Lutz C. E. Musonius Rufus, The Roman Socrates*. N. Hav., 1947 (с англ. пер. и комм.); *Jagu A. Musonius Rufus. Entretien et fragments. Introd., trad. et commentaire*. Hldh.; N. Y., 1979; *Andorlini I., Laurenti R. Corpus dei papiri filosofici Greci e Latini*. Vol. 1. Fir., 1992, p. 480–492.

Лит.: *Gallinari L. Il pensiero pedagogico-morale di Musonio Rufo*. R., 1959; *Van Geytenbeek A. C. Musonius Rufus and Greek Diatribe*. Assen, 1963; *Laurenti R. Musonio, maestro di Epitteto*, – ANRW II 36, 3, 1989, 2105–2146.

Н

НАВСИФАН (*Ναυσιφάνης*) с **Теоса** (2-я пол. 4 в. до н. э.), представитель античного атомизма, ученик *Анаксарха* из Абдеры (ок. 380–320), последователя *Метродора Хиосского*. Согласно D. L. IX 69, Н. также слушал скептика *Пиррона* (365–275), некоторое время бывшего в числе учеников Анаксарха; вместе с Тимоном из Флиунта и Гекатеем из Абдеры он назван у Диогена «пирроновцем». Античные авторы, выстраивая линию преемства от Демокрита до Эпикура, заключительным соединительным звеном в ней видят Н. (см.: Clem. Strom. I 14, 64, ср. также D. L. IX 34–X). Н. важен как представитель последемокритовского атомизма, включавшего элементы скептического учения.

О Н. как учителе Эпикура сообщают Цицерон (Nat. D. I 73), Диоген Лаэртий (D. L. X 13, со ссылкой на Аполлодора; X 7–8), Климент Александрийский (Strom. I 14, 64) и др., в т. ч. Суда (s. v. *Ἐπίκουρος*, E 2404); вместе с тем известно об отрицании самим Эпикуром этого ученичества (см. D. L. X 13. 15), по крайней мере его пользы и философской значимости. Цицерон, напротив, говорит, что Эпикур не отрицал, что слушал Н., но «осыпал его всякими ругательствами» (Nat. D. I 73); Секст Эмпирик приводит часть высказываний о Н., цитируя его «Письмо к философам Митилень» (Adv. math. I 2), из которых, во всяком случае ясно, что Эпикур действительно слушал Н. в ранней молодости, предпочитая учебе веселое гулянье с товарищами. Фрагменты писем Эпикура с Н. см. также у D. L. X 8. Предполагается, что Эпикур слушал Н. сразу после первых уроков философии у платоника Памфилия; школу Н. на о. Теос он посещал с 327 по 324 (см. ст. *Эпикур*). В биографии Пиррона у Диогена Лаэртия говорится, что «Эпикур часто расспрашивал его [Н.] о Пирроне» (IX 64, 7).

По словам Секста Эмпирика, Н. «серьезно занимался науками, особенно риторикой» (Adv. math. I, 2). О сочинениях его, однако, почти ничего не известно за единственным исключением. Н. был автором соч. «Треножник» (*Τρίπους*, «Триподий»), в котором излагалась этика, физика и логика. В каждой из частей «Треножника» еще с древности усматривали источник некоторых философских утверждений Эпикура. Логическая часть – вероятный источник «Каноники» Эпикура (согласно Аристону Хиосскому, apud D. L. X 14). В этике Н. приписывается введение термина «несмутимость» (*ἀκαταπληξία*) (DK75 B 3 = Clem. Strom. II, 21, 130) вместо демокритовской «неустрашимости» (*ἀθαμβία*), – эпикуровская «невозмутимость» (*αταραξία*) продолжает тот же ряд терминов-синонимов. О физической части «Треножника» содержательных откликов не сохранилось, однако у Диогена Лаэртия среди маргинальной информации об антипатии между Эпикуром и Н. можно найти сведения (источником которых назван порвавший с Эпикуром Тимократ, брат Метродора) о том, что в своем главном натурфилософском сочинении «О природе» Эпикур много полемизирует, и особенно активно с Н. (D. L. X 7, 10–11).

В круг интересов Н. входили также математика, музыка и риторика. Представления Н. о риторике критически обсуждаются в трактате эпикурейца *Филодема из Гадары* «О риторике» (см.: DK75 B 1–2).

Фрагм.: DK II, 246–250 (test. 1–9, fr. 1–4).

Лит.: *Longo Auricchio F.* Nausifane nei papiri ercolanesi, – Ricerche sui papiri ercolanesi, dir. da F. Sbordone. T. I. Nap., 1969, p. 7–21; *Longo Auricchio F., Tepedino Guerra A.* Per un riesame della polemica epicurea contro Nausifane, – Romano F. (ed.) Democrito e l'atomismo antico. Atti del Conv. Internaz. Catania, 1980, p. 467–477; *Porter J. I.* Φυσιολογειν: Nausiphanes of Teos and the physics of rhetoric: a chapter in the history of Greek atomism, – *CronErc* 32, 2002, p. 137–186; *Blank D. L.* Atomist rhetoric in Philodemus, – *Ibid.* 33, 2003, p. 69–88; *Баммель Г.* Эпикур и эпикурейцы. Эпикуреец Филодем и демокритовец Навзифан, – *Под знаменем марксизма* 1923, 8–9, с. 123–138.

М. А. СОЛОПОВА

«НАЧАЛА ТЕОЛОГИИ» (Στοιχείωσις θεολογική), «Первоосновы теологии», сочинение Прокла (5 в. н. э.), представляющее собой руководство по теоретической философии, единственный в своем роде свод основных понятий и методов неоплатонизма. «Н. Т.», вероятно, одно из самых поздних сочинений Прокла, написанное после «Платоновской теологии». Этим объясняется тот факт, что Прокл нигде не ссылается на него, тогда как последующие платоники (Псевдо-Дионисий, Дамаский) явно знают текст «Н. Т.». Состоит из 211 параграфов, первые 112 из них (Inst. th. 1–112) посвящены категориям неоплатонической философии, выступающим в виде оппозиции (единое – многое, производящее – производимое, выступление – возвращение, самодовлеющее – несамодовлеющее, неподвижное – движимое иным, вечность – время, целое – часть, предел – беспредельное). Категории эти рассматриваются на фоне иерархии бытия (ум – душа – тело), истекающего из сверхбытийного начала – единого (Inst. th. 20: «Выше всех тел – сущность души, выше всех душ – мыслительная природа, выше всех мыслительных субстанций – единое»). Остальные 99 параграфов характеризуют функционирование этих оппозиций при конструировании сферы сверхбытийных *генад*-богов, сферы ума (*нуса*) и души. «Н. Т.» не касается проблем физики и этики.

«Н. Т.» повлияли на сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, а через них – на всю средневековую философию; разумеется, и Псевдо-Дионисий, и другие христианские авторы не принимали прокловской концепции *генад*-богов. Кроме того, в Средние века была чрезвычайно популярна «Книга о причинах» – латинская компиляция, составленная на основе арабского переложения «Н. Т.». В 12 в. «Н. Т.» были переведены с греческого языка на латинский Вильемом из Мербеке; переводом этим пользовался Фома Аквинский, хорошо знакомый и с «Книгой о причинах». Большое количество рукописей «Н. Т.» относится к 15–16 вв. В знаменитых тезисах Пико делла Мирандолы 55 тезисов – заимствования из «Н. Т.». В 1587 Патрици делает новый латинский перевод «Н. Т.». 1-е изд. греческого текста «Н. Т.» Эмиля Портуса – в 1618; греч. издание Ф. Крейцера в 1822 и 1855.

Изд. текста и переводы: *Proclus.* The Elements of Theology. A rev. Text with transl., introd. and comm. by E. R. Dodds. Oxf., 1963²; Elements de Theologie. Trad., intr. et notes par J. Trouillard. P., 1965; Elementatio theologica, tr. Guillemo de Morbecca. Hrsg. v. H. Boese. Leuven, 1987; Elements of theology. Transl. by Th. Taylor. L., 1999; *Прокл.* Первоосновы теологии. Пер. и комм. А. Ф. Лосева. Тбилиси, 1972 (М., 1993).

Лит.: *Lowry J. M. P.* The logical principles of Proclus' Στοιχείωσις θεολογική as systematic ground of the cosmos. Amst., 1980; *Hataway R.* The anatomy of the neoplatonists metaphysical Proof, – The structure of Being. A neoplatonic Approach. Ed. by R. Baine Harris. Norfolk, 1982, p. 122–136; *Boese H.* Wilhelm von Moerbecke als Übersetzer der Stoicheiosis theologike des Proklos. Hdlb., 1985.

Ю. А. ШИЧАЛИН

НЕЛЕЙ (*Νηλεΐς*) из Скепсиса (ок. 345/40 – ок. 360 до н. э.), представитель *Перипатетической школы*, ученик *Теофраста*, владелец школьной библиотеки (после 286 до н. э.). Н. был сыном Кориска, воспитанника Древней Академии (у Страбона назван «сократиком» – Strab. XIII 1, 54), близкого знакомого и слушателя Аристотеля, с которым они после смерти Платона (347) покинули Афины и уехали в Мал. Азию: Аристотель и Ксенократ – в Атарней, к тирану Гермия, Кориск и его друг Эраст – в Скепсис, на свою родину. Недалеко от этих мест находился Асс – родина Теофраста, учеником которого впоследствии стал Н.

Известно, что Теофраст завещал Н. школьную библиотеку (см. Strab. XIII 1, 54 Meineke, D. L. V 52. 8), включавшую сочинения Аристотеля и Теофраста, а также их переписку. По-видимому, завещание Н. школьных книг отражало желание Теофраста видеть его следующим после себя главой школы. Избрание схолахом *Стратона из Лампсака* послужило вероятной причиной отъезда Н. из Афин к себе на родину, куда он вывез и библиотеку. Согласно Страбону, после смерти Н. его родственники сохранили книги в небрежении и в конце концов продали их библиофилу Апелликону Теосскому. Серьезное изучение сочинений А. и возвращение их в лоно школьной перипатетической традиции возобновилось благодаря *Андронику Родосскому*, который впервые издал корпус сочинений Аристотеля. Увеличил ли Н. школьную библиотеку собственными сочинениями, не известно.

Возможно, имя Н. встречается в тексте перипатетической «Большой этики» (М. М. II, 7, 1205a17) и служит примером имени собственного подобно тому, как имя Кориска, отца Нелея, часто упоминалось самим Аристотелем (О предложении Виламовица исправить рукописное «у Илея» (ἐν Ἰλεῖ) на «у Нелея» (ἐν Νηλεῖ) см.: Wilamowitz-Möllendorff 1927, S. 371.)

Лит.: Wilamowitz-Möllendorff U. von. Neleus von Skepsis, – *Hermes* 62, 1927, S. 371; Arnim H. von. Neleus von Skepsis, – Ibid. 63, 1928, S. 103–107; Moraux, Aristotelismus I, 1973, S. 3–31; Gottschalk H. B. Notes on the Wills of the Peripatetic Scholarchs, – *Hermes* 100, 1972, S. 314–342 (особ. 335–342); Drossaart Lulofs H. J. Neleus of Scepsis and the Fate of the Library of the Peripatos, – Beyers R. et al. (ed.). Tradition et Traduction. Les textes philosophiques et scientifiques grecs au Moyen Age Latin. Leuven, 1999, p. 9–24; Schneider J.-P. Neleus de Scepsis, – *DPhA IV*, 2005, p. 617–620. См. тж. лит. к ст. *Андроник Родосский*: Gottschalk 1988; Barnes 1997.

М. А. СОЛОПОВА

НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ (*Νεμέσιος*) (кон. 4 в. н. э.), епископ сирийской Эмесы (совр. Хомс), автор сочинения «О природе человека» (*Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*, лат. De natura hominis), положившего начало традиции христианской антропологии и представляющего собой ценный доксографический источник. В своем компендии Н. свел физиологические, психологические и философско-антропологические теории различных философских и медицинских школ Античности, стремясь согласовать их друг с другом и с догматами христианской теологии.

Структура и содержание. Трактат Н. состоит из 43 глав, которые можно распределить по нескольким разделам. После вступления (гл. 1), следуют разделы о природе души (гл. 2); о соединении души с телом (гл. 3); о теле человека и элементах, его составляющих (гл. 4–5); о различных спо-

собностях души (связанных с телом) (гл. 6–28); о практических действиях души, о свободе воли и о божественном Промысле (гл. 29–43).

Во вступлении, опираясь одновременно на античные источники и Священное Писание, Н. представляет человека как смертное разумное живое существо, обладающее способностью мышления и познания; человек – микрокосм (*μικρός κόσμος*, De nat. hom. 1), образ всего творения и его вершина. Онтологически он – посередине тварного мира, между бестелесным и телесным. Человек превосходит всех остальных животных разумом, от прочих же разумных существ (нимф, демонов и ангелов) отличается двумя особенностями: 1) только человек через покаяние получает прощение грехов и 2) только его смертное тело делается бессмертным. Заключительные строки вступления прославляют человека, его уникальное место в мироздании, позволяющее ему беседовать с ангелами и Богом, исследовать природу бытия и пытаться постичь существо Божие (если человек добродетелен и благочестив).

Следующие главы, посвященные природе души и ее связи с телом, содержат обильный доксографический материал. Ряд фрагментов сочинений античных философов (Клеанфа, Нумения Апамейского, Аммония Саккаса, Порфирия, Феодора Асинского и др.) сохранились только в тексте Н., который следуя традиции (ср. Аристотель, «О душе», Плотин, «О бессмертии души», Епн. IV 7) сначала критически излагает историю вопроса, затем излагает свою точку зрения. Против учений о телесной природе души Н. приводит аргументацию Аммония, учителя Плотина, и Нумения Апамейского; затем излагает и критикует учения Галена о душе как темпераменте, пифагорейское учение о душе-гармонии, и аристотелевское – о душе-энтелехии, в целом соглашаясь с последним, однако указывая на ограниченность этого учения применимостью к неразумной части души; далее излагается учение Платона по «Тимею». Принимая платоническое учение о душе как бестелесной бессмертной сущности (и отвергая учение о переселении душ, *μετεμψихοζυ*), Н., однако, считает избыточными изощренные доказательства бессмертия души и указывает как на достаточное для христианина доказательство авторитет Слова Божия. В главе, посвященной характеру соединения души и тела, Н. использует утраченное соч. Порфирия «Разнообразные исследования», которое, очевидно, является непосредственным источником формулы Н.: «душа соединена с телом неслиянно» (*ἀσυνχύτως ἦνωται τῷ σώματι ἢ ψυχῇ*, De nat. hom. 3, 60, ср. тж. 3, 42–45, где имеется ссылка на Аммония Саккаса). Именно Н. впервые использовал язык античного учения о «смешении» / «слиянии» / «соположении» (терминология, известная из стоических и перипатетических текстов по физике и адаптированная Порфирием к учению о соединении души и тела) для выражения понимания тайнства соединения двух природ во Христе (3, 115–128), что впоследствии было использовано при выработке христологической догматики на Халкидонском Соборе (сер. 5 в.).

В рассуждении о физиологии и психологии (в т. ч. о телесных элементах и органах, чувственном восприятии, удовольствии и т. п.) Н. широко пользуется наследием Аристотеля (серия натурфилософских сочинений, включая «О душе» и т. н. *Parva naturalia*), Платона («Тимей») и, вероятно, Галена (сводки мнений Гиппократов); в учение о страстях (*πάθη*) использованы также стоические источники. Изложение вопроса о свободе воли и выборе (29–

34) опирается на «Никомахову этику» Аристотеля, в учении о соотношении свободы и судьбы Н. использует среднеплатонические источники; во фрагменте о судьбе (De nat. hom. 35–38), как указывает Dillon 1996², p. 320, кратко пересказаны положения, известные по трактату Псевдо-Плутарха «О судьбе» и комментарию Калкидия к «Тимею» (см. [Plut.] De fat.; Calc. In Tim. 142–190, ad loc. Tim. 41e).

Заключительные главы трактата (42–44) посвящены учению о Промысле. Здесь Н. 1) доказывает, что божественный Промысел существует; 2) дает определение этому понятию; 3) устанавливает, к чему Промысел относится. Для Н. неприемлемо учение Платона о такой иерархии промыслительных действий божества, в которой о единичных «незначительных» существах заботятся небесные боги, образующие сферу судьбы (необходимости). Считая остальные учения, отрицающие Промысел, не просто заблуждением, но нечестием, Н. опровергает тех, кто оспаривает отношение Промысла Божия к единичному. Их аргументы, – Бог или не знает, что следует заботиться об этом; или не может заботиться; или не хочет заботиться, – по Н., оказываются несостоятельны применительно к Богу как всеблагому всемогущему Существу, которое есть сама Мудрость и Знание. Существование в мире видимой несправедливости (убийства, насилия), по Н., не противоречит Промыслу, ведь 1) праведник таким образом избавляется от будущих злосудий (как Сократ) и 2) сама по себе смерть не есть зло (и не приносит вред), что доказывает смерть святых мучеников. Зло является только грех как действие, находящееся в нашей власти.

Влияние. Труд Н. оказал широкое влияние на философию и науку Средневековья. Н. в значительной степени следуют, приводя из него большие фрагменты, Иоанн Дамаскин («Точное изложение православной веры») и Мелетий Монах («Об устройении человека»). В Средние века авторство трактата «О природе человека» нередко ошибочно приписывалось Григорию Нисскому, антропологии которого во многом близки взгляды Н. Известны переводы Н. на сирийский, арабский, армянский, грузинский языки.

Соч.: Migne PG. T. 40; *Nemesius Emesenus. De natura hominis*. Ed. M. Morani. Lpz., 1987 (BT); *Telfer W.* (tr.). Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa. L.; Philad., 1955, p. 224–453; *Némésius d'Émèse. De natura hominis*. Éd. critique avec une introd. sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke, J. R. Moncho. Leiden, 1975; *Немесий, епископ Эмесский. О природе человека*. Пер. с греч. Ф. С. Владимирского. Почаев, 1904 (М., 1996).

Лит.: *Jaeger W. W.* Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Posidonios. B., 1914; *Wyller E. A.* Die Anthropologie des Nemesios von Emesa und die Alkibiades I-Tradition, – *SymbO* 44, 1969, p. 126–145; *Siclari A.* L'antropologia di Nemesio di Emesa. Padova, 1974; *Kallis A.* Der Mensch im Kosmos. Das Weltbild Nemesios von Emesa. Münst., 1978; *Sharples R. B.* Nemesius of Emesa and Some Theories of Divine Providence, – *VChr* 37, 1983, p. 141–156; *Young F. M.* Adam and anthropos. A study of the interaction of science and the Bible in two anthropological treatises of 4th century, – *Ibid.*, p. 110–140; *Brown-Wicher H.* Nemesius Emesenus, – *Catalogus translationum et commentariorum*. Wash., 1986, p. 32–72; *Volpilhac P.* Etat présent des recherches sur Némésien, – ANRW II 34, 4, 1998, p. 3175–3178; *Motta B. L.* La mediazione estrema. L'antropologia di Nemesio di Emesa fra platonismo e aristotelismo. Padova, 2004; *Palanciuc A.* Némésius d'Émèse, – DPhA IV, 2005, p. 625–650; *Григорьев К.* Немезий, епископ Эмесский, и его сочинение «О природе человека». СПб., 1900; *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немесия, епископа Эмесского, в их отношении к древней философии и пагристической литературе. Житомир, 1912.

НЕОПИФАГОРЕИЗМ, направление греч. философии 1 в. до н. э. – 3 в. н. э., тесно связанное и переплетающееся со *Средним платонизмом* (*Евдор Александрийский*, издатель платоновских диалогов *Трасилл*, *Плутарх Херонейский*, *Модерат*, *Никомах из Герасы*, *Теон из Смирны*, *Нумений* и др.). Н. вновь придал самостоятельное значение методам математического символизма и опирался в своих умозрениях на такие понятия, как единое – многое, монада – диада, тождество – различие, чётное – нечётное, точка – линия – плоскость – тело и др., а также развивал в области этики идеалы аскетизма и катартики. В отличие от Среднего платонизма Н. считал первоначалом не ум (*нус*), но монаду – диаду, согласно изложению пифагорейского учения у *Александра Полигистора* (D. L. VIII 24–33) и *Секста Эмпирика* (Adv. math. X 248–284). Выше монады–диады Евдор помещал единое, которое Модерат из Гадиры (1 в. н. э.), согласно изложению его концепции у неоплатоников, понимал как сверхбытийное начало; второе единое у Модерата – это область идей-парадигм, душа – третье единое, причастное первым двум. Видимо, эта концепция Модерата, инспирированная 2-м «Письмом» Платона, возникла в результате соединения идей «*Парменида*» с космогоническим мифом «*Тимея*». У Никомаха первый бог (монада) предстаёт как *демиург*, рождающий диаду, и ум – принцип бытия и познания всех вещей. Нумений из Апамеи проводил различие между «отцом» (первый бог, он же ум) и «создателем» (второй бог) – двумя эпитетами единого демиурга у Платона в «Тимее». В дальнейшем Н. перестаёт быть самостоятельным течением философской мысли, хотя самый комплекс пифагореизма (математика, аскетика, катартика, «божественный» статус учителя, основателя школы, толкование избранного круга «священных» текстов) благодаря Н. усваивается *неоплатонизмом*.

Фрагм.: *Vogel C. J. de. Greek philosophy. A collection of texts. Vol. 3. Leiden, 1959, p. 340–353; Thesleff H. (ed.). Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Abo, 1965.*

Лит.: *Dodds E. R. The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic «One», – CQ 22, 1928, p. 129–143; Idem. Numenius and Ammonius, – ENTRETIENS 5. Les sources de Plotin. Vandv.; Gen., 1960, p. 1–33; Thesleff H. An introduction to the Pythagorean writings of the hellenistic period. Abo, 1961; O'Meara D. Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxf., 1989. См. также лит. к ст. *Средний платонизм, Нумений*.*

Ю. А. ШИЧАЛИН

НЕОПЛАТОНИЗМ, последний этап развития античного платонизма, принципиальной доктринальной новостью которого по сравнению со *Средним платонизмом* следует считать признание вышебытийной природы первоначала и тождество ума-бытия как его первое проявление, что было впервые отчетливо представлено в философии *Плотина* (3 в. н. э.). Неоплатонизм замыкает средний платонизм, вбирает в себя *неопифагореизм* и начиная с ученика Плотина *Порфирия* использует *аристотелизм* в качестве введения – гл. обр. логического – в учение *Платона*.

Античный неоплатонизм тяготел к школьной организации и существовал прежде всего в виде ряда школ, ориентированных преим. на толкование диалогов Платона и систематизацию его учения. Правда, школа Плотина в Риме представляла собой кружок слушателей, распавшийся еще при жизни учителя. Тем не менее именно у Плотина и его учеников *Амелия* и *Порфирия* были разработаны основные понятия системы неоплатонизма:

во главе иерархии бытия стоит сверхсущее *единое*-благо, постижимое только в сверхумном экстазе и выразимое только средствами отрицательной (апофатической) теологии; далее в порядке раскрытия единого и в качестве его главных проявлений (ипостасей) в сфере бытия следуют бытие-ум (*нус*) с идеями в нем, *душа*, обращенная к уму и к чувственному космосу, вечному в своем временном бытии (третья ипостась). Однако в школе Плотина еще отсутствовали четкие основы интерпретации платоновских диалогов. Амелий, напр., проводил тройное деление ума и учил о трех умах и трех демиургах, полагая, что это и есть «три царя» 2-го «Письма» Платона, тогда как Плотин под «тремя царями» понимал единое, ум и душу. Порфирий, в отличие от Плотина и Амелия, считал, что под демиургом Платона можно понимать не ум, а душу.

Учеником Порфирия был *Ямвлих*, основатель т. н. *Сирийской школы* неоплатонизма в Апамее, где была хорошо представлена платоно-пифагорейская традиция: из Апамеи – платоник и пифагореец *Нумений*, почитателем и знатоком сочинений которого был соученик Порфирия у Плотина Амелий, перебравшийся в Апамею из Рима в 269 и руководивший там философской школой. В своей школе Ямвлих впервые в истории платонизма придал решающее значение теургии: наряду с «пифагорейскими» математическими науками, аристотелевской философией в качестве пропедевтики, основного курса платоновской философии из 12 диалогов вместе с дополнительными курсами по другим диалогам Платона, а также – на завершающей ступени – толкованием орфических текстов и «*Халдейских оракулов*», бывших в поле зрения уже Порфирия, – платонизм делает отправление религиозного культа своей обязательной приметой. В связи с тем, что платоновская школа вновь (как некогда школа Пифагора) стала религиозно-философской институцией, и тексты Платона рассматривались в качестве главных «священных», Ямвлих упорядочил форму их толкования; эта реформа комментария оказала решающее влияние на всю последующую традицию неоплатонизма, в связи с чем говорят о доямвлиховском и последямвлиховском типах неоплатонизма. Впрочем, еще ученик Порфирия и Ямвлиха *Феодор Асинский* (ум. ок. 360), не принимал ямвлиховских методов толкования Платона; так, «небо» платоновского «*Федра*» (247ab) он толковал как первое (у большинства же неоплатоников «небо» – это сфера ума-нуса), за которым следует «единое» – область ума.

Решительное изменение общеобразовательной ориентации *Афинской школы платонизма* в 3 в. и принципиально интеллектуалистской ориентации кружка Плотина в Риме на подчеркнутую религиозную замкнутость неоплатонизма после Ямвлиха объясняется тем, что начиная с 3 в. в Римской империи все более заметную роль как в образовательной, так и в интеллектуальной сфере начинает играть христианство, которое в 4 в. к тому же становится государственной религией. Платоники не могли больше свысока указывать христианам, как должны вести себя в обществе приличные, т. е. воспитанные и образованные люди (как это во 2 в. делал *Цельс*). С усилением еще гонимого христианства всерьез считается Порфирий, автор полемического сочинения «*Против христиан*»; а Ямвлих, расширивший в своей школе базу языческих учений и культов, принципиально закрывает платонизм от христианства. Но все дальнейшее развитие постямвлиховского платонизма постоянно корректируется начавшимся прямым преследо-

ванием язычников после имп. Константина Великого, принявшего крещение в 337, окончательным запрещением языческого богослужения при имп. Феодосии Великом в 392 и закрытием языческих философских школ при имп. Юстиниане в 529.

Поэтому основанная учеником Ямвлиха *Эдесием Пергамская школа* неоплатонизма продолжала линию Сирийской школы, но преимуществ. внимание уделяла мифологии и теургии. К Пергамской школе принадлежали ученики *Эдесия Хрисанфий из Сард* и *Максим Эфесский*, чьим учеником был имп. *Юлиан* (Отступник), восторженный платоник на троне, попытавшийся распространить языческую практику школьного политеизма на империю; *Саллюстий*, автор общего очерка учения неоплатонизма «О богах и о мире», в котором, в частности, была систематизирована традиционная языческая мифология; *Евнаний*, в сочинении которого «Жизнеописания философов и софистов» содержатся важные сведения о Плотине, Порфирии, Ямвлихе и круге имп. Юлиана.

В 4 в. Афины, где в одно и то же время получали образование отцы Церкви св. Василий Великий и св. Григорий Богослов и имп. Юлиан, видимо, не испытывали особого влияния неоплатонизма вплоть до *Плутарха Афинского* (ум. 432), хотя еще ритор *Лонгин*, преподававший в Афинах в 3 в. и поддерживавший дружеские отношения с Порфирием, сделал список сочинений Плотина. Плутарх – первый диадох Академии, введший в нее неоплатонизм, – написал комментарии к ряду диалогов Платона, а также к аристотелевскому трактату «О душе». Его преемник *Сириан* закрепил круг преподаваемых в Афинской школе авторитетных текстов (помимо Платона и пифагорейцев – Гомер, орфическая литература и «Халдейские оракулы»); признавая за аристотелевской философией статус введения к философии Платона, Сириан, однако, не пытался сгладить различие между Аристотелем и Платоном и опровергал аристотелевскую критику платонизма в 13–14-й кн. «Метафизики». В 437 главой Академии стал ученик Плутарха и Сириана Прокл, который подвел итог развитию платонизма в рамках языческого политеизма и дал детально разработанную сводку основных понятий и методов неоплатонизма. После смерти Прокла во главе афинской школы, оставшейся до своего закрытия языческой, стояли Марин, Исидор, ставивший озарение выше теоретического исследования, Гегий, Зенодот и *Дамаский*, комментарии к Платону и систематический трактат которого «О первых началах» демонстрируют возможности дальнейшего развития неоплатонизма в доктринальном плане.

Александрийские платоники, традиционно культивировавшие ученость (достаточно вспомнить растерзанную христианами фанатиками *Гипатию*, математика и астронома, и ее ученика Синесия, ставшего епископом Кирены), в 5 в. усвоили неоплатонизм Афинской школы, т. к. многие александрийцы учились у афинских философов: у Плутарха – *Гиерокл*, автор комментария к «*Золотым стихам*» пифагорейцев, к «Федону» Платона, трактата «О промысле», у Сириана – *Гермий*, автор комментария к «Федру» Платона, у Прокла – сын Гермия *Аммоний*, автор трактата «О роке» и ряда комментариев к Аристотелю. Учеником Аммония и Дамаския был *Симпликий*, автор комментариев к Аристотелю и к «Руководству» Эпиктета. Из комм. к Платону и Аристотелю ученика Аммония *Олимпиодора* (между 495–505 – после 565) видно, что еще в 40–60-х 5 в. в Александрийской школе развива-

лись методы афинского неоплатонизма. Однако основным предметом изучения постепенно становился Аристотель; комментаторами его были ученик Аммония *Иоанн Филопон*, выступивший после принятия христианства и закрытия школы в Афинах с критикой Прокла, ученики Олимпиодора *Элий* (Илия) и *Давид* (комментировали также «Введение» Порфирия), *Стефан Александрийский* – последний представитель Александрийской школы (преподавал в Константинополе в 1-й пол. 7 в. при имп. Ираклии).

Из отдельных философов, не принадлежавших к перечисленным основным школам неоплатонизма, следует упомянуть Александра из Ликополя (3 в.), *Калкидия* (лат. пер. «Тимея» и комментарий к нему, до 350), *Макробия* (комментарий ко «Сну Сципиона» Цицерона, ок. 400) и Фавония Евлогия (кон. 4 – нач. 5 вв.). Платино-порфириевский вариант неоплатонизма повлиял на *Марциана Капеллу* (5 в.).

Неоплатонизм оказал мощное воздействие на развитие ср.-век. философии и теологии. В восточной патристике уже *Евсевий Кесарийский* привлекает Плотина для решения догматических вопросов. Усвоение и переработка неоплатонизма во многом определяют характер богословия Афанасия Александрийского и представителей т. н. каппадокийского кружка – Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского. С достижениями философии неоплатонизма в школе Прокла был хорошо знаком усвоивший теологический опыт каппадокийцев автор т. н. Ареопагитского корпуса, благодаря которому терминология, ряд важнейших понятий и общая разработка структуры универсума в неоплатонизме были усвоены христианской мыслью как восточного, так и западного Средневековья: его комментировали Иоанн Скифопольский и Максим Исповедник; на Западе переводил Эриугена. Влияние комментаторов Аристотеля Порфирия и Аммония Александрийского усматривается в теологических трудах Иоанна Дамаскина. Под влиянием неоплатонизма была организована вассилевсом Теофилом школа, главой которой был «математик» (разносторонний ученый) Леон; школа продолжала существовать и была реорганизована при цезаре Варде в 863. В 11 в. Михаил Пселл возобновил преподавание философии неоплатонизма в Константинополе.

В зап. патристике неоплатонизм через посредство Порфирия был воспринят *Марием Викторином* и благодаря ему – *Августин*ом. Образец христианизированной неоплатонической философии дал *Бозций*. Традиция христианского неоплатонизма на латинском Западе складывалась под влиянием Августина и Бозция, а также Калкидия и Макробия (определивших, в частности, неоплатонизм Шартрской школы 12 в.). Иоанн Скот Эриугена перевел на лат. язык сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита и дал очерк неоплатонической системы в трактате «Разделение природы».

Среди арабских философов неоплатонизм получил известность прежде всего благодаря переводу «Введения» Порфирия и ряда других его комментариев и трактатов, переложению ряда текстов «Эннеад» Плотина («*Теология Аристотеля*» и др.) и «Начал теологии» Прокла («Книга о причинах»), переводу (кон. 9 в.) трактата Прокла «О вечности мира» Исааком ибн Хунайном (ум. 910). Влияние неоплатонизма на арабских мыслителей сочеталось с непосредственным влиянием сочинений Платона (особенно у ар-Рази и аль-Фараби) и представителей среднего платонизма (Плутарх, Псевдо-Плутарх, Гален). В целом вся арабо-мусульманская философия

ориентировалась по преимуществу на Аристотеля в истолковании его Афинской и Александрийской школами неоплатонизма (среди комментаторов наиболее популярными были Симпликий и Иоанн Филопон); в частности, в духе александрийского неоплатонизма утверждалось внутреннее единство учений Платона и Аристотеля (трактат аль-Фараби «О согласии двух философов: божественного Платона и Аристотеля»). Этим смешением разнородных традиций объясняется, напр., истолкование неоплатонического единого в духе аристотелевского учения об уме (нусе) как первичного бытия, которое мыслит само себя (аль-Фараби, Ибн Сина). Неоплатоническую интерпретацию ислама стремился дать Ибн Сина, под влиянием которого находился Сухраварди, разработавший учение о сверхчувственном свете (ишрак). Переосмысление неоплатонических представлений в духе ортодоксального ислама осуществил аль-Газали, соединив их с суфийским учением о единении с божеством в сверхумном экстазе.

В ср.-век. еврейской философии неоплатонизм впервые обнаруживается у Исаака бен Соломона Израэли (ок. 850–950), который под влиянием аль-Кинди и «Теологии Аристотеля» стремился дополнить библейский креационизм учением об эманации и восхождении души в сверхчувственный мир. Неоплатоническая иерархия универсума воспроизводилась у Ибн Гебиरोля («Источник жизни») и у Авраама бар Хийа (ум. ок. 1130; учение о «пяти световых мирах» в соч. «Размышления о душе»). В области этики идеи неоплатонизма проводил Бахья ибн Пакуда (род. ок. 1080), которому приписывали компиляцию неоплатонического толка «О душе» (на араб. яз.). Близок к неоплатонизму комментатор Библии Ибн Эзра (1092–1167). Несомненное влияние неоплатонизма прослеживается в построениях каббалы.

Предпринятые в кон. 12 в. переводы на лат. яз. ряда арабских текстов (в т. ч. «Теологии Аристотеля» и «Книги о причинах»), а также переводы Прокла, выполненные между 1268–1281 Вильемом из Мербеке, дали новый импульс распространению неоплатонизма на Западе. Под влиянием этих переводов, идей Августина и Псевдо-Дионисия Ареопагита неоплатонические концепции преломляются в немецкой мистике 13–14 вв. (францисканец Ульрих Страсбургский и доминиканцы Дитрих Фрейбургский, Мейстер Экхарт и его ученики Г. Сузо и И. Таулер). В русле этой же традиции неоплатонизма усваивается и развивается Николаем Кузанским.

Популярности неоплатонизма в среде гуманистов во многом способствовал Гемист Плифон, возглавлявший платоновскую школу в Мистре; под его влиянием Козимо Медичи основал платоновскую Академию во Флоренции. Во 2-й пол. 15 в. в связи с активной переводч. и издат. деятельностью гуманистов расширяется база источников для знакомства с античным неоплатонизмом. Огромное влияние оказали переводы и комментарии Марсилио Фичино. Неоплатонизм во всем многообразии его проявлений (у греков, арабов, евреев, латинян) был рассмотрен Пико делла Мирандолой. В 16 в. под сильным неоплатоническим воздействием складываются учения Ф. Патрици и Дж. Бруно.

Первый систематический и полный обзор материалов по античному неоплатонизму дал во 2-й пол. 19 в. Э. Целлер, исходно следовавший в трактовке неоплатонизма историко-философской концепции Гегеля. Новый подход к изучению неоплатонизма как философии, основанной на школьной

разработке и комментировании авторитетных текстов, был намечен в работах Карла Прехтера (1910) и получил развитие в ряде конкретных исследований по истории школ неоплатонизма (Э. Брейсе, Р. Э. Доддс, Р. Бойтлер, В. Тайлер, А. Ж. Фестюжьер, Л. Г. Вестеринк и др.).

Общие труды: The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy. Ed. by A. H. Armstrong. Camb., 1970; *Wallis R. T.* Neoplatonism. L., 1972. 1995²; *Beierwaltes W.* Platonismus und Idealismus. Fr./M., 1972; *Dörrie H.* Platonica minora. Münch., 1976 (библ.); The significance of Neoplatonism. Ed. by R. B. Harris. Norfolk, 1976; Die Philosophie des Neuplatonismus. Hrsg. v. C. Zintzen. Darmst., 1977; *Westerink L. G.* Texts and studies in Neoplatonism and Byzantine literature. Amst., 1980. **Античный Н.:** *Theiler W.* Forschungen zum Neuplatonismus. B., 1966; *Prächter K.* Richtungen und Schulen im Neuplatonismus, – Kleine Schriften. Hldh., 1973. S. 165–216; *Coulter J. A.* The literary microcosm: theories of interpretation of the Later Neoplatonists. Leiden, 1976; *Saffrey H. D.* Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. P., 1990; *O'Meara D. J.* Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity. Oxf., 2003; ЛОСЕВ, ИАЭ VI. Поздний эллинизм. М., 1980. ИАЭ VII. Последние века. Кн. 1–2. М., 1988. ИАЭ VIII. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992; *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма. М., 2000 (библ.). Латинская традиция: *Gersh S.* Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition. Vol. 1–2. Notre Dame, Ind., 1986; *Courcelle P.* Les lettres grecques en Occident. De Macrobie à Cassiodore. P., 1948. Н. в патристике: *Henry P.* Plotin et l'Occident. Louvain, 1934; *Ivanka E. v.* Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vater. Einsiedeln, 1964; *Chadwick H.* Early Christian Thought and the Classical Tradition. Oxf., 1966; Neoplatonism and Christian Thought. Ed. D. J. O'Meara. Albany, 1981; *Aubin P.* Plotin at le Christianisme. P., 1992. **Средневековый Н.:** *Klibansky R.* The continuity of the Platonic tradition during the middle ages. L., 1939; Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. v. W. Beierwaltes. Darmst., 1969; *Imbach R.* Le néoplatonisme médiéval. Proclus latin et l'école dominicaine allemande, – *RTPH* 6, 1978, p. 427–448; The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach. Eds. St. Gersh, H. Maarten. B.; N. Y., 2002. в арабской философии: Neoplatonici apud arabos. Ed. B. Badawi. Le Caire, 1955; *Walzer R.* Greek into Arabic. Oxf., 1962; *Badawi A.* La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. P., 1968; Neoplatonism and Islamic Thought. Ed. P. Morewedge. Albany, 1992. в еврейск. философии: *Greive H.* Studien zum jüdischen Neuplatonismus. B.; N. Y., 1973; Neoplatonism and Jewish Thought. Ed. L. E. Goodman. Albany, 1992. Зап.-европ. Н. 11–14 вв.: *Garin B.* Studi sul Platonismo medievale. Fir., 1958; Mittelalterliche Mystik unter dem Einfluß des Neuplatonismus. Hrsg. v. W. Schultz. B., 1967; *Saffrey H. D.* Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen âge et à la Renaissance. P., 1987. **Н. в эпоху Возрождения:** *Robb N. A.* Neoplatonism of the Italian Renaissance. L., 1935; *Miles L.* John Colet and the Platonic tradition. La Salle, 1961; *Kristeller P. O.* Eight philosophers of the Italian Renaissance. Stanford, 1964; *Garin E.* Platonici bizantini e platonici italiani del Quattrocento, – *Veltro* 27, 1983, p. 219–232.

Конгрессы, конференции, симпозиумы по Н.: Les sources de Plotin. Gen., 1960 (ENTRETIENS 5); Porphyre. Gen., 1965 (ENTRETIENS 12); De Jambliche à Proclus. Genève, 1975 (ENTRETIENS 21); Le Néoplatonisme. P., 1971 (Colloques Internationaux...); Études Néoplatoniciennes. Conférence... Neuchâtel, 1973; Atti del convegno Internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. R., 1974. Обзор лит.: *Courcelle P.* Travaux néoplatoniciens, в сб.: Association G. Budé... Actes du... congrès. P., 1954, p. 227–254. См. также лит. к ст. *Аристотеля комментаторы, Платона комментаторы, Плотин, Прокл.*

Ю. А. ШИЧАЛИН

НИГИДИЙ ФИГУЛ ПУБЛИЙ (Publius Nigidius Figulus) (ок. 100 до н. э. – 45 до н. э.), римский эрудит, в сочинениях которого трактовались вопросы естественных наук, грамматики, а также астрологии и мантики. Сохранились фрагменты из соч. «О богах», «О человеческой природе», «О животных»,

«О ветрах», «[Небесная] сфера», «О снах» и др. Выведен в качестве собеседника в Цицероновской версии платоновского «Тимея». По свидетельству Цицерона, ввел в интеллектуальный кругозор образованного римского общества пифагорейское учение. Возможно (Диллон), что Н. Ф. познакомился с пифагореизмом благодаря *Александру Полигистору* и его сочинениям о пифагорейских символах и «История философии», которая, по всей вероятности, содержала обзор пифагореизма (D. L. VIII 25–35). Можно предположить, что пифагорейство Н. Ф. носило характер интеллектуальной любознательности, сравнимый с характером пифагорейских штудий у Варрона, с которым его объединяет также любовь к старине и интерес к грамматике (ср. Gell. N. Att. XIX 14; Serv. Aen. 10, 175).

Фрагм.: *Publii Nigidii Figuli operum reliquiae*. Coll. A. Swoboda, 1889.

Лит.: *Della Casa A.* Nigidio Figulo. R., 1962; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1996², p. 117–118.

А. В. ПАХОМОВА

НИКОЛАЙ ИЗ ДАМАСКА (*Νικόλαος ὁ Δαμασκηνός*) (ок. 64 – после 4 до н. э.), философ-перипатетик, историк, политический деятель времен имп. Августа (воспитатель детей царицы Египта Клеопатры, приближенный Ирода Великого, царя Иудейского).

О жизни Н. известно благодаря его автобиографическому соч. «О своей жизни и занятиях» (*Περὶ τοῦ ἰδίου βίου καὶ τῆς αὐτοῦ ἀγωγῆς*, fr. 131–139 Jacoby), послужившему источником для составления статьи о Н. в лексиконе Суда (s. v. *Νικόλαος*, N, 393.1–37), где жизнеописание Н. заканчивается сравнением образования (*παιδεία*) с долгим путешествием: как после множества впечатлений от разных стран всегда возвращаешься домой, так и после изучения множества наук обращаешься к философии (28–30). Н. получил разностороннее образование благодаря высокому статусу, который занимала в Дамаске его семья (известны имена ближайших родственников: отец – Антипатр, мать Стратоника, брат Птолемей). В юности он занимался риторическими упражнениями, писал трагедии и комедии, изучал музыку, математику и философию. Нет сведений об учителях Н. и месте его обучения. Хотя у Суда назван «перипатетиком или платоником» (393. 2), его приверженность учению Аристотеля подтверждают указания античных авторов («Николай-перипатетик»: см. Plut. Qu. conv. 723d4–5; Simpl. In De Caelo 3, 28; 398, 36) и свидетельства о написанных им произведениях.

Философские сочинения. Основное философское сочинение Н. – сводка «О философии Аристотеля» (не менее 13 кн.), частично сохранившаяся в сирийском переводе. Н. обнаруживает в нем интерес исключительно к натурфилософии, от учения об элементах и космологии до психологии и зоологии. Н. использует в нем материал следующих сочинений Аристотеля: «Физика» (ей посвящена кн. 1), «Метафизика» (кн. 2–3), «О небе» (кн. 3–4), «О возникновении и уничтожении» (кн. 5), «Метеорология» (кн. 6–7), «История животных» (кн. 8), «О частях животных» (кн. 9), «О душе» (кн. 10), «О чувственном восприятии», «О сновидениях» (кн. 11), «О возникновении животных» (кн. 12); как предполагается, 13-ю кн. представляло фрагментарно сохранившееся соч. «О растениях» в 5-ти кн. (фрагменты известны по сирийским, арабским, еврейским, латинским и греческим источникам). Книги по первой философии Н. называет уже «Метафизикой» (это

слово впервые текстуально засвидетельствовано именно у него, поскольку тексты автора данного неологизма *Андроника Родосского* утрачены полностью), но рассматривает ее в рамках философии природы.

О названиях и содержании других философских сочинений Н. известно в основном из комментариев Симпликия. Соч. «О Вселенной» (*Περὶ τοῦ παντός*) было посвящено классификации «всех сущих в космосе по видам» (Simpl. In De Caelo 3, 25–29); «О богах» было, по-видимому, посвящено «естественной теологии» – первоначалам, в соответствии с определением бога как начала-ἀρχή у Аристотеля в Met. I, 983a8; о нем Симпликий упоминает дважды, в рассуждениях о Ксенофане и Диогене Аполлонийском (In Phys. 23, 14–16; 151, 21–23), в обоих случаях обсуждая расхождения в сообщениях доксографов. По Симпликию, Ксенофан, в изложении Н., учил о том, что начало бесконечно и неподвижно (иначе говорит Александр Афродисийский: у него начало конечно и имеет форму шара). О Диогене Аполлонийском Н. высказал мнение и вовсе отличное от традиционного; согласно Н., Диоген считал началом не воздух, как Анаксимен, а «нечто среднее между огнем и воздухом» (In Phys. 151, 22). Кроме того, Симпликий упоминает соч. Н. «О природе» (или «О космосе») и «О прекрасных поступках» (*Περὶ τῶν ἐν τοῖς πρακτικοῖς καλῶν*, In Epict. 83, 11–12), которое было составлено необычным образом: текст для наглядности и лучшего воздействия на читателя был разделен на отдельные короткие строки (*στίχοι*).

Вероятно, Н. составил также сводку учения Аристотеля о душе, о чем имеется упоминание в средневековых арабских источниках (в «Фихристе» Ибн ан-Надима и в комментарии Аверроэса к «О душе»). Аверроэс отмечает, что Николай, Теофраст и Фемистий отличаются большим буквализмом по сравнению с Александром Афродисийским (Schneider 2005, p. 678). Из греческих авторов о рассуждениях Н. о душе упоминал Порфирий, однако его текст утрачен (фрагм. см.: Porphyrii Fragmenta. Ed. A. Smith. Stuttg.; Lpz., 1993, fr. 88–109). По-видимому, Н. в своем сочинении не только пересказывал содержание аристотелевского текста, но и разъяснял ключевые понятия его учения. Стобей приводит (видимо цитируя текст Н. по Порфирию) толкование выражения «части души»: это выражение следует понимать в смысле «силы» (*δυνάμεις*) души, т. е. в смысле разделения качественного, а не количественного (когда при отнятии или прибавлении части целое становится соответственно меньше или больше), – ибо душа не есть величина. Ее способностями являются способности жить, воспринимать с помощью чувств, двигаться, мыслить, гневаться, и причинами всех этих действий является душа, которая, т. обр., понимается как поделенная на части, будучи в то же время неделимой (Stob. I 49, 25a. 84–104). Не исключено, однако, что данные свидетельства относятся к 10-й кн. сочинения Н. «О философии Аристотеля».

Исторические сочинения. Н. был известен как автор «Всемирной истории» (*Ἱστορία καθολική*, fr. 1–102 Jacoby) в 144 кн., которая начиналась великими царствами Древнего Востока (Ассирии, Лидии, Персии) и заканчивалась смертью Ирода Великого (4 в. до н. э.). При составлении своего монументального труда Н. широко использовал материал сочинений Ктесия и Ксанфа (по истории Востока), а также Гелланика и Эфора (по греческой истории). Обширными выписками из «Истории» Н. начинается соч. имп. Константина VII Багрянородного «О заговорах против базилиевсов»

(De insidiis, p. 1–58 de Boor). Н. составил официальную биографию Цезаря Августа (*Περὶ τοῦ βίου Καίσαρος τοῦ Σεβαστοῦ καὶ τῆς αὐτοῦ ἀγωγῆς*, fr. 125–130), а также собственное жизнеописание (см. выше). У Стобея как отдельное произведение цитируется сочинение об обычаях разных народов *Περὶ ἔθων*, – по-видимому, тождественное соч. *Ἐθῶν συναγωγῆ* (fr. 103–124).

Соч. и фрагм.: FGnH II A, n° 90, p. 324–430; II C, p. 229–291; *Drossaart Lulofs H. J.* Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle. Fragments of the first five books transl. from the Syriac with an introd. and comm. Leiden, 1969²; *Nicolaus Damascenus.* De Plantis. Edd. H. J. Drossaart Lulofs, E. L. J. Poortman. Amst.; Oxf.; N. Y., 1989; *Malitz J.* Nikolaos von Damaskus. Leben des Kaisers Augustus. Darmst., 2003; *Николай из Дамаска.* О своей жизни и своем воспитании. О жизни Цезаря Августа и о его воспитании. Пер. Е. Б. Веселаго, – *ВДИ*, 1960, 3–4.

Лит.: *Laqueur R.* Nikolaos [20], – RE XVII, 1, 1936, col. 362–424; 1269 (addendum); *Wacholder B. Z.* Nicolaos of Damascus. Berk.; L. Ang., 1962; *MORAUX,* Aristotelismus I, 1973, S. 445–514; *Stern M.* Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. I. Jerusalem, 1974, p. 227–260; *Gottschalk H. B.* Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD, – ANRW II, 36, 2, 1988, p. 1079–1174 (особ. 1122–1125); *Schneider J.-P.* Nicolas de Damas, – DPhA IV, 2005, p. 669–679.

М. А. СОЛОПОВА

НИКОМАХ ИЗ ГЕРАСЫ (*Νικόμαχος ὁ Γερασηνός*) (1-я пол. 2 в. н. э.), представитель *неопифагореизма*. Биографических сведений о Н. не сохранилось. Родился в Герасе (совр. Джераш на севере Иордании). Годы жизни определяются с учетом хронологии *Трасилла Александрийского* (ум. 36 н. э.), которого Н. цитирует, и *Апулея* (124–175 н. э.), переведившего Н. на латынь.

Сочинения. Полностью сохранились «Введение в арифметику» (*Ἀριθμητικὴ εἰσαγωγῆ*) и «Руководство по гармонике» (*Ἀρμονικὸν ἐγχειρίδιον*). «Теологумены арифметики» (*Θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*) в 2-х кн. известны в пересказе Фотия (Phot. Cod. 187, p. 142b16–145a30 Bekker) и, кроме того, по фрагментам, включенным в анонимные «Теологумены арифметики» (компиляция, выполненная на основе сочинения *Ямвлиха* с выдержками из Н. и *Анатолія*, учителя Ямвлиха). Утрачены: «Жизнь Пифагора» (*Πυθαγόρου βίος*), которую впоследствии использовали в своих сочинениях на ту же тему *Порфирий* и *Ямвлих*, а также упоминаемые самим Н. «Введение в геометрию», комментарий к «Государству» Платона и «большое сочинение» по гармонике.

Учение. По своим философским взглядам Н. – приверженец платоновского учения, соединённого с пифагореизмом (см. *Средний платонизм*). Н. математизирует платоновскую философию, соединяя учение Платона о «высшей идее блага», изложенное в «Государстве», со своего рода «высшей арифметикой», имеющей дело с божественными числами, парадигматически задающими космический порядок всего сущего.

Философия математики. «Введение в арифметику» представляет собой пифагорейскую числовую энциклопедию. В предисловии (I 1–6) рассматривается деление математических предметов на непрерывные величины и дискретные множества, в связи с которым обсуждается четвёрка пифагорейских математических наук – арифметика, геометрия, гармоника, сферика – и значение этих наук для изучения философии. При этом арифметика называется самой старшей наукой, ибо она «предшествует остальным»

наукам в уме бога-творца как некий космический и образцовый замысел, опираясь на который, как на установление и изначальный образец, создатель Вселенной упорядочивает свои материальные творения и приводит их к подобающим целям; а также потому, что по своей природе она является первоорождённой, ибо с её уничтожением уничтожаются прочие науки, но сама она не уничтожается вместе с ними» (I 4, 2). Рассматриваемое в арифметике «научное» число объявляется Н. божественной парадигмой космической гармонии: «Это число лишь мыслится, и оно во всех отношениях нематериально, но всё же оно является действительным и вечно сущим, так что в соответствии с ним, сообразуясь с планом творения, были созданы время, движение, небо, звёзды и всевозможные обращения» (I 6, 1).

Далее Н. переходит к рассмотрению арифметики абсолютных количеств (I 7–16), к ведению которой относятся чётные и нечётные, простые и составные, избыточные, недостаточные и совершенные числа. Здесь описываются решето Эратосфена для получения простых чисел, а также алгоритм последовательного взаимного вычитания для отыскания наибольшей общей меры двух чисел и приём построения чётных совершенных чисел. В арифметике относительных количеств (I 17–II 5) вводится классификация числовых отношений и описывается алгоритм разворачивания всех числовых отношений из отношения равенства. Затем Н. переходит к рассмотрению т. н. «фигурных чисел», многоугольных, пирамидальных, плоских и телесных (II 6–20). Завершается «Введение» (II 21–29) обсуждением числовых пропорций.

Изложение арифметических фактов во «Введении» лишено доказательств. Число интересует Н. как философа-теоретика в качестве упорядоченной основы всего сущего. При этом единое оказывается «началом», «корнем», «семенем» и «матерью» числового множества, разворачиваемого из него по некоторому правилу. Прежде всего таким образом разворачивается само число-счёт как «поток составленного из единиц количества». Но так же устроены и отдельные виды чисел.

Другая важная роль арифметики в системе античного платонизма – пропедевтическая. Изучение математических наук традиционно (с опорой на «Государство» и «Послезаконие» Платона) рассматривалось как основной этап философского восхождения от чувственно воспринимаемых вещей, находящихся в непрестанном изменении, к вещам нематериальным, вечным и неизменным, постижимым только в разумном рассуждении. Как говорит Н., «эти науки суть лестницы и мосты, которые переносят наши умы от воспринимаемого чувством и мнением к постижимому мыслью и знанием; и от знакомых и привычных нам с детства материальных и телесных вещей – к непривычным и чуждым нашим чувствам, однако их нематериальность и вечность родственны нашим душам и, что ещё важнее, заключённому в них разуму» (I 6, 6).

Изучение арифметики для Н. имеет ярко выраженный этический характер. Описывая алгоритм разворачивания всех числовых отношений из отношения равенства и обратного сведения всех неравенств к равенству, Н. заключает это описание следующим выводом: «Разумная часть души приводит в порядок неразумную часть, её порывы и влечения, связанные с двумя видами неравенства, и посредством размышления подводит её к равенству и тождеству. А для нас из этого уравнивания прямо вытекают так

называемые этические добродетели, каковы суть благоразумие, мужество, мягкость, самообладание, выдержка и подобные им качества» (I 23, 4–5).

В античности «Введение в арифметику» Н. не раз комментировали (сохранились комментарии *Ямвлиха*, *Асклепия из Тралл*, *Иоанна Филопона*, известно также о комментариях Сотерика и Герона). Вскоре после смерти Н. «Введение» было переведено на латынь Апулеем (перевод не сохранился). *Бозций* перевёл «Введение» на латынь ещё раз и издал его в своей редакции. Этот перевод послужил основным источником математических сведений для Кассиодора, Марциана Капеллы, Исидора Севильского и др., и на нём основывался арифметический раздел квадривиума средневековых университетов. Имеется также перевод «Введения» на арабский язык, выполненный Сабитом ибн Коррой (2-я пол. 9 в.).

В «Теологуменах арифметики» обсуждалось символическое значение чисел первой десятки. Книга I была посвящена первой четвёрке чисел, книга II – остальным числам до десяти. Каждое число рассматривалось как в отношении к его индивидуальным математическим свойствам, так и в отношении к уподобляемому ему физическим, этическим и теологическим предметам. Согласно Н., «Бог соответствует единице, ибо он семенным образом (*σπερματικῶς*) начинает всё сущее в природе, как единица – в числе; он потенциально объединяет вещи, актуально представляющиеся противоположными, вбирает в себя «начало, середину и конец целого», – подобно тому, как единица есть «начало, середина и конец количества и размера». Без единицы невозможно ни существование, ни познание: она «стоит во главе всех вещей наподобие чистого света, солнцобразного и предводительного, так что во всём этом она подобна богу» (3,1–14 de Falco). Единица, как её здесь описывает Н., тождественна идее Блага в VI кн. «Государства» Платона.

Далее, двоица есть начало и корень инаковости, и она противостоит единице, как материя – форме и богу. Троица представляет собой основу соразмерности, ведь соразмерность – это среднее между избытком и недостатком. Четверица есть «всё, что есть в мире вообще и по частям». И так вплоть до десятки, символизирующей «природное равновесие, соразмерность и совершенную цельность».

Благодаря сохранившемуся в «Библиотеке» Фотия изложению «Теологумен арифметики» известно, что в своём сочинении Н. также предпринял попытку сопоставить числа первой десятки с пантеоном греческих богов и богинь, исходя из понимания «своеобразного и определённого количества» каждого числа. В результате каждому из чисел оказались сопоставлены целые списки не менее чем из полутора десятков имен божеств, мифологических персонажей и понятий (Phot. Cod. 187, p. 143a22–145a30). Соответствия для первых четырёх чисел весьма пространны, о следующих числах сказано более кратко; последнее число, десятка, охарактеризовано как «Всё», «Сверхбожество», «Бог богов», «Космос», «Небо», «Судьба», «Вечность», «Могущество», «Вера», «Необходимость», «Атлант», «Акамант», «Фанет», «Гелиос», «Память», «Мнемозина».

Музыкальная теория. «Руководство по гармонике» содержит сжатое изложение пифагорейской музыкальной теории. Н. говорит, что пишет его на скорую руку, и обещает впоследствии написать «большое сочинение», выстроенное «со всей полнотой необходимых для читателя умозак-

лучений», с привлечением «наиболее прославленных и заслуживающих доверия свидетельств древних мужей», – но это сочинение до нас не дошло. Н. намеревается излагать свой предмет «в точном соответствии с замыслом самого учителя, не как понаслышке записали Эратосфен и Трасилл, но как передал Тимей из Локр, которому и следовал Платон» (гл. 11, 6). О том, что Н. имел доступ к древним пифагорейским книгам или по крайней мере к извлечениям из них, свидетельствует приведенная ими цитата из сочинения Филолая «О природе» (гл. 9), отличающаяся архаичной терминологией. Н. передает учение о «первой воспринимаемой музыке планет» (гл. 4), рассказывает легенду о том, как Пифагор на опыте обнаружил связь созвучных интервалов с отношениями чисел первой четверки (гл. 6).

Соч.: *Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis Arithmeticae libri II.* Rec. R. Hoche. Lipsiae, 1866; *Nicomachus of Gerasa.* Introduction to Arithmetic. Transl. M. L. D'Ooge. N. Y.; L., 1926; *Nicomaque de Gérase.* Introduction Arithmétique. Intr., trad., notes, ind. J. Bertier. P., 1978; *Никомах Герасский.* Введение в арифметику. Пер. А. И. Щетникова. Новосибирск, 2006; *Nicomachi Geraseni Enchiridion Harmonici, – Musici scriptores Graeci.* Ed. K. von Jan. Lipsiae, 1895, p. 236–265 (repr. Hldh, 1962); *Nicomachus of Gerasa.* The Manual of Harmonics. Trans. F. R. Levin. Grand Rapids, 1994; *Anonymous, [Iamblich] Theologoumena Arithmeticae.* Ed. V. de Falco. Lipsiae, 1922; *The Theology of Arithmetic.* Trans. R. Waterfield. Grand Rapids, 1988; *Ямвлих.* Теологумены арифметики. Пер. В. В. Библихина, – Лосев, ИАЭ VII. М., 1980, с. 480–508.

Античные комментарии: *Iamblich* in *Nicomachi arithmeticae introductionem liber.* Ed. H. Pistelli. Lipsiae, 1894; *Asclepius of Tralles.* Commentary to *Nicomachus' «Introduction to arithmetic».* Ed., introd., notes L. Tarán, – *TAPhS*, n.s., 59/4, 1969; *Philoponus* In *Nicomachum.* Ed. R. Hoche. Program Wesel, 1864–1867; *Giovanni Filopono.* Commentario alla «Introduzione aritmetica» di Nicomaco di Gerasa. Testo, trad., intr., note G. R. Giardina. Catania, 1999.

Лит.: *Robbins F. E.* The Tradition of Greek Arithmology, – *CPhil* 16, 1921, p. 97–123; *Westerink L. G.* Deux commentaires sur *Nicomaque: Asclépius* at Jean Philopon, – *REG* 77, 1964, p. 526–535; *Bower C.* Boethius and *Nicomachus:* an essay concerning the sources of the «De institutione musica», – *Vivarium* 16, 1978, p. 1–45; *O'Meara D. J.* *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity.* Oxf., 1989; *Dillon J.* *The Middle Platonists.* L., 1996; *Mansfeld J.* *Prolegomena Mathematica: From Apollonius of Perga to Late Neoplatonism.* Leiden; Bost., 1998.

А. И. ЩЕТНИКОВ

«НИКОМАХОВА ЭТИКА» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*), сочинение *Аристотеля*, датируется 2-м афинским периодом (334–322 до н. э.); представляет собой запись лекционного курса, другой вариант которого (предположительно, более ранний) известен как *«Евдемова этика»*. Современные названия обеих этик, по-видимому, впервые были зафиксированы в издании *Андроника Родосского*. Высказывались различные толкования смысла слова «Никомахова»: 1) посвящение отцу Аристотеля Никомаху; 2) посвящение сыну Аристотеля Никомаху; 3) редактирование сыном Никомахом текста этики; 4) авторство Никомаха. Согласно *Порфирию* (apud Elias. In Isag. 33, 1–2 Busse), этика названа «Малой Никомаховой» (*τὰ Μικρὰ Νικομάχεια*), потому что посвящена сыну, в отличие от «Большой Никомаховой» (совр. «Большой этики»), посвященной отцу.

«Никомахова этика» (далее Е. N.) состоит из 10 книг, ее текст отличается композиционной законченностью и стройностью в изложении этического учения. Сквозным вопросом является вопрос о счастье (*εὐδαιμονία*) как высшем благе, которым начинается и завершается произведение. Основные темы,

излагаемые Аристотелем: кн. I: предмет и метод этики; виды благ; понятие счастья; кн. II: виды добродетели; нравственная добродетель в ее общем определении; кн. III: условия возникновения нравственной добродетели; отдельные нравственные добродетели; кн. IV: отдельные нравственные добродетели (продолжение); кн. V: справедливость; кн. VI: «правильное суждение» и мыслительные добродетели; кн. VII: невоздержанность и воздержанность, 1-й фрагмент об удовольствии; кн. VIII–IX: дружба и ее виды; кн. X: 2-й фрагмент об удовольствии; высшее благо как созерцательная жизнь. Согласно рукописной традиции, три средние книги Е. N. (кн. V–VII) тождественны средним книгам «Евдемовой» (кн. IV–VI), подробнее см. ст. «Евдемова этика».

В начале рассуждения (I, 1094a1–1095a13) Аристотель говорит о подготовке слушателя, предмете и методе исследования. Предмет этики как и политики: «прекрасное и справедливое»; но этика рассматривает отдельные блага, «более известные нам», в то время как политика – общее благо, «более известное по природе», т. обр., этика предшествует политике. Исследование должно стремиться к ясности, сообразной предмету; в этическом исследовании достаточно «указывать на истину для большинства случаев», приблизительно и в общих чертах (1094b12–13; b20; ср. 1098a26–34), на основании выводов из общепринятых мнений (*ἔνδοξα*), т. к. предмет этики не относится к существующему вечно и необходимым образом.

Цель этики как практической науки – не только познать, в чем добродетель, но и «стать добродетельными» (II, 2, 1103b25), т. е. ее цель – некая деятельность (*ἐνέργεια*) и жизнь. Аристотель выделяет три образа жизни, соответствующие целям деятельности (1095b17–1096a5): «жизнь ради удовольствий» (*βίος ἀπολαυστικός*), «жизнь ради славы и почета» (*βίος πολιτικός*), «жизнь ради созерцания истины» (*βίος θεωρητικός*). Показывая, что удовольствие и почет не приводят к жизни самодостаточной (а «совершенное благо самодостаточно (*αὐτάρκες*)», 1097b8), Аристотель полагает созерцательную жизнь самодостаточной и подobaющей философом. Поскольку совершенной считается цель, «избираемая всегда сама по себе и никогда как средство», предметом этики в качестве высшей достижимой цели и блага является счастье (1097a30), – это «очевидное» и «общепризнанное» начало дальнейшего исследования, которое должно точнее определить, что такое счастье (*τί ἐστι*, b22).

Аристотель отказывается от платоновского трансцендентного высшего Блага, ибо 1) «благо» не ограничено одной категорией и имеет столько же значений, сколько и «бытие» (1096a25), следовательно, «нет блага как чего-то общего, объединенного одной идеей» (1096b25); 2) даже если и допустить такое благо, предмет этики – «благо человеческое», «практически достижимое». Размышление Аристотеля о том, что «идеи ввели люди нам дорогие», однако нужно «ради спасения истины отказаться и от того, что дорого, ибо... долг благочестия велит истину ценить выше» (1096a13–15) впоследствии превратилось в популярный афоризм «Платон мне друг, но истина дороже».

Предварительное определение счастья Аристотель дает исходя из «назначения» (*ἔργον*) человека (1097b25–1098a25): если есть назначение у отдельных органов, должно быть назначение и у человека; поскольку человек отличается разумом (*λόγος*), его назначение – «разумная деятельность души» (a7). Поскольку же действующим лицом предполагается хороший и

достойный человек (*σπουδαίος*), то «человеческое благо представляет собой деятельность души сообразно добродетели-арете» (a18). Для счастливой полной жизни нужны не только блага душевные (добродетели), но также внешние (дети, друзья и т. д.) и телесные (красота, здоровье) как его необходимые условия и полезные орудия (1099b27–28), ибо «едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный» (b3–4).

Учение о добродетели. Аристотель выводит два вида добродетелей согласно двум частям души: нравственные (*ἠθικαί*) соответствуют неразумной части души (*ἄλογον*), мыслительные (*διανοητικάί*, «дианоэтические») – разумной (*λόγον ἔχον*); первые возникают благодаря упражнению и привычке, вторые – благодаря обучению. По Аристотелю, само слово «этика» (от *ἦθος*, нрав) близко слову «привычка» (*ἔθος*) – II, 1103a17.

Добродетель есть «устойчивое состояние» (*ἕξις, διάθεσις*), при котором человек хорошо выполняет свое предназначение. Нравственная добродетель состоит в обладании серединой (разумной мерой) между двумя крайностями – «избытком» и «недостатком» по отношению к той или иной страсти (*πάθος*), эти крайности и есть пороки. Напр., мужество является серединой между трусостью и отвагой и связано с преодолением чувства страха; целомудрие – серединой между бесчувственностью и распущенностью в связи с ощущениями приятного, и т. д. (1107b–1108b). Мету устанавливает правильное суждение (*ὀρθὸς λόγος*), т. е. разум вместе с волевым устремлением. Нравственный поступок совершается самостоятельно и по выбору (*προαίρεσις*), последний получает определение как сознательное, «сопровожаемое обсуждением стремление (*βουλευτικὴ ὄρεξις*) к тому, что зависит от человека» (III, 1113a10, ср. VI, 1139b4–5: «разумное стремление» (*διανοητικὴ ὄρεξις*)).

Далее в кн. III–V Аристотель рассматривает отдельные нравственные добродетели: мужество, целомудрие, щедрость, величие души, ровность и др.; особое внимание уделяет справедливости как частной добродетели и ее видам: справедливости распределительной и исправительной). Кн. VI посвящена мыслительным добродетелям, соответствующим дополнительно разделению разумной души на «научную» и «рассчитывающую»: первая познает неизменное, вторая – изменчивое, происходящее «то так, то иначе». Мыслительные добродетели: созерцательный ум (*νους*), научное знание (эпистеме), мудрость (софия), практический разум (фронесис), «понятливость», «сообразительность», «разумение» (гноме).

После исследования добродетелей Аристотель обращается к воздержности и невоздержности как «другим началам» – состояниям, отличным от добродетели и порока, но также опирающимся на удовольствие и страдание. Проблема удовольствия (*ἡδονή*) в Е. N. обсуждается дважды: кн. VII, гл. 12–15 (телесное удовольствие в связи с разбором невоздержности), и кн. X, гл. 1–5 (удовольствие в связи с созерцательной жизнью). Удовольствие сопровождает деятельность и придает ей завершенность (X, 1174b 31–33), т. обр. оно присуще и деятельности созерцания.

Две книги (Е. N. VIII–IX) посвящены анализу «дружбы» (*φιλία*) как необходимому условию прекрасной жизни (1155a30) и человеческого общения; виды дружбы: 1) ради удовольствия, 2) ради пользы и 3) ради добродетели (истинная дружба); только в бескорыстной дружбе добродетельных людей друг выступает не средством, а целью, будучи как бы «вторым Я».

В заключительных главах Е. N. (X, 6–10) Аристотель суммирует философский идеал «созерцательной жизни»: счастье есть созерцание (*θεωρία*), деятельность наилучшей части души (= ума), самодостаточная и приятная: «философия заключает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и неколебимости»; такая жизнь близка божественной. На втором месте – «жизнь по любой другой добродетели». К добродетели немногих ведет чувство прекрасного, большинство чуждо философии и повинуется страху перед наказанием. Поэтому велика роль государства, берущего на себя нравственное воспитание граждан и установление справедливых законов.

Рус. пер.: Э. Радлова (1908), Н. Брагинской (1984), М. Солоповой (2005, кн. 5–7).

Текст и некоторые переводы: *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Rec. I. Bywater. Oxf., 1894 (repr. 1962); англ. пер.: *The Ethics of Aristotle*, with Essays and Notes by A. Grant. Vol. I–II. L., 1885⁴; *Aristotle. The Nicomachean ethics*. With an English tr. by H. Rackham. Camb. (Mass.); L., 1934 (LCL); нем. пер.: *Aristoteles. Nikomachische Ethik*. Übers. und komm. v. F. Dirlmeier. B., 1960²; франц. пер.: *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*. Vol. 1–3. Ed. par R. A. Gauthier, J. Y. Jolif. P.; Louvain, 1970², рус. пер.: *Аристотель. Никомахова этика*. Пер. Н. Брагинской, – Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984, с. 54–293; *Этика Аристотеля*. Пер. с греч. Э. Радлова. СПб., 1908.

Лит.: Общие труды и комментарии: *Stewart J. A. Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Vol. 1–2. Oxf., 1892; *The Ethics of Aristotle*. Ed. with an Intro. and Notes by J. Burnet. L., 1900; *Joachim H. H. Aristotle, The Nicomachean Ethics*. Commentary by the late H. H. Joachim. Ed. by D. A. Rees. Oxf., 1951; *Hardie W. T. R. Aristotle's Ethical Theory*. Oxf., 1968; *Rowe C. J. The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought*. Camb., 1971; *Kenny A. The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxf., 1978; *Eterovich F. H. Aristotle's Nicomachean Ethics. Commentary and Analysis*. Wash., 1980; *Гусейнов А. А. Античная этика*. М., 2003. Исследования отдельных книг: *Cook W. J. On the Structure of the Seventh Book of the Nicomachean Ethics. Chs. 1–10*. Oxf., 1879; *Jackson G. Peri dikaiosynes. The Fifth Book of the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Camb., 1879 (N. Y., 1973); *Rodier G. Aristote. Ethique à Nicomaque, livre Θ*. P., 1897; *Greenwood L. H. G. Aristotle. Nicomachean Ethics. Book 6. With Essays, Notes and Translation*. Camb., 1909; *Schuster J. B. De iustitia. Aristotelis Ethicorum ad Nicomachum. Liber V. Cum commentariis Silvestri Mauri*. R., 1938; *Festugière A.-J. Aristote, Le plaisir* (E.N. VII 2–14, X 1–15), introd., trad. et notes. P., 1946; *Straaten M. van, Vries G. J. de. Notes on the VIIIth and IXth books on Aristotle's Nicomachean Ethics, – Mnemosyne 13*, 1960, p. 193–228; *Gauthier R.-A. Magnanimité*. P., 1961; *Widmann G. Autarkie und Philia in the Aristotelische Ethiken*. Tüb., 1967; *Ackrill J. L. Aristotle on Eudaimonia*. L., 1974; *Fortenbaugh W. W. Aristotle on Emotion*. L., 1975; *Eriksen T. B. Bios theoretikos. Notes on NE X 6–8*. Oslo, 1976; *Price A. W. Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxf., 1989; *Sherman N. The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxf., 1989; *Kenny A. Aristotle on the Perfect Life*. Oxf., 1992; *Chateau J.-Y. (ed.). La Verite Pratique: Aristote Éthique à Nicomaque, Livre VI*. P., 1997; *Pakaluk M. Nicomachean Ethics: Books VIII and IX*. Oxf., 1998; *Солопова М. А. К вопросу о трех средних книгах Никомаховой и Евдемовой этик, – Аристотель. Евдемова этика в 8 книгах*. Пер. Т. В. Васильевой, Т. А. Миллер, М. А. Солоповой. М., 2005, с. 408–446.

Античные и византийские комментарии: *Аснасий*. In *ethica Nicomachea quae supersunt commentaria*. B., 1889 (CAG XIX, 1); *Евстратий*. In *Aristotelis ethica Nicomachea I commentaria*. Ed. G. Heylbut, – *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*. B., 1892, p. 1–121 (CAG XX); *Idem*. In *Aristotelis ethica Nicomachea VI commentaria*. Ed. G. Heylbut, – *Ibid.*, p. 256–406; *Мухавл Эфесский*. In *librum quintum ethicorum Nicomacheorum commentarium*. Ed. M. Hayduck. B., 1901, p. 1–72 (CAG XXII, 3); *Idem*. In *ethica Nicomachea IX–X commentaria*. Ed. G. Heylbut, – *Eustratii et Michaelis et anonyma in ethica Nicomachea commentaria*. B., 1892, p. 461–620 (CAG XX); *Аноним*. In *ethica Nicomachea II–V commentaria*. Ed. G. Heylbut, – *Ibid.*, p. 122–255; [*Гелиодор*.] In *ethica Nicomachea paraphrasis* (pseudepigraphum olim a Constantino Palaeocappa con-

fectum et olim sub auctore Heliodoro Prusensi etc.). Ed. G. Heylbut, – Heliodori in ethica Nicomachea paraphrasis. B., 1889 (CAG XIX, 2); *Аноним*. In ethica Nicomachea VII commentaria. Ed. G. Heylbut, – Ibid., p. 407–460; *Mercken H. P. F.* The Greeks Commentators in Aristotle's Ethics, – Sorabji R. (ed.). Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influence. L., 1990, p. 407–444.

М. А. СОЛОПОВА

«НРАВСТВЕННЫЕ ПИСЬМА К ЛУЦИЛИУ» (Ad Lucilium epistulae morales), сочинение *Сенеки*, представляющее «сумму» его мировоззрения в наиболее емких и продуманных формулировках. До нас дошли 124 письма, но, судя по сообщению Авла Геллия (Gell. N. Att. XII 2, 3) первоначально их было больше. «Н. П.» Сенека писал в последние годы жизни и, по всей вероятности, к 64 н. э. в основном закончил.

Невозможно установить, в какой мере сохранившийся текст содержит фрагменты реальной корреспонденции, а в какой является близкой к диатрибе литературной фикцией в эпистолярном жанре. Однако есть основания полагать, что литературный элемент в «Н. П.» играет более заметную роль, чем в письмах Плиния Младшего и Цицерона. По мнению большинства исследователей, переписка действительно имела место, но затем была существенно отредактирована и дополнена Сенекой для широкой аудитории. В ряде писем обращение к Луцилию служит, видимо, лишь риторическим приемом, позволяющим рассуждать на заданную тему (особенно это касается писем широкого содержания, напр., 44, 47, 88).

Адресат писем Луцилий (к нему обращены также соч. Сенеки «О провидении» и «Исследования о природе») – младший современник Сенеки, из сословия всадников, во время написания «Н. П.» прокуратор Сицилии, приверженец эпикуреизма. Замысел Сенеки состоял в том, чтобы постепенно обратить Луцилия в стоицизм и попутно изложить основы стоической философии, и в первую очередь, как свидетельствует название сочинения, этики (теоретической и практической). За редким исключением, ни одно письмо не посвящено какому-либо одному вопросу; Сенека часто повторяется, возвращаясь к сказанному раньше. Тем не менее, несмотря на внешнюю бессистемность, в «Н. П.» просматривается сквозная тема – возвышение к истинной мудрости путем самосовершенствования – и определенная композиция.

В письмах 1–30 намечены ключевые вопросы для постоянного обсуждения: презрение к внешним благам и смерти, бесстрашие перед лицом судьбы, обретаемое с помощью усвоения философии и облеченное в конкретные моральные предписания и полезные примеры. Надлежит стремиться к мудрости, которая недоступна аффекту (9). Портрет мудреца в «Н. П.» отмечен римским колоритом и отражает представления о «достойном муже» (*vir bonus*) как безупречно-добродетельном гражданине (излюбленным примером служит Катон Младший, – напр., 13 сл.). Письма 31–80 затрагивают ряд тем более теоретического свойства. Добродетель – это знание, основа знания – разум, душа – разумна и обладает божественной природой, благодаря чему все люди равны (31–47). Пороки – противоположность добродетели (50–57, с соответствующими примерами). Высшая цель – мудрость (58–59), и она же есть истинная добродетель, что также разъясняется на многочисленных примерах (60–80). Особую важность для Сенеки имеет мотивация поступка: внутренний моральный закон, со-

весть (*conscientia*) становится важнейшим критерием нравственности (41; 50, ср. 97). Последний раздел (81–124) – возвращение к затронутым ранее вопросам сквозь призму мудрости-добродетели; так, в заключительном письме Сенека еще раз подчеркивает, что «где нет места разуму, там нет и блага»; только то подлинное совершенство, что совершенно в согласии со всеобщей природой, а всеобщая природа разумна. Человек как разумное существо должен искать свое благо не в крепости тела и его красоте, а в исправлении и очищении души, в совершенном зрелом разуме, делающим человека равным богам. Общую мысль «Н. П.» можно сформулировать так: не зная основоположений (что такое добродетель и порок, как правильно выбирать между нравственно-важным и неважным, к чему стремиться и чего избегать, как действовать надлежащим образом), невозможно стать выше превратностей судьбы, а также оценить правильность конкретных рекомендаций, которые ситуативны и сами по себе не очевидны (92; 94–95 и др.). Универсальный же практический императив формулируется как «золотое правило»: поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать по отношению к тебе, не причиняй никому зла. «Человек для человека свят» (*homo sacra res homini* – 95, 33 ср. 103, 3; 105, 7 и др.).

«Н. П.» – один из лучших образцов античной моралистики, обладающий несомненными художественными достоинствами, вероятно, самое читаемое сочинение Сенеки начиная со Средних веков вплоть до настоящего времени, ценный доксографический источник (содержит фрагменты Эпикура, ранних стоиков, Посидония и др.). «Н. П.» сохранились в 7 основных рукописях; самые ранние (два Парижских кодекса) восходят к 10 в. С последней четверти 15 в. (*editio princeps* – 1475) регулярно издавалось: 1515 (Эразм, Базель), 1615 (Липсий, Антверпен), 1649 (Гроновий, Лейден) и т. д., причем все первые издатели предлагали свои конъектуры. Нормативное разделение писем на параграфы восходит к изданию Хензе.

Первый русский перевод фрагментов из «Н. П.» выполнен П. Красновым (1893).

Текст: *Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt*. Ed. O. Hense. Lpz., 1897, 1914²; *Ad Lucilium Epistulae morales*. With an engl. transl. by R. M. Gummere. Vol. I–III. L.; Camb. (Mass.), 1943, 1970² (LCL); *Ad Lucilium Epistulae Morales*. Ed. L. D. Reynolds. Vol. 1–2. Oxf., 1965. Рус. пер.: *Луций Анней Сенека*. Нравственные письма к Луцилию. Пер. и прим. С. А. Ошерова. М., 1977.

Лит.: *Bourgery A.* Les lettres à Lucilius sont-elles vraies lettres? – *RevPhil* 35, 1911, p. 40–55; *Foerster O.* Handschriftliche Untersuchungen zu Senecas Epistulae Morales. Stuttg., 1936; *Axelsson B.* Neue Senecastudien. Textkritische Beiträge zu Senecas Epistulae Morales. Lund, 1939; *Reynolds L. D.* The Medieval Tradition of Seneca's Letters. Oxf., 1965; *Кузнецова Т. И.* «Письма к Луцилию» Сенеки-философа, – Античная эпистолография. Очерки. М., 1967, с. 81–112; *Ошеров С. А.* Сенека. От Рима к миру, – Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977, 324–353; *Титаренко И. Н.* Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. Ростов/Д., 2002;

А. А. СТОЛЯРОВ

НУМЕНИЙ (*Νουμήνιος*) (2-я пол. 2 в. н. э.), философ-платоник пифагорейской ориентации. Биографических сведений о Н. практически нет. Родился в Апамее (Сирия). Часто упоминается вместе с *Кронием*, который, как и Н., толковал Гомера. Сочинения: «О благе» в 6 кн. (fr. 1–22 *Des Places*: I кн. – бестелесность подлинного бытия, блага и бога, в чем различные религии

согласны с учением Платона; II кн. – определение блага; III–IV кн. – аллегорическое изложение блага в Ветхом (fr. 1с, 9) и Новом Завете (fr. 10); V–VI кн. – бытие в его отношении ко второму и третьему богу); «О расхождении академиков с Платоном» (fr. 24–28); «О сокровенном учении Платона» (fr. 23); «О нетленности души» (fr. 29 и, вероятно, 30–35); Ориген упоминает названия сочинений Н. «Удод», «О числах», «О месте» (fr. 1с), о которых больше ничего не известно.

Показывая, что представители академического скепсиса отошли от учения Платона, Н. развивает тенденцию, начатую в платонизме *Антиохом Аскалонским*, противопоставившим Древней Академии скептическую (в противоположность своему учителю *Филону из Ларисы*, который утверждал единство в истории самой Академии – Sic. Acad. I 13–43; II 11, 12, 16, 17) и призвавшим вернуться к учению древних (т. е. академиков и к самому Платону). Восхищение Н. вызывают Пифагор и Сократ, подлинным наследником которых был Платон (fr. 24). Н. приписывает Сократу учение Ксенократа о трех богах (fr. 24, 51–53), которое сам развивает в сочинении «О благе».

В отличие от тела подлинное благо нельзя представить на основе чувственных вещей. Оно совпадает с бытием как таковым ($\tau\delta\ \acute{\upsilon}\nu$), к которому как к предмету высшей науки мы восходим благодаря занятиям математикой (fr. 2). Оно – ни тело, ни материя (fr. 4); будучи изъято из сферы времени, оно вечно, устойчиво, тождественно (fr. 5); как подлинное бытие благо умопостигаемо (fr. 7), и именно с ним соотносится первый бог, Сущий ($\delta\ \acute{\omega}\nu$ ветхозаветной Книги Исхода 3:14 – fr. 13, 4), чья неподвижность есть некое исходно присущее ему движение (ср. Arist. Met. XII (A) 7, 1072a26 – $\acute{\alpha}\rho\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\varsigma$ *Перводвигателя*), благодаря которому космос получает свой порядок, вечность своего пребывания и спасение во всех своих частях (fr. 15). Этот высший бог есть ум – причина бытия и идей, и именно как таковой он оказывается благом (fr. 16), а в качестве блага – единым (fr. 19, 12–13). Первый бог – царь, стоящий выше любой деятельности (fr. 12); ему подражает второй бог – благой демиург: как первый бог есть причина бытия, так второй – становления. Второй бог – всецело созерцателен: в созерцании он создает и свой собственный вид-идею, и здешний космос – подобие тамошнего (fr. 16). Поэтому он равно связан с умопостигаемым, к которому он обращен, и с чувственно воспринимаемым, которое он создает, сочетавшись с материей-диадой: придав ей единство и связав ее гармонией (fr. 18, 8), он сам разделяется ею, забывает об умопостигаемом, забывает о себе самом и так оказывается третьим богом, хотя по существу второй бог (мировая душа) и третий бог (одушевленный ею космос) – суть один бог (fr. 11). Этих трех богов Н. называет «отец – создатель – создание» или «дед – сын – внук» (fr. 21).

Находящиеся в этом мире разумные и ощущающие (но не растительные) души – бессмертны (fr. 4а), причем наша душа, происходящая от неделимой монады и делимой неопределенной двойцы (fr. 39), имеют две части: разумную и неразумную; вмещающая все уровни бытия, душа связана с ними в своих перевоплощениях (fr. 41).

Толкуя гомеровский текст о пещере нимф («Одиссея» XIII 109–113), Н. излагает пифагорейскую концепцию, согласно которой души, сходящие в этот мир, пребывают в воде, поскольку она изначально одушевлена богом,

и в связи с этим ссылается на Книгу Бытия 1:2 («И Дух Божий носился над водою»). Души опускаются в этот мир с зодиакального круга через тропик Рака и возвращаются через тропик Козерога (fr. 34). Зодиак – центр мира, находящийся между небом и землей, где находятся судьи, определяющие души либо на небо, либо под землю в тамошние реки (fr. 35). Поэтому странствия Одиссея, которые должны были закончиться среди народа, не знающего моря (не знакомого с веслом), символизируют душу, прошедшую череду рождений и освободившуюся от материи (fr. 33). Противостояние лучших душ, опекаемых Афиной, худшим, неизбежно падающим в сферу рождения, Н. усматривал в платоновском мифе об Атлантиде, в конце концов погрузившейся в воду (fr. 37).

Н. относится к той части средних платоников, которые считали необходимым осмыслить языческий платонизм на фоне иудео-христианского монотеизма (ср. *Цельса*) и восточных религий (брахманизма, митраизма, зороастризма, египетских религиозных представлений). Но Н. обращается к Востоку не ради создания некоей синкретической философии, а ради противопоставления христианскому откровению учений, данных в откровении древнейшим народам, которые были ближе к богам (ср. Платон, «Филеб» 16 с); именно эти учения предание донесло до Пифагора и Платона, которого, согласно Евсевию, Н. называет «Моисеем, говорящим по-аттически» (fr. 8, 13), и чьим верным адептом остается.

Фрагм.: *Numenius. Fragments. Texte ét. et trad. par Ed. des Places. P., 1973; Leemans E. A. Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met Vitgave der Fragmenten. Brux., 1937; Petty R. D. The Fragments of Numenius. Text, Translation and Commentary. Berk., 1993.*

Лит. *Frede M. Numenius, – ANRW II, 36, 2, 1987, p. 1034–1075; Dodds E. R. Numenius and Ammonius, – ENTRETIENS 5. Les Sources de Plotin. Dix Exposés et Discussions. Vandv.; Gen., 1960, p. 1–62; Waszink J. H. Porphyrios und Numenius, – Die Philosophie des Neuplatonismus. Hrsg. von C. Zintzen. Darmst., 1977, S. 167–207; Alt K. Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenius, Plotin. Mainz; Stuttg., 1993; Лосев, ИАЭ VI. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 132–134, 740.*

Ю. А. ШИЧАЛИН

НУС (греч. *νοῦς* – разум, мысль, дух), ум, термин др.-греч. философии, начало сознания и самосознания в космосе и человеке, принцип интуитивного знания – в отличие от дискурсивно-рассудочного знания (*диано́я*).

Черты, характерные для позднейших развитых концепций нуса, намечены в *Элейской школе* (тождество мысли и бытия у *Парменида*) и у *Анаксагора*, поставившего нус у истоков возникновения мира. Первую развитую концепцию нуса дал Аристотель, у которого нус – «эйдос эйдосов», целевая причина всего существующего – стоит во главе иерархии универсума и – как предмет всеобщей любви – есть *Перводвигатель*. Аристотель же резко отделил актуальный нус (*ἐνεργεία νοῦς*), для которого мыслящее и мыслимое совпадают, от частичного и только потенциального человеческого нуса (*δυνάμει νοῦς*, – Arist. De an. III). Хотя у Платона концепция нуса не была достаточно разработана, в Древней *Академии*, видимо, проводилось различие между умом-нусом и *Единым* (Спевсипп) либо же они объединялись (Ксенократ). Разработка проблемы нуса в *Среднем платонизме* велась на основе понимания аристотелевского нуса как платоновского *Демурга*, содержащего в себе *идеи*-образцы всякого творения, но тождество ума-де-

миурга и парадигмы отчетливо не формулировалось; атрибуты нуса – единое, сущее, отец, создатель, первый бог.

У Плотина нус – первая «ипостась», вторая ступень в иерархии универсума, сфера истинно сущего, стоящая ниже породившего её Единого-Блага. Нус – вечная, насквозь ясная сфера идеальных образцов, или блаженных богов, – прекрасный умопостигаемый космос, в котором Плотин четко выделяет объект (бытие), субъект (нус как чистая мысль) и тождество того и другого («совершенное живое существо» платоновского «Тимея» 30с, 39е). Являх четко выделил в уме умопостигаемых (парадигма) и мыслящих (демиург) богов. Прокл на основании этого тройного деления различал в нусе три триады богов: умопостигаемых (образец, парадигма), умопостигаемых и мыслящих, мыслящих (собственно ум). Понятие нуса играет важную роль в христианской теологии (бог как нус; «умная» природа ангелов) и антропологии (нус как образ Божий в человеке и средство общения с Богом в «умной» молитве, чистой от примеси воображения).

Наиболее значимыми для истории философии моментами античного учения об уме-нусе следует считать его разработку у Аристотеля и Плотина: представление о тождестве в актуальном уме субъекта и объекта, об интеллектуальном (умном) созерцании и т. п.

Лит.: Perler O. Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt. Freib., 1931; Fritz K. v. *Nóos* and *voeiv* in the Homeric Poems, – *CPhil* 38, 1943, p. 79–93; *Idem*. Der *Nóos* des Anaxagoras, – *ArchBegr* 9, 1964, S. 87–102; *Idem*. *Nóos*, *Noeiv* and their derivatives in Pre-Socratic philosophy (excluding Anaxagoras), – *The Pre-Socratics*. Ed. A. Mourelatos. N. Y., 1974, p. 23–85; Hamelin O. La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. P., 1953; Armstrong A. H. The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect, – *ENTRETIENS* 5. Les sources de Plotin. Vandv.; Gen., 1960, p. 391–413; Krämer H. J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Amst., 1967; Hager F. P. Der Geist und das Eine. Bern; Stuttg., 1970; Szlezavk Th.-A. Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins. Basel; Stuttg., 1979; Lloyd A.-C. Plotinus and the Genesis of Thought and Existence, – *OSAPh* 5, 1987, p. 157–186; Emilsson E. K. Plotinus on Intellect. Oxf., 2007. См. также лит. к ст. Анаксагор, Неоплатонизм.

Ю. А. ШИЧАЛИН

О

«О ДУШЕ» (*Περὶ ψυχῆς*, лат. De anima), трактат Аристотеля, впервые систематически излагающий учение о душе (психологию); датируется ок. 334 (т. н. 2-й афинский период – время преподавания в Ликее). Наука о душе, по Аристотелю, относится к теоретическим наукам и примыкает к физике и биологии (отсюда – предпочтение вопросам психофизиологии и характерное отсутствие этической проблематики); в трактате «О возникновении животных» имеются упоминания о соч. «О Д.» как уже написанном (Gen. anim. 736a37, 779b23, 786b25, 788b2). Однако если исходить из намеченной в 12 кн. «Метафизики» иерархии сущностей (от неживых тел к телам природным, растениям, животным, людям и богам), то психология в системе философии Аристотеля оказывается связующим звеном между физикой и первой философией (основа для позднейшей неоплатонической интерпретации).

Трактат состоит из 3-х книг; в первой дается критический обзор мнений предшественников Аристотеля на природу души, в остальных двух излагается его собственное учение. Как и все сохранившиеся произведения, «О Д.» относится к эзотерическим (внутришкольным) сочинениям Аристотеля; четкая структура произведения позволяет считать дошедший до нас текст в основном подготовленным самим Аристотелем, однако не до конца, о чем говорит фрагментарный характер кн. III. В соответствии с заявленным планом (De an. I 1, 402a), Аристотель вначале предполагает рассмотреть природу души (этому посвящена критическая кн. I и первые главы кн. II), затем – ее привходящие свойства, из которых одни свойственны только душе (таков ум; см. отдельные главы кн. III), а другие – душе вместе с телом (душевному способностям посвящены кн. II и почти вся кн. III), в связи с чем сама душа получает определение как «энтелехия» тела.

Книга первая: общее введение с обоснованием темы исследования и указанием одновременно важности и сложности предмета (гл. 1); Аристотель указывает на связь научной (описательной) психологии (*τῆς ψυχῆς ἱστορία*) с физикой (402a5), а также на специфику души как одновременно предмета и орудия познания; в отличие от математика и философа (представителей двух других теоретических наук), физик-психолог не может изучать свой предмет абстрактно: изучаемые им состояния души (*πάθη*) «неотделимы от природной материи живых существ», они есть «смыслы, связанные с материей» (*λόγοι ἔνυλοι*). Основное содержание книги – критика ранних теорий души, от досократиков до Платона. Главные возражения Аристотеля: душа не может быть ни тонкой телесной субстанцией (против древних натурфилософов), ни бестелесной субстанцией (против Платона), ибо она вообще не есть самостоятельная субстанция, ни гармонией (против пифагорейцев). Будучи источником движения (жизни) и познания, душа не должна мыслиться отдельно от движимого ею тела, без которого она не может быть ни реальным принципом жизни, ни познания.

Книга вторая. Аристотель дает собственное определение души как «первой *энтелехии* естественного тела» (в отличие от искусственного), «обладающего органами» (органы ощущающей души – пять органов чувств, органы растительной души – внутренние органы тела, благодаря которым возможны рост, питание и порождение) (412a27–b6). В определении имеется в виду жизнь разумной души (человека). Начиная со 2-й главы следует подробное обсуждение душевных способностей, соответствующих трем типам жизни: растительной (питательной, *θρεπτική*), ощущающей и разумной (ср. три части души в учении Платона: вожделеющая, пылкая и разумная). Сначала описывается простейшая «питательная» способность (гл. 4), которой обладают все живые существа, в т. ч. растения, а в заключение – «разумная», которой обладают только люди. Чувственному восприятию (*αἰσθησις*), которое общее людям и животным, посвящены De an. II 5 – III 2; анализу пяти отдельных чувств (осязанию, обонянию, зрению, слуху, вкусу) и действию соответствующих органов – II 7–11.

Книга третья. После отдельных чувств Аристотель обсуждает т. н. «общее чувство» (*κοινὴ αἰσθησις*), у которого нет особого телесного органа, – понятие, с помощью которого он описывает организующую роль души в чувственном опыте (ср. Plat. Theaet. 185b4–186a1). Хотя пять чувств и соответствующие органы строго отделены друг от друга (ухо слышит звуки,

но не видит цвета и т. д.) и ни одно из них не сообщает ничего о сущности, но только о качествах, – наше чувственное познание предметно. Это возможно благодаря действию «общего чувства». Можно выделить четыре функции, связанные с ним: 1) восприятие общих свойств (движение, фигура, величина, единство, число; в «О памяти» 451a17 и 452b7–9 к ним добавляется также время) – отдельные чувства воспринимают их «привходящим образом», а не сами по себе (De an. 425a27); 2) сведение воедино чувственных данных (ср. 425b1–2: «не дело отдельного чувства судить о том, что эти два свойства составляют одно», например, что «белое» и «сладкое» относятся к одному куску сахара); 3) различение разных чувств (426b16: «невозможно различить посредством обособленных друг от друга чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого, но и то и другое должно быть ясным чему-то одному») и 4) самовосприятие (425b12: «мы воспринимаем, что мы видим и слышим»).

Кн. III, гл. 3 – обсуждение близко связанной с «общим чувством» способности образного представления-фантазии (*φαντασία*), промежуточного звена между чувствами и разумом. Основное внимание Аристотель уделяет нашей способности удерживать образы предметов после того, как их непосредственное восприятие прекратилось. III 4–6 – учение о разуме (*νοῦς*), отмечается неаффицируемость ума объектом мышления, в отличие от аффицируемости органа чувства объектом чувственного восприятия. Гл. 5: знаменитое различие между умом активным (*νοῦς ποιητικός*) и пассивным (*παθητικός*). Только активный ум «существует отдельно и не подвержен ничему (*ἀπαθής*), он ни с чем не смешан, будучи по своей сущности деятельностью (*ἐνέργεια*)»; «существуя отдельно, он есть то, что он есть, и только это бессмертно и вечно»; «ум страдательный смертен и без деятельного ума ничего не может мыслить» (430a16–18, 22–23). По существу, активный ум – отдельная по отношению к душе сущность; у комментаторов традиционно отождествлялся с «внешним умом» (*ὁ θύραθεν νοῦς*), упомянутом в «О возникновении животных» 736b27 (ср. 744b22). Гл. 7 – собрание отдельных фрагментов, сохраненное издателями Аристотеля; большинство фрагментов посвящены чувственному восприятию, но заканчивается глава рассуждением о соотношении фантазии и мышления.

Трактат «О Д.» был одним из самых популярных у античных комментаторов. Сохранились: парафраза *Фемистия* (СAG V, 3), комментарий Псевдо-*Симпликия* (СAG XI) и *Иоанна Филопона* (СAG XV). Об истории интерпретации трактата у неоплатоников см. Blumenthal 1996.

Parva naturalia. К «О Д.» примыкает ряд т. н. малых психологических сочинений (лат. *Parva naturalia*, название известно с конца 13 в.): «О чувственном восприятии», «О памяти», «О сне и бодрствовании», «О сновидениях», «О предчувствии во сне», «О долголетии», «О юности и старости», «О жизни и смерти», «О дыхании». В этих сочинениях Аристотель продолжает разбирать отдельные способности души и виды ее деятельности как общие для всех животных, так и специфические для некоторых (De sens. 436a1–6). Первые трактаты серии посвящены способностям, имеющим большее отношение к душе, заключительные – в большей мере относящимся к телу и наиболее общим функциям живого организма. Этот порядок, вероятно, был установлен самим Аристотелем, поскольку в первом трактате серии он перечисляет темы всех составивших ее трактатов (436a6–16).

Рус. пер. «О душе»: В. Снегирева (1885); П. С. Попова (1937).

Издания и переводы: *Aristotelis De anima*. Ed. with Introduction and Commentary by W. D. Ross. Oxf., 1961; *Hamlyn D. W.* Aristotle's De Anima II and III. Translated with Introduction and notes. Oxf., 1968. Индекс: *Purnelle G.* Aristote. De Anima. Index verborum. Liège, 1988. *Parva naturalia: Aristotle*. Parva naturalia. A revised Text with Introd. and Comm. by Sir D. Ross. Oxf., 1955; *Aristotle*. The Parva naturalia. Tr. by J. L. Beare, G. R. T. Ross. Oxf., 1908; *Aristotle*. On the Soul, Parva naturalia, On Breath. With an Engl. tr. by W. S. Hett. Rev. ed. Camb., 1957 (LCL). Рус. пер.: О душе. Пер. П. С. Попова, – Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1976, с. 369–448; О чувственном восприятии. Пер. Е. В. Альмовой, – Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб., 2004, с. 100–135; О памяти и припоминании. Пер. С. В. Месяц, – Космос и душа. М., 2005, с. 407–419; О сновидениях. Пер. О. А. Чулкова. – *Академия*. Вып. 6. СПб., 2005, с. 423–432.

Лит.: *Nuyens F.* L'évolution de la psychologie d'Aristote. Louvain, 1948; *Hamelin O.* La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs. P., 1953; *Lloyd G. E., Owen G.* (edd.) Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum. Camb., 1978; *Barnes J., Schofield M., Sorabji R.* (edd.) Articles on Aristotle. Vol. 4. Psychology and Aesthetics. L., 1979; *Wedin M.* Mind and Imagination in Aristotle. N. Hav., 1988; *Nussbaum M., Rorty A. O.* (edd.) Essays on Aristotle's De Anima. Oxf., 1992; *Lee-Lampshire W.* Telos and the unity of psychology: Aristotle's de Anima II 3–4, – *Apeiron* 25, 1992, p. 27–47; *Durrant M.* Aristotle's De Anima in Focus. L.; N. Y., 1993; Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote. Sous la dir. de G. R. Dherbey. Études réunies par C. Viano. P., 1996. «О душе» и последующая традиция: *Moraux P.* Le De Anima dans la tradition greque. Quelques aspects de l'interprétation du traité, de Théophraste à Themistius, – Aristotle on Mind and the Senses. Ed. by G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen. Camb., 1978, p. 281–324; *Blumenthal H. J.* Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity: Interpretations of the De anima. N. Y., 1996.

Parva naturalia: Block I. The Order of Aristotle's psychological Writings, – *AJPh* 82, 1961, p. 50–77; *Förster A.* Konstruktion und Entstehung der aristotelischen sogenannten Parva naturalia. Budapest, 1932; *Lloyd G. E. R.* The empirical Basis of the Physiology of the Parva naturalia, – Aristotle on Mind and the Senses. Ed. by G. E. R. Lloyd, G. E. L. Owen. Camb., 1978, p. 215–239; *Johansen T. K.* Aristotle on the Sense-Organs. Camb., 1997; *Месяц С. В.* Трактат Аристотеля «О памяти и припоминании», – Космос и душа, 2005, с. 391–406.

М. А. СОЛОПОВА

«ОБ ИСТОЛКОВАНИИ», или «Герменевтика» (*Περὶ ἑρμηνείας*; лат. De interpretatione), сочинение *Аристотеля*, второй трактат в составе «*Органона*». В предшествующих «*Категориях*» Аристотель анализирует отдельное слово, в «Герменевтике» – структуру простого предложения.

Хронологически «Герменевтика» написана после платоновского «Софиста» и отражает тот же круг интересов, что и «Кратил», «Теэтет» и «Софист». Аристотель исходит из платоновского представления о мышлении как внутреннем разговоре души (Theaet. 189e, Soph. 263e, Phileb. 38ce), понимая язык как отражение мыслительных процессов. Собственно, греч. *ἑρμηνεία* и означает языковую форму выражения мысли. Основное намерение Аристотеля – обсудить соотношение между языковым выражением и объективным положением вещей.

Структура. Трактат состоит из 14 глав. После вступительного определения темы предстоящего исследования он подробно говорит о составных частях предложения (имя, глагол), описывая язык как условие для взаимопонимания (гл. 1–3). В 4-й главе обсуждается «высказывающая речь» (17a8), т. е. высказывания, нечто утверждающие, категорические суждения, принадлежащие сфере научной речи. Остальные виды речи принадлежат, по Аристотелю, риторике и поэтике и его в данном сочинении не интере-

суют. Далее (гл. 5–9) описываются различные виды противоположности; предложения, дифференцируемые через различные дополнения (гл. 10–11); модальные предложения (возможность, необходимость) (гл. 12–13). В 14-й главе разъясняется мнимая противоположность между высказыванием с противоположными предикатами.

Специально Аристотель не обсуждает логические и онтологические вопросы, но некоторых касается попутно (особ. см. 3, 9 и 10-ю главы). Так, в 9-й главе представлено учение об истинности и ложности высказываний, касающихся будущих событий (лат. *contingentia futura*). Эта глава широко обсуждается современными логиками (по мнению О. Бекера, Аристотель подходит здесь к многозначной логике, не формулируя этого ясно, см. *Gnomon* 1958, S. 261–264). В «Об И.» Аристотель нигде не описывает утвердительное высказывание так, чтобы субъект заключался в предикате (т. е. «S находится в Р»), что он будет постоянно делать в «Первой Аналитике» в своем учении о силлогистическом выводе.

Проблематика трактата. По вопросу о происхождении языка в греческой философии 5–4 в. до н. э. сложились две теории. Согласно первой из них (разделялась Платоном), язык есть произведение природы, т. к. его структура точно соответствует структуре чувственного мира (см. изложение этих взглядов в диалогах «Кратил», *Crat.* 424d сл., и «Теэтет», *Theaet.* 202a сл.). При этом слова являются «орудиями» на пути к познанию реальности – истинные слова верно отображают вещи, ложные неверно. Согласно другой теории (разделялась Аристотелем), слова языка условны (в принятой терминологии софистов, «установлены законом»). Аристотель полагает, что сами по себе слова нейтральны, они лишь условные символы для отображения вещей в нашем мышлении. Чтобы высказывание были осмысленно, необходима связь между символами-словами, которая в случае ложного высказывания нарушается. Т. обр., лишь связь слов в предложении обеспечивает его смысл. Если слово всего лишь знак, то его значение может быть твердо установлено, – Аристотель утверждает однозначность определения при произвольности обозначения. В этом корень различия между Платоном и Аристотелем в теории языка: по Платону, от формы слова мы переходим к истинному понятию; по Аристотелю, от употребления знака – к мышлению.

Античные комментарии. Трактат «Об И.» стал популярным предметом изучения и комментирования в Перипатетической школе (о традиции, начиная с сообщений об утраченных работах Теофраста и Евдема Родосского до сохранившихся неоплатонических комментариев см. *DPhA*, IV, p. 124–173). Сохранились комментарии *Аммония Гермия* (*CAG* IV, 5), *Бозция*, *Иоанна Филопона*, *Стефана Александрийского* (*CAG* XVIII, 3). Аммоний в своем комментарии принимает теорию предложений Аристотеля и критикует теорию имен Диодора Крона. Проб из Эдессы (5 в.) выполнил перевод «Об И.» на сирийский язык.

Рус. пер. Э. Л. Радлова (1891).

Текст: *Minio-Paluello L.* (ed.). *Aristotelis Categoriae et Liber De Interpretatione*. Oxf., 1949. 1956². Рус. пер.: Об истолковании. Пер. Э. Л. Радлова, – Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978, с. 93–116.

Античные комментарии: *Blank D. L.* (tr., comm.). *Ammonius, On Aristotle, On interpretation 1–8*. L.; Ithaca (N. Y.), 1996 (ACA); *Blank D. L. et al.* (tr., comm.) *Ammonius,*

On Aristotle, On interpretation 9. Boethius, On Aristotle, On Interpretation 9: first and second commentaries. L., 1998; *Charlton W.* (tr.). Stephanus, On Aristotle On interpretation. L., 2000 (ACA); *Tarán L.* (ed.). Anonymus Commentary on Aristotle's De interpretatione (Cod. Parisinus gr. 2064). Msnh./Glan, 1978.

Лит.: *Brandt R.* Die aristotelische Urteilslehre. Untersuchungen zur «Hermeneutik». Marb., 1965; *Hintikka K. J.* Time and Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality. Oxf., 1983; *Frede D.* The sea-battle reconsidered: A defence of the traditional interpretation, – *OSAPH* 3, 1985, p. 31–87; *Whitaker C. W. A.* Aristotle's De Interpretatione: Contradiction and Dialectic. Oxf., 1996.

Е. Г. ПАРФЕНОВА

ОЛИМПИОДОР (Ὀλυμπιόδωρος) **Александрийский** (до 505 – после 564), греческий философ-неоплатоник, учился у *Аммония* в Александрии, где затем преподавал аристотелевскую и платоновскую философию. До нас дошли комментарии О. к Аристотелю («Введение в логику», комментарии на «Категории» и «Метеорологику») и к Платону (на «Алкивиада I», «Горгия», «Федона»). Эти три платоновских диалога образуют введение и первую – этическую – ступень ямвлиховского цикла из 12 диалогов. Отдельно издававшаяся «Жизнь Платона» Олимпиодора на самом деле является введением к комментарию на «Алкивиада I». Долгое время приписывавшийся ему комментарий на «Филеба» принадлежит Дамаскию, так же как части комментария на «Федона». Из комментария к «Горгию» видно, что слушатели О. были христианами, тогда как О. подчеркивал принцип *Единого* – центральный для языческого платонизма. Его учениками были *Элий* и *Давид*.

Соч.: *Olympiodorus* in Aristotelis Meteora. Ed. W. Stüve. B., 1900 (CAG XII. 2); *Olympiodorus* in Aristotelis Categorias. Ed. A. Busse. B., 1902 (CAG XII. 1); Prolegomena. Ed. A. Busse. B., 1902; Commentary in the First Alcibiades of Plato. Critical text and ind. by L. G. Westerink. Amst., 1956; *Olympiodori* in Platonis Gorgiam commentarii. Ed. L. G. Westerink. Lpz., 1970; The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. I. Olympiodorus' text and Engl. tr. by L. G. Westerink. Amst., 1976; *Olympiodorus*. Commentary on Plato's «Gorgias». Tr. by R. Jackson, K. Lycos, H. Tarrant. Leiden, 1998.

А. В. ПАХОМОВА

ОНЕСИКРИТ (Ὀνησίκριτος) **из Астипалеи** (4 в. до н. э.), писатель, историк, называемый учеником киника *Диогена Синопского*, участник восточного похода Александра Македонского. Автор истории Александра, в которой, по предположению Диогена Лаэртия, подражал Ксенофону: подобно тому, как Ксенофонт участвовал в походах персидского царя Кира и написал «Воспитание Кира», так О. составил жизнеописание Александра в духе идеалов кинизма (D. L. VI 84). На О. неоднократно ссылаются Страбон (фрг. разговора О. с «гимнософистами» Каланом и Манданием ар. Strab. XV 1, 64–65 = Onesicr. FGrH II 134, fr. 17 – один из наиболее ранних из сохранившихся образцов кинической литературы) и Плутарх из Херонеи (см. «Жизнеописание Александра», «О судьбе Александра Великого»). О., беседа по поручению Александра с индийскими гимнософистами (нагими мудрецами) «с помощью трех переводчиков», увидел в их образе жизни сходство с киническим и как незаурядный пропагандист кинизма сам вошел в историю школы, мало что разделяя с ее представителями кроме любви к далеким странствиям.

Фрагм.: FGrH II B, n° 134, p. 723–736 (тексты); 468–480 (комм.).

Лит.: *Brown T. S.* Onesicritus. A study in Hellenistic historiography. В., 1949, p. 21–53 (ch. 2: Onesicritus and the Cynics); *Goulet-Cazé M.-O.* Onesicrite d' Astypalaea, – DPhA IV, 2005, p. 776–780.

М. А. СОЛОПОВА

«ОРГАНОН» (от греч. *ὄργανον*, лат. *organum* – орудие, инструмент), общее название логических сочинений *Аристотеля*. Принято считать, что поздняя Античность усвоила это название вслед за первым издателем и комментатором Аристотеля *Андрономом Родосским* (1 в. до н. э.), который поместил в своем издании логические сочинения в начале корпуса и назвал их «инструментальными книгами» (*ὄργανικὰ βιβλία*), опираясь на то, что Аристотель подчеркивал пропедевтическую функцию логики относительно других наук (Top. 108b9; Met. IV, 3, 1005b3–5; IV, 4, 1006a5–7). Композиционным принципом Андроника было расположение трактатов соответственно увеличивающейся сложности их содержания: в «Категориях» Аристотель анализирует отдельное слово, в «Герменевтике» – простое предложение, в «Первой аналитике» представлено учение о силлогистическом выводе, во «Второй аналитике» о научном доказательстве, в «Топике» описывается диалектический диспут, а заключительные слова последней книги (IX, 34, 183a37–184b9) относятся ко всему «О.». В настоящее время считается установленным, что 1) все трактаты «О.» подлинны; 2) все они – частично авторские записи к лекциям, частично конспекты лекций, составленные слушателями, но просмотренные, исправленные и дополненные самим Аристотелем; 3) все трактаты неоднократно переделывались с учетом новых результатов, полученных Аристотелем, т. е. содержат разновременные хронологические пласты. Существует несколько различных схем относительной хронологии сочинений «О.». Однако наиболее вероятным представляется, что «О.» был написан в академический период жизни Аристотеля в последовательности: «Категории», «Об истолковании», «Топика» (II–VII, VIII, I, IX), и «Аналитики». При этом возможно, что работа над некоторыми главами разных сочинений велась параллельно.

Известно около 250 средневековых греческих рукописей «О.» (полных или частичных), а также латинские, арабские, сирийские и армянские переводы. Editio princeps «О.» вышло в издательстве Альда Мануция (Венеция, 1495).

Состав «Органона». 1) **«Категории»** (*Κατηγορίαι*, Praedicamenta). В трактате описываются самые общие предикаты (категории), которые можно высказать о любом объекте: сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, претерпевание (подробнее см. «Категории»). В Античности, Средние века и эпоху Возрождения «Категории» комментировались огромным количеством авторов. Значительное влияние на схоластическую философию оказала аристотелевская идея о различении первичных и вторичных субстанций (первых и вторых сущностей). Сохранились греческие комментарии неоплатоников: Порфирия (во «Введении» к «Категориям» Аристотеля Порфирий намечает иерархическую схему классификации категорий, представленную потом в виде «древа» (*arbor Porphyriana*); Порфирий составил также комментарий на «Категории» в диалогической форме; тексты Порфирия послужили одним из отправных элементов в формировании средневековой проблемати-

ки о природе общих понятий (*universalia*)); далее – Аммония, Симпликия (предпринял попытку интерпретировать «действие» и «претерпевание» как частный случай категории «отношение»); Олимпиодора, Филопона и Элия. Большое количество комментариев на этот текст утрачено, в т. ч. комментарии римского стоика *Корнута* (1 в.; подчеркивал параллелизм между категориями Аристотеля и грамматическими элементами греческого языка).

2) **«Об истолковании»** (*Περὶ ἑρμηνείας*, лат. *De interpretatione*). Русское название этого трактата представляет собой кальку с его латинского заглавия. Оно лишь приблизительно соответствует греческому оригиналу: собственно «о (языковом) выражении (мысли)». Западноевропейские учёные называют этот трактат «Герменевтикой». Трактат излагает теорию суждения, которая может рассматриваться как семиотическая основа ассерторической и модальной силлогистик. Сохранились комментарии на «Герменевтику» неоплатоников Аммония и Стефана Александрийского.

3) **«Первая Аналитика»** (*Ἀναλυτικὰ πρότερα*, *Analytica priora*), в 2-х кн. Аристотель излагает теорию аналитического силлогизма и описывает аксиоматизированные системы ассерторической и модальной силлогистик. Система Аристотеля использует 3 силлогистические фигуры из 4-х фигур традиционной логики. Кроме того, здесь описываются некоторые недедуктивные способы рассуждения: индукция, доказательство от примера, отведение.

«Вторая Аналитика» (*Ἀναλυτικὰ ὑστέρα*, *Analytica posteriora*), в 2-х кн. В книге излагаются основы методологии доказывающих (дедуктивных) наук, основы теории доказательства и теории дефиниции. Теория дефиниции опирается на более раннее учение о предикациях, изложенное в «Топике».

Различением «Первой» и «Второй Аналитики» мы обязаны, по-видимому, Андронику. Сам Аристотель все четыре книги цитирует под общим названием «Аналитика». Наиболее известные античные комментаторы «Аналитик»: Александр Афродисийский (характерно толкование стоической пропозициональной логики в качестве своеобразной метасистемы по отношению к аристотелевской силлогистике), Фемистий (составил парафраз «Второй аналитики», отделив аристотелизм от платонических напластований), Иоанн Филопон (в его комментарии, вероятно, впервые, для иллюстрации силлогистических закономерностей применяются идеографические средства (незамкнутые дуги); для его комментария ко «Второй аналитике» характерна тенденция преодолевать логико-гносеологические трудности за счёт семиотико-грамматических дистинкций), Проб (его комментарий принадлежит важная роль в процессе проникновения и распространения теорий «Аналитик» на Востоке), Аммоний (подразделяет силлогизмы на категорические, гипотетические и получающиеся посредством присоединения к посылке дополнительного предложения). В Западной Европе «Аналитики» стали известны лишь в 12 в., когда был опубликован их перевод на латинский язык.

4) **«Топика»** (*Τοπικά*, *Topica*) (8 книг). В трактате излагается методология античной диалектики, существовавшей в таких формах, как диалектика спора и исследование научных проблем посредством выявления и разрешения трудностей (апорий). Аристотель выявляет общую логическую основу различных практических применений диалектики и создаёт таким образом

новую научную дисциплину. Из многочисленных греческих комментариев к «Топике» сохранились комментарии Александра Афродисийского.

«**О софистических опровержениях**» (*Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*, *De sophisticis elenchis*). Это не самостоятельный трактат, а 9-я книга «Топики». Классификация софизмов и паралогизмов в 9-й книге тщательно изучалась в Средние века и почти полностью вошла в учение традиционной логики о т. н. логических ошибках. С современной точки зрения особое значение имеет анализ парадокса о лжеце (180a35–b7), фактически стимулировавший возникновение в средние века логических трактатов на тему «*de insolubilibus*» (о неразрешимых предложениях), в которых первоначально рассматривалась проблема семантических антиномий.

Лит.: *Brandis Chr.* Über die Reihenfolge der Bücher des aristotelischen Organons. В., 1833; *Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Hdb., 1966. См. лит. к ст. *Аристотель*.

Е. Г. ПАРФЕНОВА

ОРИГЕН (Ὠριγένης) **Александрийский** (ок. 185 – ок. 253 н. э.), христианский мыслитель, заложивший основы спекулятивной теологии и библейской экзегезы на грекоязычном Востоке, но посмертно обвиненный в ереси.

Жизнь. Согласно «Церковной истории» *Евсевия Кесарийского*, О. родился в Египте в семье христианина Леонида, ок. 202 обезглавленного в Александрии во время гонений при имп. Септимии Севере (Hist. Eccl. VI 1). Был преподавателем грамматики (VI 2, 12; 15), а затем – наставником в катехетическом училище, где слушал Климента Александрийского (VI 3, 3; 6). С избранными учениками О. вел углубленные занятия, в т. ч. и по античной философии (VI 15; 18, 2–3). Согласно *Порфирию* (apud Eus. VI 19, 6–7), О. учился философии у некоего Аммония, – возможно, *Аммония Саккаса*, у которого впоследствии учился *Плотин* (подробнее см. *Ориген Платоник*). Евсевий подчеркивает благочестие О. буквально с детства (VI 2, 7–11), его тягу к мученичеству (2, 3–6) и аскетизм (3, 9–12), дошедший до самооскопления (8, 1–5). О. много путешествует, в начале 10-х 3 в. он посетил Рим, где был на проповеди Ипполита Римского, а ок. 215 – Кесарию Палестинскую, где с разрешения местных епископов проповедовал в церкви, хотя не был священником, что вызвало неудовольствие александрийского еп. Димитрия (VI 19, 16–19). В 220-е встречался в Антиохии с матерью имп. Александра Севера Юлией Маммеей (VI 21, 3). Ок. 230, вновь будучи в Кесарии, он был рукоположен в священника (VI 23, 4). В результате конфликт с Димитрием обострился и приблизительно в 231/233 О. окончательно уехал в Кесарию (VI 26). Здесь он также преподает ученикам (VI 30), в т. ч. и философию (см. Greg. Thaum. (?). Or. pan. 13). Во время гонения при имп. Деции (249–251) О. был заключен в тюрьму и подвергнут пыткам, но затем отпущен (Hist. Eccl. VI 39, 5). Возможно, О. умер в Тире (Phot. Cod. 118, p. 92b21 Bekker). По Евсевию, он умер при имп. Галле (251–253); однако согласно тому же источнику, О. умер в возрасте 69 лет (VI 1, 1), что соответствует 254/255.

Сочинения. О. оставил огромное письменное наследие (ср. Eriph. Panag. 64, 63; Hier. Apol. Ruf. 2, 22; Ep. 33; известно, что в его распоряжении была группа стенографов и писцов, Eus. Hist. Eccl. VI 23, 1–2), от которого до нас дошла значительная, но все же меньшая часть, причем ряд сочине-

ний – только в латинских переводах бл. Иеронима и Руфина Аквилейского (рубеж 4–5 вв.). В число сочинений О. входят: 1) «О началах» (*Περὶ ἀρχῶν*, *De principiis*) – первый в христианской традиции обзорный трактат по спекулятивному богословию (20-е гг.), сохранился в переводе Руфина (398) и в виде греческих и латинских фрагментов (*Phil.* 1 и 21; *Justinian. Ad Menam*; *Hier. Ep.* 124 и др.); 2) «О молитве» (*Περὶ εὐχῆς* – нач. 30-х); 3) «Увещание к мученичеству» (*Εἰς μαρτύριον προτρεπτικός* – ок. 235); 4) «О Пасхе» (*Περὶ πάσχα* – ок. 245; найден в Египте в 1941); 5) апологетический трактат «Против сочинения Цельса, озаглавленного “Истинное учение”» (*Πρὸς τὸν ἐπιγεγραμμένον Κέλσου Ἀληθῆ λόγον* – ок. 248); 6) экзегетические сочинения разной степени сохранности: а) комментарии (*τόμοι*), напр., на Евангелие от Иоанна (230–240) и на Евангелие от Матфея (ок. 246); б) гомилии (*ὁμιλίαι*) – проповеди О. в Кесарии; в) краткие схолии (*σχόλια*); 7) письма, почти все утраченные. Лишь фрагментарно сохранились «Строматы», «О воскресении» и «Гекзаплы» (*Ἑξαπλᾶ*) – выпущенное О. издание Ветхого Завета в шести частях, включавшее еврейский текст, его греческую транслитерацию, Септуагинту и три греческих перевода 2 в. н. э. (Акилы, Симмаха и Феодотиона). Существовали стенограммы диспутов О. с еретиками, вроде «Диалога с Гераклидом» (найден в 1941).

Учение. Однозначная реконструкция взглядов О. затруднительна ввиду состояния источников и гипотетического характера его мысли. Принимая несомненную истинность апостольского предания (*Princ. Praef.* 2–10), О. выдвигал и обсуждал множество неортодоксальных богословских и философских гипотез. Поэтому для одних исследователей О. – создатель метафизической системы, в которой гностические, средне- или неоплатонические черты превалируют над христианскими (Э. Де Фэй, Х. Кох, Г. Йонас и др.); для других – прежде всего экзегет и верный сын Церкви, сам не принимавший большинства из обсуждавшихся им гипотез (А. Де Любак, А. Крузель и др.). Между этими крайностями есть промежуточные интерпретации.

Сам О. оценивает античную философию скорее сдержанно. Признавая, что в философской традиции есть элементы истины (*Hom. Ex.* 11, 6), к которым относятся философский монотеизм, учение о Логосе, почти вся этика и физика (*Hom. Gen.* 14, 3), он объяснял их влиянием ветхозаветного откровения (*S. Cels.* VI 19; VII 30 и др.). Вместе с тем О. критиковал практически все философские школы: эпикурейцев – за отрицание Провидения и гедонизм, перипатетиков – за частичное отрицание Провидения, стоиков – за материализм в теологии, платоников – за *метемпсихоз* и т. д. (*S. Cels.* III 75). Формально О. различает этику, физику и «созерцательную» (*ἐποπτική, inspectiva*) философию, т. е. метафизику, упоминая логику как возможную четвертую часть (*In Cant. Prol. GCS VII, 75 Baehrens*). В собственно христианском контексте О. отводит философии пропедевтическую роль (*Phil.* 13, 1). Знакомство с ней необходимо для квалифицированной полемики с язычниками и еретиками (*ap. Eus. Hist. Eccl.* VI 19, 12–14).

Бог для О. – абсолютно простая монада (*Princ.* I 1, 6). Бог по природе бестелесен, неизменен, вечен, благ и бесстрастен (*Princ.* I 1–2; II 4, 4; *Orat.* 24, 2; *S. Cels.* III 70; IV 72; VI 44), хотя и страдает людям (*Hom. Ez.* 6, 6). В контексте этой в целом платонической концепции О. колеблется между представлением о Боге как о разумной сущности (*Princ.* I 1, 6; *In Joann.* 20, 18, 159) и апофатическим тезисом, что Бог по ту сторону как ума, так и сущ-

ности (In Joann. 19, 6, 37; C. Cels. VI 64; VII 38 – ср. Plat. Resp. 509b). Так как Бог неизменен, Он рождает Сына вечно (Princ. I 2, 2–3; Hom. Jer. 9, 4). О. утверждает это первым в христианской традиции, но отвергает будущую никейскую формулу «из сущности Отца», связывая ее с представлением о делимости божества в процессе эманации (In Joann. 20, 18, 157–158). В качестве Премудрости Отца Бог-Сын содержит в Себе идеи творения (Princ. I, 2, 2–3; In Joann. 19, 22, 147). В контексте доникейского субординационизма О. описывает соотношение ипостасей иерархически, к примеру, заявляя, что Отец превосходит Сына и Духа чуть ли не больше, чем Сын и Дух – разумных тварей (In Joann. 13, 25, 151; наоборот в In Matth. 15, 10). В некоторых местах он называет Сына «тварью» или «сотворенным» (напр., In Joann. 1, 34, 244; C. Cels. V 37), что скорее объяснимо догматической неопределенностью этих терминов в его время и аллюзиями на библейский контекст (Притч. 8:22; Кол. 1:15).

Поскольку Бог неизменен, мир вечен, ибо Бог всегда должен иметь объект для проявления своего всемогущества (Princ. I 2, 10). До конца не ясно, приписывал ли О. вечность миру идей в Премудрости (Ibid. I 4, 3–5) или бесконечной цепочке актуальных миров (III 5, 3). Вместе с тем О. – креационист: Бог сотворил мир из ничего, а не из бесформенной материи, как полагали платоники (II 1, 4; In Joann. 1, 17, 103). Творение конечно, иначе Бог не смог бы его познать, т. к. бесконечное непознаваемо по природе (Princ. III 5, 2; In Matth. 13, 1). Первостепенное творение – это разумные существа (Princ. II 9, 1), равные в своем совершенстве (II 9, 6–7; III, 5, 4). Исследователи спорят, являются ли они по О. абсолютно бестелесными или изначально обладают «эфирными» телами. Второстепенное творение, т. е. материальный мир, – следствие их падения (II 3, 1; III 5, 4) и распределения по трем рангам духовной иерархии (ангелы, люди, демоны) (I 6, 2–3). Причина падения – свобода воли (I 5, 3; In Matth. 10, 11 и др.), необходимая для достижения подлинной, т. е. свободно выбранной, добродетели (C. Cels. IV 3; Orat. 29, 15). Конкретным мотивом падения по О. была «лень» или «небрежность» в стремлении к благу (Princ. II 9, 2; III 1, 13–14), а то и «пресыщение» им (I 3, 8; C. Cels. VI 44). По-видимому, падение не было тотальным (Princ. I 5, 5; I 6, 2). Во всяком случае, не пала «душа Христа», т. е. тварь, особенно возлюбившая Сына и ставшая посредником при Его воплощении в тело (II 6, 3–7). Души небесных светил получили тела не за грехи, а для служения другим тварям (I 7, 5). Хотя материальный космос – результат падения, О. далек от гностического мироотрицания. Он настаивает на красоте и упорядоченности этого мира (C. Cels. III 77; VIII 52), отсутствии зла в его небесной части (In Gen. Fr. PG 12, 89B), а в полемике с платониками отрицает, что тело и материя – сами по себе зло (C. Cels. III 42; IV 66). Гипотеза предсуществования душ вкупе с ортодоксальной идеей тварной свободы как раз призвана показать, что разнообразие жребиев в этом мире объясняется не гностической концепцией природного предопределения к спасению или гибели, несовместимого с благостью Творца (напр., Princ. II 9, 5), а свободным выбором различной степени морального порока (III 3, 5), в котором О. вместе со стойками видит единственное подлинное зло (C. Cels. IV 66; VI 54), а вместе с платониками – небытие (Princ. II 9, 2; In Joann. 2, 13). Но физическое зло, на самом деле ценностно безразличное, создается самим Богом как педа-

гогическое средство для морального исправления тварей (С. Cels. VI 44, 55). Эту же цель преследуют очистительные муки в аду (V 15; VI 25–26), отчасти понимаемые как угрызения совести (Princ. II 10, 4). Процесс спасения не ограничен земной жизнью (Princ. III 1, 13; Orat. 29, 13) и касается не только человека, а всех разумных существ (In Joann. 1, 35, 255; 13, 37, 245). В конце этого мира будет еще много грешников (In Matth. 10, 13; 13, 1), но после продолжительной последовательности миров или т. н. «эонов» (Princ. II 3, 4–5; Orat. 27, 15), между которыми твари перераспределяются по иерархическим рангам в соответствии с предшествующими заслугами (Princ. II 1, 3; III 1, 23), произойдет т. н. *ἀποκατάστασις* (ср. Деян. 3: 23), т. е. всеобщее восстановление и полное уничтожение морального зла (С. Cels. VIII 72; Princ. III 6, 3. 5), касающееся даже демонов и дьявола, хотя в них порок почти перешел в природу (ср. Princ. I 6, 3 и С. Cels. III 69). О. колеблется между допущением бестелесности и сохранением «духовного тела» при апокатастасисе (Princ. I 6, 4; II 2, 1–2). Неустрашимость свободы тварей (Orat. 29, 13) позволяла О. ставить вопрос о новом падении после восстановления (С. Cels. IV 69; VIII 72), хотя сам он, возможно, склонялся к допущению окончательной неизменности достигнутой ими добродетели (In Rom. 5, 10).

В экзегезе О. различал три смысла Писания: «телесный», «душевный» и «духовный» (Princ. IV 2, 4) или исторический, моральный и мистический (Hom. Gen. 2, 6), содержательно связанный с христологией, экклезиологией и его собственными гипотезами. Исторический смысл доступен и простым верующим, но иносказательный намеренно скрыт за покровом «буквы» от тех, кто не готов к его восприятию, как иудеи и часть христиан (Princ. IV 2, 7–8; In Matth. 11, 11, 13). Иногда исторический смысл отсутствует в тексте (Princ. IV 2, 5), чтобы подтолкнуть читателя к поиску иносказательного смысла (IV 2, 9; IV 3, 4). Последний един во всей Библии (In Joann. 5, 5–7; Phil. 6), что позволяет положить в основу аллегорического толкования принцип исчерпывающего контекстуального анализа выражений, встречающихся в библейском тексте (Princ. IV, 3, 5; In Matth. 10, 14–15). Очень важна для О. идея «точности Писания» (напр., In Matth. 14, 13, 98), согласно которой все детали библейского текста вплоть до грамматической формы слов имеют точное концептуальное значение. Вместе с тем и в экзегезе О. привержен гипотетизму, часто рассматривая альтернативные интерпретации одного и того же места. Вся полнота истины будет раскрыта только в эсхатологической перспективе в т. н. «Вечном евангелии» (Princ. III 6, 8).

Влияние. Уже к началу 4 в. О. стал спорной фигурой. Мефодий Олимпийский критиковал его взгляды на воскресение и вечность мира, Евстафий Антиохийский – на толкование Библии, а Памфил и Евсевий Кесарийский создали «Апологию О.». Т. н. «первый оригенистский спор» разгорелся на рубеже 4–5 вв. В нем активно участвовали Руфин (на стороне О.) и бл. Иероним (против О.). В 400 н. э. при епископе Феофиле О. был осужден на поместном соборе в Александрии. В ходе «второго оригенистского спора» (6 в.) О. был осужден на поместном соборе в Константинополе (543). Его имя внесено в анафематизмы V Вселенского собора (553), хотя специально вопрос об О. на нем, видимо, не обсуждался. Осуждение О. отчасти было направлено против теорий позднейших оригенистов (Дидим

Слепец, Евагрий Понтийский, Стефан Бар Судаили и др.). Вместе с тем О. оказал большое влияние на всю христианскую традицию, в частности, на Григория Нисского (4 в.), Максима Исповедника (7 в.), Эриугену (9 в.) и др.

Изд. и пер.: *Origenis opera omnia* (PG, ed. J.-P. Migne. Vol. 11–17). P., 1857–1863; *Origenes Werke*. Bd. I–XII. Hrsg. v. P. Koetschau, E. Klostermann et al. B., 1899–1955 (GCS); *Origène. Traité des principes*. T. 1–5. Ed. H. Crouzel, M. Simonetti. P., 1978–1984 (SC); *Origène. Commentaire sur saint Jean*. T. 1–5. Ed. C. Blanc. P. 1966–1992 (SC); *Origène. Contre Celse*. T. 1–5. Ed. M. Borret. P. 1967–1976 (SC); *Ориген. Против Цельса*. Пер. Л. Писарева. М., 1996; *Ориген. О началах*. СПб., 2000;

Справ. лит.: *Biblia patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*. Ed. by J. Allenbach et al. Vol. 3. Origène. P., 1980; *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*. A cura di A. Monaci Castagno. R., 2000; *The Westminster Handbook to Origen*. Ed. J. A. McGuckin. Louisville, 2004.

Материалы конференций: *Origeniana I*. Bari, 1975; *Origeniana II*. R., 1980; *Origeniana III*. R., 1985; *Origeniana IV*. Innsbruck. 1987; *Origeniana V*. Leuven, 1992; *Origeniana VI*. Leuven, 1995; *Origeniana VII*. Leuven, 1999; *Origeniana VIII*. Leuven, 2003; ежегодник: *Adamantius. Rivista del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione alessandrina*. Pisa, 1995–.

Лит.: *De Faye E.* Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée. Vol. 1–3. P., 1923–1928; *Koch H.* Paideusis und Pronoia: Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus. B.; Lpz., 1932; *Daniélou J.* Origène. P., 1948; *De Lubac H.* Histoire et esprit: l'intelligence de l'Écriture d'après Origène. P., 1950; *Jonas H.* Gnosis und spätantiker Geist. Bd. 2. Gött., 1954; *Hanson R. P. S.* Allegory and event. A study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture. L., 1959; *Crouzel H.* Origène et philosophie. P., 1962; *Idem.* Origène. P., 1985; *Idem.* Origène et Plotine. P., 1991; *Nautin P.* Origène: sa vie et son oeuvre. P., 1977; *Torjesen K. J.* Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis. B.; N. Y., 1986; *Neuschäfer B.* Origenes als Philologe. Basel, 1987; *Tzamalikos P.* The Concept of Time in Origen. Bern, 1991; *Idem.* Origen: cosmology and ontology of time. Leiden. 2006; *Clark E. A.* The Origenist Controversy. Princeton, 1992; *Strutwolf H.* Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes. Gött., 1993; *Benjamins H. S.* Eingeordnete Freiheit: Freiheit und Vorsehung bei Origenes. Leiden, 1994; *Vogt H. J.* Origenes als Exeget. Paderborn, 1999; *Ledegang F.* Mysterium Ecclesiae: Images of the Church and its Members in Origen. Leuven, 2001; *Edwards M. J.* Origen against Plato. Aldsh, 2002; *Dively Lauro E. A.* The Soul and Spirit of Scripture within Origen's Exegesis. Leiden. 2005; *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879 (М., 1999); *Серегин А. В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М., 2005; *Петров В. В.* Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции, – *Космос и душа*. М., 2005, с. 577–632.

А. В. СЕРЕГИН

ОРИГЕН (Ὠριγένης) Платоник (сер. 3 в. н. э.), ученик Аммония Саккаса. Согласно «Жизни Плотина» Порфирия (V. Plot. 3, 24–32 Henry–Schwuzer), ученики Аммония О., Плотин и Геренний договорились не разглашать доктрины учителя, но О. все же написал два сочинения: «О демонах» (*Περὶ τῶν δαιμόνων*) и «О том, что Царь – единственный Творец» (*Ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεὺς*), последнее в правление имп. Галлиена (253–268). Порфирий также упоминает, что, когда О. посетил урок Плотина, тот смутился и прекратил занятие, заявив, что О. уже знает то, о чем он собирается говорить (Ibid. 14, 20–25).

Кроме Порфирия о платонике О. упоминают Евнапий, Немесий Эмесский, Прокл и Фотий (всего 17 фрагментов – см. Weber 1962). Прокл характеризует О. как соученика Плотина и одного из тех толкователей Платона,

которые считают первоначалом Ум, а не Единое (Th. Plat. 2, 4 (vol. 2, p. 31, 2–22 Diehl). Название трактата О. «О том, что Царь – единственный Творец», по-видимому, если только речь не идет о панегирике Галлиену, указывает на критику того различения высшего первоначала («Царя» – выражение из Plat. Epist. II 312e) и *демиурга*, которое проявилось уже у *Нумения* (Numen. fr. 12 Des Places = Eus. Pr. Ev. XI 18), а затем и в плотинской концепции абсолютно трансцендентного Единого (напр., Enn. V 1, 8. 1–10). Т. обр., О., скорее всего, считал именно Ум как первоначалом, так и демиургом. В другом месте Прокл описывает дискуссию между О. и *Лонгином* по поводу Plat. Tim. 19d, где отрицается, что поэты способны «прочитать подобающее похвальное слово мужам и государству». По мнению О., которое он защищал в течение трех дней, «крича, краснея и обливаясь потом», это высказывание Платона не относится к Гомеру, чьи произведения весьма полезны для воспитания гражданских добродетелей (Procl. In Tim. I 63–64 Diehl).

В научной литературе обсуждается вопрос о возможном тождестве О.-платоника и О.-христианина (см. *Ориген Александрийский*), который, согласно Порфирию (ар. Eus. Hist. Eccl. VI 19, 6–7), был «воспитан как эллин в эллинских учениях» (вопреки Евсевию, Hist. Eccl. VI 2, 7–11; 19, 9–10) и тоже учился у некоего Аммония. Предлагаются три варианта решения этой проблемы: 1) Порфирий и в данном случае, и в «Жизни Плотина» имеет в виду О.-христианина, который учился у Аммония Саккаса; 2) речь идет о двух разных Оригенах, христианине и платонике, которые оба учились у Аммония Саккаса; 3) О.-платоник учился у Аммония Саккаса, а О.-христианин – у некоего Аммония-христианина (Hist. Eccl. VI 19, 9–10). Против отождествления двух Оригенов говорит то, что О.-христианин написал огромный корпус сочинений, а О.-платоник, согласно Порфирию, написал всего два сочинения, и по утверждению Лонгина, которое цитирует Порфирий, был не склонен к литературной записи своих учений (ар. V. Plot. 20, 36–47). Кроме того, О.-христианин примерно на 20 лет старше Плотина, и они вряд ли могли быть знакомы, т. к. О.-христианин уехал из Александрии ок. 232, когда Плотин только начал учиться у Аммония. Чтобы посетить занятия Плотина, О.-христианин должен был приехать в Рим не ранее 244, о чем ничего неизвестно, а чтобы написать трактат при имп. Галлиене, он не должен был умереть еще при имп. Галле (251–253), согласно Евсевию, Hist. Eccl. VII 1, 1.

Лит.: *Weber K. O. Origenes der Neuplatoniker. Münch., 1962; Theiler W. Ammonios, der Lehrer des Origenes, – Forschungen zum Neuplatonismus. B., 1966, S. 1–45; Dörrie H. Ammonios, der Lehrer Plotins, – Idem. Platonica minora. Münch., 1976, S. 324–360; Idem. Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, – Ibid., S. 390–405; Goulet R. Porphyre, Ammonius, les deux Origènes et les autres... – RHPPhR 57, 1977, p. 471–496; Schroeder F. M. Ammonius Saccas, – ANRW II 36, 1, 1987, p. 493–596; Edwards M. Ammonius, teacher of Origen, – JEH 44, 2, 1993, p. 169–182.*

За тождество О.-платоника и О.-христианина высказываются: *Crouzel H. Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Saccas, – BLE 57, 1956, p. 193–214; Idem. Notes critiques sur Origène (I), – BLE 59, 1958, p. 3–7; Kettler F. H. War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas? – Epektasis. Melanges offerts à J. Daniélou. P., 1972, p. 327–334; Idem. Origenes, Ammonios Sakkas und Porphyrios, – Kerygma und Logos. Festschrift für C. Andresen. Gött., 1979, S. 322–328; Beatrice P. F. Porphyry's Judgement on Origen – Daly R. J. (ed.) Origeniana Quinta. Leuven, 1992, p. 351–367.*

ОРФИЗМ, др.-греч. религиозное движение, возникшее в 6 в. до н. э. в результате реформы культа Диониса: центральный ритуал дионисийских оргий – омофагия («поедание сырого мяса» растерзанной в вакхическом иступлении животной жертвы) – был переосмыслен как первородный грех титанов, растерзавших ребенка-Диониса и вкусивших его мяса. Искупить наследственный грех (лежащий на всем человечестве) мог только «чистый» – посвященный в мистерии и ведущий «орфический образ жизни», отличительной чертой которого для грека 5 в. до н. э. было вегетарианство. «Священное сказание» о грехе титанов требовало создания своей теокосмогонии, вера в бессмертие души и загробное воздаяние – разработанной эсхатологии, которые и были зафиксированы в гексаметрических поэмах. Учредителем очистительных обрядов и авторов этих поэм создатели новой религии провозгласили мифического певца Орфея – героя сказания об аргонавтах (живших до Троянской войны): его учение было древнее и «ближе к богам», а следовательно, авторитетнее теологии Гомера и Гесиода. В современной литературе называют «орфиками» авторов «поэм Орфея» (Ономакрит – Афины, 2-я пол. 6 в. до н. э., и др.), а также всех, исповадовавших религию Орфея. Поэмы под именем Орфея создавались в течение 1000 лет, отражая различные стадии греческой религии и влияние различных философских школ.

От огромной орфической литературы до нас дошли только два поздних памятника: сб. 87 «Гимнов Орфея» (ок. 200 в Мал. Азии), составитель которого находился под влиянием стоицизма, Филона Александрийского и Платона, и «Орфические аргонавтики» (5 в.). От остальных сочинений сохранились только фрагменты, из которых наибольшее философское значение имеют фрагменты теогоний. Из фрагментов т. н. «Рапсодической теогонии» реконструируется грандиозная картина эволюции мироздания из «Нестареющего Времени», представленная как смена 6 поколений богов. «Нестареющее Время» рождает эфир (воздух) и бездонную «сияющую бездну» (хаос), окутанные первобытным мраком (Kern, fr. 66). В эфире или из него хронос-время «сотворил серебристое яйцо», из которого выходит специфически орфический бог-демиург Фанес («Сияющий») – 1-й царь богов; он творит небо и землю, а также «другую землю» – луну. Изложение истории Урана (3-й царь), Кроноса (4-й царь), Зевса (5-й царь) примыкает к «Теогонии» Гесиода. Зевс проглатывает Фанеса и тем самым вбирает в себя все мироздание и всех богов. При этом ставится проблема единого и многого: «Как мне сделать, чтобы все вещи были и едины и раздельны?» (вопрос Зевса к Ночи, Kern, fr. 165). Следовавший затем величественный гимн к Зевсу-Вселенной как к началу, середине и концу всех вещей (Kern, fr. 168) был известен уже Платону. Титанов, растерзавших сына Зевса Диониса, Зевс испепелил молнией, а из праха создал 3-й, нынешний, род людей (1-й, золотой, – при Фанесе, 2-й, серебряный, – при Кроносе), в которых «злая титаническая природа» (Платон. «Законы» 701b) соединена с божественным дионисийским началом. Очень рано этот орфический дуализм «титанического» и «дионисийского» начал в человеке слиться с пифагорейским дуализме тела и души. Важным источником орфической эсхатологии считают поэму «Нисхождение Орфея в Аид» (Kern, fr. 293–296).

Тексты: *Orpheus Hymni*. Ed. G. Quandt. B., 1955; *Les Argonautiques d'Orphée*. Texte ét. et trad. par G. Dottin. P., 1930; *Kern O. Orphicorum fragmenta*. B., 1963; *Bernabé A.*

(ed.). *Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta. Poetae Epici Graeci. Pt. I–II.* Münch.; Lpz., 2004.

Лит.: *Ziegler K.* Orpheus, – RE, Bd. 18, 1, 1939, col. 1200 sq.; *Keydell R., Ziegler K.* Orphische Dichtung, – Ibid., Bd. 18, 2, 1942, col. 1321 sq.; *Guthrie W. K. C.* Orpheus and Greek religion. N. Y., 1966 (лит.); *Boehme R.* Orpheus. Der Saenger und seine Zeit. Bern, 1970; *Graf F.* Eleusis und die orfische Dichtung Athens in vorhellenischer Zeit. B.; N. Y., 1974; *West M. L.* The orphic poems. Oxf., 1983; *Русяева А. С.* Орфизм и культ Диониса в Ольвии, – ВДИ, 1978, 1.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

П

ПАЙДЕЙЯ (греч. *παιδεία* – формирование ребенка, образование, воспитанность, культура, лат. *humanitas* – вселенская образованность как существо человека) – универсальная образованность; у Исократы и Платона – синоним философии, в европейской традиции – условие возможности философии.

Понятие пайдейи возникло в греческой *софистике* 5 в. до н. э., стало предметом специальной рефлексии у Исократы и Ксенофонта и было разработано Платоном в диалогах «Государство» и «Законы». В соединении с учением о бессмертии души политическая программа Платона, полагающая воспитание «стражей» и «правителей» фундаментом правильного государственного устройства, представляет пайдейю не только как смысл политики, но и как смысл жизни души: согласно «Федону», душа уносит с собой на тот свет только воспитание-пайдейю (Phaed. 107d3). Аристотель продолжил школьную разработку понятия в трактате «Политика»: согласно его учению, объединение людей («толпы») в единое государство возможно только «путем ее воспитания» (Pol. 1263b37), т. е. через «внедрение добрых нравов, философии и законов» (b40). Аристотель тем самым полемизирует с платоновским проектом идеального государства, единство которого держится на власти «стражей» и «правителей», а самая многочисленная прослойка общества, «земледельцы», не получает воспитания. Воспитание-пайдейя в системе этико-политических взглядов Аристотеля – условие счастья для всех членов общества, в то время как для Платона воспитание мыслится как задача онтологическая – как условие спасения души, способ приобщения к истинному бытию.

Через усвоение соответствующего термина благодаря переводу Библии т. н. 70 толковниками понятие пайдейи было воспринято эллинизированным иудейством (многочисленные тексты Филона Александрийского), и в дальнейшем ранним христианством (напр., «Послание к евреям» 12:5, 3; см. также многочисленные тексты Иустина Философа, Климента Римского, Климента Александрийского, Оригена Александрийского, Евсевия Кесарийского) и патристикой (Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Афанасий Александрийский и др.).

В 19–20 вв. понятия пайдейи возрождается в немецкой классической философии (Гегель), неогуманизме (В. Йегер, А.-И. Марру) и герменевтике (М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер).

Лит.: *Jaeger W.* Paideia, die Formung des Griechischen Menschen. Bd. 1–3. B., 1954–1955² (рус. пер. Bd. 1–2: *Йегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека. М., 1997–

2001; *Marrou H.-I. Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. P., 1965⁶ (рус. пер.: *Марру А.-И. История воспитания в античности* (Греция). М., 1998).

Ю. А. ШИЧАЛИН

ПАЛИНГЕНЕСИЯ (*παλιγγενεσία*, от *πάλιν* – опять, вновь и *γένεσις* – рождение, т. е. новое рождение, возрождение), термин древнегреческой философии. 1. Первоначально в стоицизме означал «возрождение» мира после мирового пожара (экпюросис) (Хрисипп, SVF II 191, 187; стоик Бозт Сидонский, SVF III 263; Марк Аврелий, Ad se ipsum II, 1: «периодическая палингенесия всех вещей») и был синонимом другого термина для «вечного возвращения» – апокатастасиса, «восстановления»; такое употребление встречается у Прокла (Procl. In Tim. III, 241 Diehl). 2. Позднее термин «палингенесия» попал в сферу пифагорейского учения о *μετεμψιχοζε*; впервые в значении «возрождение в новом теле» употребляется у Плутарха из Херонеи (Plut. De esu carn. 4, 998c; De Isid. 72, 379e, зачатки уже у Платона – Plat. Men. 81b); во мн. ч. (*παλιγγενεσίαι*) – «инкарнации». Неопифагореец 2 в. н. э. *Кроний*, по свидетельству Немесия Эмесского (De nat. hom. 3, 117 Matth.), написал трактат «О палингенесии» (сохранилось 11 цитат), причем палингенесией «он называет реинкарнацию» (Ibid.). 3. В эллинистических мистериальных культах – «новое рождение» при посвящении в таинства (см. особенно 13-й трактат «Герметического корпуса»); палингенесия совершается при жизни и означает духовное обновление-возрождение, которому предшествует символическая смерть старого, греховного человека. К этому кругу идей восходит «купель нового рождения» (палингенесия в Новом Завете, Тит. 3:5, – об обряде крещения); термин «палингенесия» применяется также и к воскресению (Матф. 19:28); ср. также учение Оригена Александрийского об апокатастасисе. 4. В эпоху Возрождения палингенесия становится ключевым словом, выражающим программу воскрешения античной жизни, науки, искусства.

Лит.: *Harnack A. Die Terminologie der Wiedergeburt... – Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Bd. 42, Hft. 3. Lpz., 1918, S. 97–143; *Reitzenstein K. Die hellenistischen Mysterienreligionen*. Lpz.; B., 1927, S. 267–270; *Nilsson M. V. Geschichte der griechischen Religion*. Bd. 2. Münch., 1961, S. 685–693; *Dörrie H. Palingenesia*, – KP, Bd. 4, 1972, S. 428–429.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ПАНЕТИЙ (*Παναίτιος*) **Родосский** (ок. 180 до н.э., Родос – ок. 110 до н.э., Афины), философ-стоик, родоначальник т. н. Средней Стои.

П. происходил из старинного и влиятельного рода в г. Линд на Родосе. Первые сведения о стоическом учении, вероятно, получил от *Кратета из Маллы* в Пергаме (Strab. XIV 5, 16 = fr. 5 Van Straaten). Из Пергама П. переехал в Афины, где (видимо, в 150-х) слушал *Диогена Вавилонского*, а затем *Антипатра*. В Риме познакомился с влиятельным государственным деятелем Сципионом Эмилианом (предположительно в сер. 140-х – fr. 25) и его окружением – Квинтом Муцием Сцеволой, Квинтом Эмилием Тубероном, Публием Рутилием Руфом и др.; там он жил довольно долго, периодически бывая в Афинах (ISHerc., col. 63). В 129, после смерти Антипатра, П. возглавил стоическую школу и был почтен афинским гражданством (fr. 27). В Риме авторитет П. оставался исключительно высоким (Цицерон неизмен-

но отзывался о нем в превосходной степени, напр., De leg. III 14; De fin. IV 9, 23; De off. II 14, 51).

От сочинений П. сохранились немногочисленные фрагменты (не более 50–60, если руководствоваться строгими критериями аутентичности; значительная часть этих текстов находится в трактатах Цицерона). Известны следующие названия: «О промысле» (*Περὶ προνοίας* = fr. 33); «О надлежащем» (*Περὶ τοῦ καθήκοντος* = 34); «О школах» (*Περὶ τῶν αἰρέσεων* = 49); «О Сократе» (*Περὶ Σωκράτους* = 50); «О благодущии» (*Περὶ εὐθυμίας* = 45); Послание к Туберону (Cic. Tusc. IV 4). Возможно, П. (как и его ученик Посидоний) составил географическое описание побережья Италии (Lyd. De mens. IV 115 = 136).

П. – первый крупный реформатор стоицизма, существенно изменивший некоторые положения школьной доктрины, источником обогащения которой он считал платонизм. Прокл прямо зачисляет П. в платоники (In Tim. I p. 162, 12 Diehl = 57/76: «Панетий и некоторые другие платоники»; о симпатиях П. к Платону см. Cic. Tusc. I 79). П. занимался историей философских школ и, в частности, проблемой подлинности сочинений сократиков (D.L. II 64). Возможно, что в дополнение к внешнему делению греческой философии на ионийскую и италийскую П. ввел внутренний критерий, считая Сократа ключевым пунктом, с которого началось обращение философии к делам человеческим – вероятная тема соч. «О Сократе» (Athen. XIII 556 B = 133 cf. 134). Большой интерес П. проявлял к Аристотелю и перипатетикам (Cic. De fin. IV 28, 79).

Придерживаясь традиционного для стоиков деления философии на три части (хотя теорией познания и формальной логикой П., видимо, специально не занимался), П. начинал изложение с физики, основы которой излагались, вероятно, в трактате «О промысле». Вразрез со школьной традицией П., как и *Бозт*, отрицал учение о «воспламенении» (Philo. Aetern. 76 = 65; Cic. Nat. D. II 118): космос вечен (D. L. VII 142 = 66). Также П. сомневался в мантике, хотя и не отрицал ее открыто (Cic. Divin. I 6; II 88; D. L. VII 149 = 70 сл.). Вероятно, у П. заимствованы аргументы против астрологии и мантики в трактате Цицерона «О дивинации» (II 87–97). Возможно, и в трактате «О природе богов» Цицерон использовал материалы трактата П. «О промысле» (II 98 сл. – рассуждения о красоте и совершенстве космоса). Возможно также, что т. н. «трехчастная теология», различавшая теологию поэтов, философов и государственных деятелей (народную), восходит к П. (Tertull. Ad nat. II 1 сл.; Aug. Civ. D. IV 27; VI 6 и др. – свидетельства приписывают данное мнение Квинту Муцию Сцеволе и *Варрону*).

Психология. Человек – важнейшая сфера интересов П. Душа состоит из шести частей вместо обычных восьми (85). Речевая способность есть «часть влечения», т. е. приравнивается к простой функции «ведущего начала»; способность продолжения рода есть функция низшей «природы», но не разумной души в собственном смысле слова (Nem. De nat. hom 15 = 86; 26 = 86 а). Уже здесь намечен дуализм природа / разум. В отличие от *Хрисиппа* П. считал, что аффективная сторона души существует в ней самостоятельно наряду с разумной, но не как функция последней. Часть души – импульс, часть – разум (Cic. De off. I 101 = 87/107; I 132 = 88; I 105 = 81). Душа смертна: в этом одном, по словам Цицерона, П. разошелся с Платоном. Аргументы П.: 1) все рожденное смертно, душа – ро-

жденна (о чем свидетельствует сходство отцов и детей не только обликом, но и нравом), следовательно, она смертна; 2) все, способное страдать, доступно болезни, а все таковое смертно, душа – способна страдать, следовательно, смертна (Tusc. I 79 = 83, cf. I 42).

Из антропологии и психологии следовали важные выводы для этики. Ее основоположения излагались в трактате «О надлежащем» (им широко пользовался Цицерон в одноименном сочинении), который П. задумал в трех разделах: 1 – о нравственно-прекрасном; 2 – о полезном; 3 – о соотношении прекрасного и полезного (этот последний, как свидетельствует Цицерон, не был написан). Конечная цель – жизнь согласно «побуждениям, данным нам природой» (*ἐκ φύσεως ἀφορμάς* – Clem. Strom. II 21, 129 = 96). П., возможно, стремился расширить школьное понятие блага за счет «природных» ценностей – здоровья, красоты и т. п. (Cic. De fin. IV 9, 23; D. L. VII 128).

Природой заданы четыре основных влечения: к познанию мира, к общению с другими людьми, к возвышению собственной души (к главенству) и к упорядочению жизни (Cic. De off. I 11–17). Природные влечения со временем развиваются в добродетели и служат основой «надлежащего». Совокупность природных влечений передается понятием «прекрасное» (*καλόν* = *honestum*), – ибо все, чего природа требует от человека, разумно, а потому нравственно-прекрасно. «Надлежащее» в поступках передается понятием «подобающее» (*πρέπον* = *artum, decorum*) (Ibid. I 14; I 126 – не включает Ван Страатен; ср. I 93–101 = 87/107). Т. обр., впервые добродетели непосредственно выводятся из «первичного по природе», а «надлежащее» приравнивается к добродетели как ее практическое воплощение (D. L. VII 128; перипатетическое разделение добродетелей на теоретические и практические приписано П. Диогеном Лаэртием – VII 92 – вероятно, ошибочно).

Из четырех основных влечений выводятся четыре традиционные добродетели: «мудрость» и «разумность» (соответствует добродетели «вообще» фр. 103–104), «справедливость» (105), «мужество», однако, заменяется добродетелью «величия души» (*μεγαλοψυχία* = *magnitudo animi*) (106/107), позволяющей быть выше всех превратностей судьбы (D. L. VII 93; Sext. Adv. math. IX 161), – эта замена была сохранена в этике Поздней Стои, где «величие души» занимает исключительно высокое положение (ср. *Сенека*).

П. предложил новую интерпретацию «апатии» с учетом новшеств в психологии, подразумевающих, что аффективная сторона души рядоположена разумной и совершенно устранить воздействие аффектов невозможно в принципе (Gell. N. Att. XII 5, 4 = 111; Cic. De off. I 69). Авл Геллий, вероятно, ошибается, приписывая П. полное отрицание «апатии». Скорее, П. существенно изменил значение этого понятия, сблизив его с перипатетической «*μετριопαθειῆς*» и переосмыслив раннестойческую концепцию «благострастия» (*εὐπάθεια*). У П. «благострастие» – это гармоническое сочетание разума и аффектов, единство принципов и поведения, внутреннего (= «величие души») и внешнего достоинства. Нечто подобное П. хотел видеть в Сципионе. Вероятно, новое понимание «апатии» было изложено в трактате «О благодущии» (D. L. IX 20 = 45), которым, возможно, пользовался Плутарх в своем одноименном сочинении. Идеал мудреца П. принимал лишь как абстрактную школьную догму (ср. Sen. Ep. 116, 5 = 114).

Моральной ценностью обладает само стремление к идеалу – «продвижение» (ср. Cic. De off. III 12–13 = 101), реально достижимая вершина которого представима в синтетической добродетели «величия души», связывающей этику П. с его политической программой. «Величие души» предстает как соединение справедливости и мужества, воплощенное в совершенном государственном деятеле (ср. Plut. Demosth. 13, 5–6 = 94), подобном Сципиону. Властвовать достоин только нравственный человек. Государство – средство для воспитания достойных людей, нравственная институция, корни которой уходят в первичные влечения (ср. Cic. Rep. I 34). Если объединение людей не преследует общей пользы и не способствует росту добродетели, оно не достойно называться государством (Cic. De off. I 124; II 51 и др.).

Весьма вероятно, что не без влияния П. в кружке Сципиона стал оформляться тот круг ценностей, смысл которых Цицерон позже выразил в понятии *humanitas*: человек тем более достоин уважения, чем полнее он реализовал свои способности, оформленные как риторическое совершенство, благовоспитанность и общая «цивилизованность» (Cic. De orat. I 33; 71; II 85–86; III 58; 94 etc.; Quint. Inst. or. II 15, 33).

Ученики (fr. 137–163): 1) римляне, участники кружка Сципиона: Туберон, Гай Фанний, Лелий, Квинт Муций Сцевола, Рутилий Руф; 2) греки: Аполлоний из Нисы, Деметрий Вифинский, Платон Родосский, Аполлодор Афинский и др. Самыми известными учениками П. были *Гекатон Родосский* и *Посидоний из Анамеи*.

Фрагм.: *Panaetii Rhodii fragmenta*. Coll. M. van Sraaten. Leiden, 1952², 1962³; *Panezio di Rodi*. Tesimonianze. Trad. et. comm. da F. Alesse. Nap., 1997.

Лит.: *Pohlenz M.* Antikes Fuhrertum. Cicero «De officiis» und das Lebensideal des Panaitios. Lpz.; B., 1934; *Labowsky L.* Die Ethik des Panaitios. Lpz., 1934; *Knoche U.* Magnitudo animi. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens. Lpz., 1935; *Van Straaten M.* Panetius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition des fragments. Amst., 1946; *Grilli A.* Studi paneziani, – *SIFC* 29, 1957, 31–97; *Steinmetz F.-A.* Die Freundschaftslehre des Panaitios nach einer Analyse von Ciceros «Laelius de Amicitia». Wiesb., 1967; *Lieberg G.* Die «theologia tripartita» in Forschung und Bezeugung, – *ANRW* I, 4, 1973, S. 63–115; *Dyck A. R.* The Plan of Panaetius' Peri Tou Kathekontos, – *AJP* 100, 1979, p. 408–414; *Idem.* On Panaetius' conception of μεγαλοφυχια, – *MusHelv* 38, 1981, p. 153–161; *Puhle A.* Persona. Zur Ethik des Panaitios. Fr./M., 1987; *Alesse F.* Panezio di Rodi e la tradizione stoica. Nap., 1994; *Lefèvre E.* Panaitios' und Ciceros Pflichtenlehre. Vom philosophischen Traktat zum politischen Lehrbuch. Stuttg., 2001; *Vimercati E.* Il mediostocismo di Panezio. Mil., 2004.

А. А. СТОЛЯРОВ

ПАРМЕНИД (*Παρμενίδης*) из Элеи (Южн. Италия; по Аполлодору, акме 504–501 до н. э.), др.-греч. философ, основоположник *Элейской школы*, учитель *Зенона Элейского*, согласно античным «преемствам философов» – ученик Ксенофана, по более достоверной версии – пифагорейца Аминия. По свидетельству Спевсиппа, был законодателем своего родного города.

Философская дидактическая поэма «О природе» (название позднейшее, сохранилось около 160 стихов), написанная архаическим гомеровским языком, затрудняющим интерпретацию, предваряется мистико-аллегорическим вступлением и распадается на две части: «Путь истины» (*Ἀλήθεια*) и «Путь мнения» (*Δόξα*). В мистическом видении вступления, написанного от лица «юноши» (мотив инициации в тайное знание), стремитель-

ный полет на колеснице ведет автора в запредельный мир через «врата дня и ночи» от «тьмы» к «свету», от невежества чувственного мира и человеческого опыта к знанию абсолютной истины. Встречающая юношу богиня Правды (Дике) открывает ему «как бестрепетное сердце благоокруглой истины, так и мнения смертных, в которых нет истинной достоверности» (DK28 В 1, 29–30). «Путь истины» дает первый в истории греческой и европейской мысли компендий дедуктивной метафизики. Теоретически мыслимы два «пути поиска» (метода познания): 1) допустить, что нечто «есть и не может не быть»; 2) допустить, что нечто «не есть и по необходимости должно не быть». Первый из них – путь убеждения и истины, второй должен быть сразу отброшен как «совершенно непознаваемый», ибо «то, чего нет, нельзя ни познать, ни высказать» (В 2 DK): отрицание существования чего-либо предполагает знание о нем, и тем самым – его реальность. Так выводится тождество бытия и мышления: «мыслить и быть – одно и то же» (В 3), «одно и то же мышление и то, о чем мысль» (В 8, 34). Мысль никогда не может быть пустой («без сущего»); ее полноте должна соответствовать «наполненность» сущим универсума: пустота («не-сущее», «то, чего нет») – невозможна (В 4). Кроме двух альтернативных «путей поиска» есть еще один, запрещаемый юноше, путь, по которому блуждают невежественные «смертные о двух головах», полагающие, что нечто может «быть и не быть» одновременно, – вероятно, это и есть «путь мнения», соответствующий чувственному опыту (В 6). Не доверяя ни зрению, ни слуху, юноша должен с помощью одного только «рассудка» (логоса) рассудить «много-спорную» (т. е. диалектическую) аргументацию Правды и признать единственно верным путь «есть». Из этого «есть» с необходимостью выводятся все характеристики истинно сущего: оно «не возникло, не уничтожимо, целокупно, единственно, неподвижно и нескончаемо (во времени)» (В 8, 4–5). О нем нельзя сказать «было» или «будет», «так как теперь оно есть все вместе, одно, сплошное» (В 8, 5–6). Оно «неделимо» и совершенно однородно (В 8, 22), так как признание неоднородности или дискретности потребовало бы допущения пустоты («того, чего нет»), оно вечно пребывает на одном и том же месте (В 8, 29), «ни в чем не нуждается» (В 8, 33), лишено чувственных качеств и любых процессов изменения (В 8, 40–41) и, наконец, заключено Судьбой (Мойрой; она же Необходимость-Ананке и Правда-Дике) в границы идеальной «сферы» (при этом употребляется слово «онкос» – «глыба, масса»), «повсюду уравновешенной от центра» (В 8, 43–44). В аргументации П., помимо закона противоречия и принципа «из ничего не будет ничего», существенную роль играет закон достаточного основания (известный впоследствии как *μηδὲν μάλλον*, «ничуть не более так, чем так»). Закончив «достоверное слово об истине», богиня переходит к «мнениям смертных» и излагает пространную космологию в ионийском стиле, начиная от первоэлементов («форм», В 8, 53 сл.), происхождения неба и светил (В 10–11), неясной нам космологии (В 12) и кончая физиологией познания (В 16), эмбриологией (В 17) и даже происхождением гермафродитов (В 18).

Упраздненный в первой части мир человеческого опыта оказывается реабилитированным на правах вероятной гипотезы. Мир истины и мир доксы – один и тот же мир, воспринимаемый божественным (идеальным) и человеческим (несовершенным) субъектом, соответственно, как неподвижное одно в первом случае, как становящееся многое – во втором. Мир

доксы всецело обусловлен человеческим языком, произвольно установленным множеством «имен» для одного сущего (ср. В 8, 38 сл. и особенно В 19, 3). Мир доксы не вполне нереален: он «смешен» из бытия и небытия, истины и лжи. На феноменальном уровне «бытие» и «небытие» выступают как «свет» и «тьма» («эфирный огонь» и «тяжелое тело земли»), активный дух и косная темная материя; это два фундаментальных элемента, «смешением» которых в определенных пропорциях конституируется все многообразие чувственных феноменов, а также объясняются состояния сознания, жизнь и смерть и т. д. Все физические противоположности – «разреженное и плотное», «легкое и тяжелое», «горячее и холодное» (В 8, 56–59 со схолием) и т. д. сводимы к оппозиции света и тьмы как синонимы. Но один член этой фундаментальной оппозиции – мнимый, и его «не следовало называть» отдельным именем (В 8, 54): «ночь» есть отсутствие света и, следовательно, несубстанциальна. В этом – роковая ошибка смертных, приведшая их от монизма к дуализму. В космогонии доксы встроена политеистическая теогония (В 13; А 37): «боги» понимаются как аллегории стихий, светил, страстей и т. д.; тем самым традиционная мифология низводится до уровня «мнения толпы», а метафизика истины приобретает характер новой, рациональной, монотеистической теологии (отсюда и сакральный язык вступления). «Бестрепетное сердце истины», «неуязвимость» и «незыблемость» сущего в этическом сознании претворяются в «невозмутимость» мудреца, железную мораль, презрение к чувственным удовольствиям и боли как нереальным и т. д. (ср. легенду о героической смерти Зенона, пронесшего «учение Парменида» через пытки как золото чистой пробы через огонь – 29 А 7).

Типологически философия П. близка к системе идеалистического монизма типа адвайта-веданты, однако необходимо учитывать отсутствие в его время строгого дуализма духа и материи, идею пространственной протяженности (и даже телесности) сущего (английский историк философии Дж. Бернет, впадая в другую крайность, считал П. «отцом материализма»). Помимо прямого влияния на традиции Элейской и Мегарской школ, философия П. косвенно, через требование рационального обоснования движения и множественности, оказала воздействие на формирование натурфилософских систем 5 в. (особенно атомистов) и теоретическую физику Аристотеля. Противопоставления бытия и становления, чувственного и умопостигаемого, истины и мнения вошло в азбуку платонизма. Традиция видеть в П. ключевую фигуру в истории раннегреческой мысли и даже делить ее на до- и послепарменидовскую восходит к книге К. Райнхардта (1916). В 20 в. особый интерес к П. обнаруживает экзистенциальная феноменология (Хайдеггер) и англо-американская аналитическая философия.

Фрагм.: DK I, 217–246; *Untersteiner M.* Parmenide. Testimoniazze e frammenti. Fir., 1958; *Tarán L.* Parmenides. A text with transl., comm. and critical essays. Princ., 1965; *Borrmann K.* Parmenides. Hamb., 1971; *Heitsch E.* Parmenides. Münch., 1974; *Gallop D.* Parmenides of Elea, Fragments, Tornt., 1984; *Coxon A. H.* The Fragments of Parmenides. Assen, 1986; *Aubenque P.* (éd.). Études sur Parménide. T. 1. Le Poème de Parménide. T. 2. Problèmes d'interprétation. P., 1987; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 274–298.

Лит.: *Long A. A.* The Principles of Parmenides' Cosmogony, – *Phronesis* 8, 1963, p. 90–107 (repr. Allen R. E., Furlley D. J. (edd.). Studies in Presocratic Philosophy. Vol. 2. L., 1975, p. 82–101); *Furth M.* Elements of Eleatic Ontology, – *JHPH* 6, 1968, p. 111–132 (repr. Mourelatos A. P. D. The Pre-Socratics. N. Y., 1989, p. 241–270); *Mourelatos A. P. D.* The Route

of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments. N. Hav., 1970; Die Einheit der Erfahrung: eine Interpretation der Parmenidieschen Fragmente. Münch.; W., 1976; Heidegger M. Parmenides, Fr./M., 1982; Parmenides Studies Today, – *Monist* 62, 1, 1979; Kahn C. H. Being in Parmenides and Plato, – *PPass* 43, 1988, p. 237–261; Доброхотов А. Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

«ПАРМЕНИД» (*Παρμενίδης ἢ περὶ ἰδεῶν*, подзаголовок: «Об идеях»), диалог Платона, завершен, вероятно, между 2-й и 3-й сицилийскими поездками. Назван по имени представителя Элейской школы Парменида. В диалоге воспроизводится беседа, которую на Великие Панафиней в 450 до н. э. вели в доме Пифодора, слушателя Зенона Элейского, 65-летний Парменид, 40-летний Зенон, 20-летний Сократ и юноша Аристотель, впоследствии – один из Тридцати тиранов. Беседу со слов Пифодора излагает для некоего Кефала из Клазомен младший сводный брат Платона Антифонт, с которым Кефала сводят родные старшие братья Платона Адимант и Главкон.

«П.» – наиболее трудное для понимания из всех сочинений Платона. В диалоге, помимо введения-рамки (Plat. Parm. 126a–127d), две самостоятельные части: 1а) Сократ против тезиса Зенона о невозможности многого выдвигает учение об идеях (127d–130a); 1б) Парменид его критикует и, не отвергая окончательно, говорит о необходимости для философа диалектических упражнений (130a–135d); 2) Парменид в беседе с Аристотелем рассматривает свое положение о существовании и несуществовании единого самого по себе.

Против теории идей Парменид выдвигает три возражения: 1) вещи не могут приобщаться к идее в целом, поскольку, оказавшись сразу во многих вещах, единая идея будет отделена от себя самой; но они не могут приобщаться и к части идеи, поскольку тогда единая идея окажется многим; 2) созерцаая, напр., идею великого и великие вещи, мы должны порождать новую идею великости в качестве того третьего, которому были бы подобны и данная идея, и вещи, и так до бесконечности; 3) идеи и вещи существуют независимо друг от друга (раб не может быть рабом идеи господина), поэтому знание вещей не дает знания идей, а знание идей – знание вещей: люди не могут знать идей, а боги – вещей чувственного мира; однако отказ от идей уничтожает всякую возможность рассуждения.

Во второй части рассмотрены 8 предпосылок («гипотез»), или, точнее, тезисы и антитезисы четырех антиномий: что следует для единого и для иного, если единое а) существует и б) не существует (160b–166c). 1) (137c–142b): если «единое едино», оно – единое, а не многое; значит, у него нет частей, начала, конца, середины, очертаний, оно не находится в ином и в себе самом, лишено движения и вообще изменения, тождества, различия, подобия, числа, меры и времени; «нет ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни чувственного его восприятия, ни мнения» (142a), но тогда оно никак не причастно бытию, т. е. не существует и как единое; 2) (142b–157b) но если единое существует, оно причастно бытию («бытие единого не тождественно с единым», 142b), и тогда ему можно приписать все предикаты, отвергнутые в 1-м случае; 3) (157b–160b) при этом иное, если единое существует, оказывается множеством, причастным в каждой своей части и в целом единому; 4) (159b–160b) но если единое и иное совершенно отдельно друг от друга, то иное не причастно единому и единое не существует для

него; 5) (160b–163b) если единого не существует, оно одновременно оказывается причастным и непричастным разным идеям, но в то же время 6) (163b–164b) ничего не претерпевает; 7) (164b–165e) при этом иное также будет причастно противоположным идеям, и даже 8) (165e–166c) вообще ничего иного не будет.

В «П.» нашло отражение обострение внутриакадемических споров по главным вопросам платоновского учения и метода (теория *идей*, *диалектика*), связанное с появлением в Академии *Аристотеля*: именно Аристотель использовал для критики учения об идеях 2-й аргумент «П.» (т. н. «третий человек», *Arist. Met. I (A) 9, 990b17*) и рассматривал диалектику не как строгий научный метод, а как вспомогательную эвристическую дисциплину.

2-я часть диалога еще в Античности вызывала споры: тем, кто видел в ней всего лишь диалектическое упражнение, возражали неоплатоники, которые в последовательности «гипотез» «П.» видели изображение структуры универсума. Плотин связывал с первыми тремя «гипотезами» учение о едином, уме (нусе) и душе. Амелий 8 гипотез диалога понимал как иерархию единого, ума, разумных душ, неразумных душ, материи, могущей принять формы, упорядоченной материи, чистой материи и формы, соединенной с материей. Порфирий и Ямвлих выделяли 9 «гипотез» (получавшиеся при делении 2-й на две – 155e); Плутарх Афинский предложил деление 2-й части на 5 и 4 гипотезы: в первых пяти речь идет о боге, уме и душе, овеществленных формах и материи; в последних четырех изображается то, что реально не существует – поскольку ничто не может существовать без единого. Эту схему уточнил Сириан и разработал Прокл, построивший на основе «П.» свою «Теологию Платона». Неоплатоническое толкование 1-й гипотезы «П.» повлияло на Псевдо-Дионисия Ареопагита, а через него – на все средневековую мысль и философию Возрождения (Николай Кузанский, Марсилио Фичино).

Рус. пер. В. Н. Карпова (1879), Н. Н. Томасова (1929, 1968).

Текст и переводы: *Platonis Parmenides*, – *Platonis Opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxf., 1901 (repr. 1967) (ОСТ); *Taylor A. E.* (ed.). *The «Parmenides» of Plato*. Tr. into Engl. with *Introd. and Appendices*. Oxf., 1934; *Cornford F. M.* *Plato and Parmenides. Parmenides' «way of truth» and Plato's «Parmenides»*. Transl. with a running comm. L., 1939; *Allen R. E.* (ed.). *Plato's «Parmenides»*. Transl. and analysis. Minneapolis, 1983; *Brisson L.* *Platon, Parménide*. Trad. inédite, introd. and notes. P., 1989. *Gill M. L., Ryan P.* (edd.) *Plato, Parmenides*. Indnp., 1996 (англ. пер., статьи, библи.); Парменид. Пер. Н. Н. Томасова, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993, с. 346–412.

Лит.: *Barford R.* *The Criticisms of the Theory of Forms in the First Part of Plato's «Parmenides»*. Indnp., 1970; *Niewöhner F. W.* *Dialog und Dialektik in «Parmenides»*. Msnh./Glan, 1971; *Kühne W.* *Dialektik und Ideenlehre in Platons Parmenides*. Hdlb., 1975; *Ferfers F. D.* *Der erste Teil von Platons «Parmenides»*. Bonn, 1978; *Hägler R. P.* *Platos «Parmenides»*. Probleme der Interpretation. B.; N. Y., 1983; *Fronterotta F.* *Guida alla lettura del «Parmenide» di Platone*. Bari, 1998; *Turnbull R.* *The Parmenides and Plato's Late Philosophy*. Tornt., 1998; *Patterson R.* *Forms, fallacies, and the purposes of Plato's Parmenides*, – *Apeiron* 32, 1999, p. 89–106; *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980, с. 145–163.

«П.» и платонизм: *Dodds E. R.* *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic One*, – *CQ* 22, 1928, p. 129–142; *Klibansky R.* *The continuity of the Platonic tradition during the Middle ages. Together with Plato's «Parmenides» in the Middle Ages and the Renaissance*. Münch., 1981.

ПЕРВОДВИГАТЕЛЬ (греч. *τὸ πρῶτον κινῶν*, лат. *primum movens*), центральное понятие космологии и теологии Аристотеля. Формально учение о перводвигателе представляет собой выделение «движущей причины» применительно к космосу в целом (в ряду четырех причин вообще – см. «*Метафизика*»). С помощью понятия перводвигателя Аристотель стремился объяснить целесообразность природы и обосновать вечность мира.

В «Физике» (8-я кн.) понятие перводвигателя постулируется в связи с анализом движения, или процесса: поскольку все движущееся (или движимое – греч. *κινούμενον* включает в себе оба значения) движимо чем-то, а бесконечная последовательность движущее-движимое невозможна, то по необходимости должно существовать «первое движущее», которое само абсолютно неподвижно. «Первое движимое» отождествляется Аристотелем со сферой неподвижных звезд, соотносительное с ним «первое движущее» находится по ту сторону периферии космоса и лишено какой-либо протяженной величины. Главная трудность теории перводвигателя состоит в том, что она совершенно не требуется аристотелевским пониманием *природы* как «содержащей источник движения в самой себе» и соответствующим учением об имманентности элементам их «естественного движения». Так, в трактате «О небе» (несмотря на напоминания о перводвигателе – 288a27) круговращение неба объясняется исключительно как естественное свойство *эфира*, или «пятой субстанции».

В «Метафизике» (12-я кн.) перводвигатель выступает как трансцендентный «бог» и ценностное «начало», от которого «зависят Вселенная и природа» (1072b14). Он есть та «действительность», которая необходимо предполагается всяким переходом от потенции к акту (в данном случае – общемировым становлением и движением), и оформляет косную материю в энтелехиальный космос (см. *Энтелехия*). Как чистая форма и энергия он лишен всякой потенциальности и материальности, и потому есть ум (*нус*), а т. к. нематериальность лишает его «частей» и ставит по ту сторону всякой множественности, то он может мыслить только самого себя и в этом самозмышлении состоит его вечная и блаженная жизнь в качестве «бога» (1072b24). Поскольку контакт между бестелесным «первым движущим» и телесным «первым движимым» невозможен, то он «движет как объект любовного влечения» (1072b3), к которому все встретится как к высшему благу и конечной цели. От *демиурга* Платона перводвигатель Аристотеля отличается тем, что он не создал мир однажды в прошлом, но актуализирует и оформляет его непрерывно и ежесекундно в течение целой вечности, гарантируя тем самым его безначальность и неуничтожимость. Учение о трансцендентном перводвигателе послужило исходной точкой для усвоения философии Аристотеля средневековой мусульманской и христианской теологией.

Лит.: *Mugnier R.* La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne. P., 1930; *De Corte M.* Aristote et Plotine. P., 1935; *Merlan P.* Aristotle's unmoved movers, – *Traditio* 4, 1946, p. 1–30; *Oehler K.* Der Beweis fuer den unbewegten Beweger bei Aristoteles, – *Philol* 99, 1955, S. 70–92.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ПЕРГАМСКАЯ ШКОЛА неоплатонизма объединяла круг последователей *Ямвлиха* (во 2-й трети 4 в. н. э.). Основатель – Эдесий Каппадокийский

(ок. 280/90 – до 355), ученик Ямвлиха (Eunap. V. Soph. 461). Основным источником сведений о представителях и учении является сочинение *Евнапия из Сард* «Жизни философов и софистов». Другие представители школы: ученики Эдесия *Хрисанфий из Сард* (преемник Эдесия на посту схолаρχа школы), *Максим Эфесский*, Приск из Эпира, Евсевий из Минда, имп. *Юлиан*, почитатель Хрисанфия и Максима (Ibid. 473), Евнапий из Сард, также ученик Хрисанфия. Преемниками Хрисанфия на посту главы школы были Эпигон из Спарты и Бероникиан из Сард. В годы своего правления (361–363) имп. Юлиан оказывал поддержку неоплатоникам Пергамской школы, привлекал философов к государственным должностям и осуществлению религиозных реформ: Максима сделал своим ближайшим советником в Константинополе; ко двору был приближен Приск; Хрисанфий, отказавшийся от придворной службы, получил должность верховного жреца Лидии (Ibid. 478), Евстафия Юлиан назначает послом в Персию (Ibid. 465–466). Вместе с окончанием правления Юлиана идеологическое влияние Пергамской школы в Константинополе скоро прекращается. Сохраненное школой наследие Ямвлиха впоследствии было воспринято *Афинской школой* неоплатонизма.

Учение Пергамской школы носило более религиозный, нежели светский характер. Отличительными чертами был интерес к теургии и мистическим практикам, толкование воли богов и склонение их сил на свою сторону. Безусловным авторитетом в школе был Ямвлих, его тексты и личность. Основатель школы Эдесий не разглашал содержание бесед с Ямвлихом, пока правил Константин (т. е. до 337), и Евнапий объясняет это тем, что «ученики Ямвлиха были склонны хранить полное молчание о том, что касалось мистериального, и обладали присущей иерофантам сдержанностью в словах» (V. Soph. 461). У Евнапия зафиксирован подчеркнутый отказ главных представителей школы от риторического искусства и вообще школьной учености; и Приск, и Хрисанфий не были любителями философских диспутов, считая, что они озлобляют участников, которые в пылу словесной борьбы лишь упражняют свои болезненные и честолюбивые наклонности (Ibid. 481; 501). Это мнение разделял, по-видимому, и Максим, не обладавший талантом ратора, так что его выступления у публики обыкновенно не имели успеха (Ibid. 480).

Лит.: *Евнапий*. Жизни философов и софистов. Пер. Е. В. Дарк, М. Л. Хорькова, – Римские историки IV века. М., 1997, с. 225–294; Penella R. Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century A.D. Studies in Eunapius of Sardis. Leeds, 1990.

М. А. СОЛОПОВА

ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА, Перипат (ос), или Ликей (*Λύκειον*) (по названию гимнасия, расположенного около храма Аполлона Ликейского, за восточной окраиной Афин), философская школа Аристотеля. Термин «перипатетик» происходит от слова *περίπατος* – «(крытая) галерея», служившая лекционным залом (ср. аналогичное происхождение термина «стоики» от «стоа» – «портик»), приобретенная вместе с окружающим садом в собственность Теофрастом и завещанная им школе (см. завещание Теофраста у Диогена Лаэртия V 52 слл.); ошибочно восходящее к Гермиппу объяснение от *περιπατέω* – прогуливаюсь.

Хронологически различают: 1) перипатетиков 4–2 вв. до н. э.; 2) возрождение аристотелизма в 1 в. до н. э., связанное с именем Андроника Родосского; 3) перипатетиков 1–3 вв. н. э., частично совпадающих с кругом комментаторов Аристотеля. Под перипатетиками в узком смысле иногда понимают философов, непосредственно связанных со школьной традицией в Ликее и относящихся главным образом к 1-му периоду, а начиная с Андроника говорят о греческом *аристотелизме* и аристотеликах. Схолярхи Перипатетической школы 1-го периода: Аристотель (335/4–323/2); *Теофраст* (323/2–288/6); *Стратон из Лампсака* (287/6–269/8); *Ликон из Троады* (272/68–228/5); *Аристон Кеосский* (228/5 –?); Критолай из Фаселиды (в старости участвовал в посольстве в Рим 156/5); Диодор из Тира – приблизительно до 110; Эримней – ок. 100 до н. э. К 1-му поколению перипатетиков – непосредственных учеников Аристотеля – принадлежат *Теофраст* и *Евдем* (самые догматические аристотелики), *Гераклид Понтийский* (связанный также с Древней Академией), *Дикеарх* и *Аристоксен*, к ним близок по возрасту *Деметрий Фалерский*; к 4–3 вв. относятся *Хамелеонт* из Гераклеи Понтийской, *Клеарх из Сол*, *Фаний из Эреса* и *Праксифан* с Лесбоса; к 3 в. – *Иероним Родосский*; ок. 200 – *Гермипп из Смирны*, 2 в. – *Сотион из Александрии* и Аристон Младший, ученик Критолая. Фрагменты утраченных сочинений перипатетиков 4–2 вв. (кроме Теофраста) и свидетельства о них изданы с комментариями в собрании Ф. Верли.

Во времена Аристотеля и Теофраста Ликей соединял в себе функции своего рода академии наук (систематическая разработка всех областей знания на основе метода Аристотеля, координация научной работы между отдельными членами Перипатетической школы) с функциями высшей школы афинской молодежи; лекции Теофраста посещало до 2 тыс. слушателей (отсюда новоевропейское понятие лица). Последним крупным систематиком и теоретиком был Стратон, затем происходит загадочное исчезновение аристотелизма из Перипатетической школы (ср. параллельное исчезновение платонизма из эллинистической Академии): большинство перипатетиков 3–2 вв. занимается историческими биографиями, литературоведением и популярной этикой – феномен, который объясняют обычно судьбой библиотеки Аристотеля. Согласно Страбону («География» XIII 1, 54), Теофраст завещал ее вместе со своими книгами *Нелею из Скепсиса* (Мал. Азия), наследники Нелея свалили ее в подвал, где она пролежала около 200 лет, пострадал от сырости и моли; в течение всего этого времени, по Страбону, перипатетики были лишены трактатов Аристотеля и имели в своем распоряжении только опубликованные научно-популярные («эксотерические») диалоги. В 1 в. до н. э. свитки купил библиофил Апелликон Теосский. После смерти Апелликона Сулла, ограбивший Афины в 86 до н. э., вывез их в Рим, где через грамматика Тиранниона они попали в руки Андронику Родосскому и были изданы, вероятно, вскоре после 43 до н. э. (традиция называет Андроника 11-м схолярхом Перипатетической школы).

Перипатетическая традиция от Андроника до Александра Афродисийского основательно изучена в капитальном труде: *P. Moraux. Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. I–III* (В., 1973–2001). Помимо Андроника, Апелликона и Тиранниона, к перипатетикам 1 в. до н. э. принадлежат *Аристон из Александрии*, *Бозт Сидонский*, *Ксенарх из Селевкии*, Стасей из Неаполя, Кратипп из Пергама, *Николай из Дамаска* и в значительной

мере – плодovitый доксограф *Арий Дидим*. Предполагаемые схолахи школы после Андроника: Кратипп (ок. 45 до н. э.), Ксенарх, Менефил (кон. 1 в. до н. э.), *Аспасий*, *Гермин* (ок. 160), *Александр из Дамаска* (ок. 170), *Аристокл из Мессены*, Сосиген, *Александр Афродисийский*, Аммоний (ок. 230), Проксен (ок. 270). К первым векам н. э. принадлежат также *Адраст Афродисийский*, *Александр из Эги* (учитель Нерона), *Аристотель из Митилены* (2 в., учитель Александра Афродисийского), Птолемей Хенн из Александрии (автор биографии Аристотеля), *Анатоллий Александрийский* (учитель Ямвлиха), автор «О декаде» (ок. 280). Все перипатетики, начиная с Андроника, занимались главным образом текстологией и истолкованием Аристотеля, от большинства из них, за исключением Аспасия, Птолемея Хенна, Александра Афродисийского, Анатолия, ничего не сохранилось, кроме фрагментов и косвенных свидетельств. Вершина аристотелизма первых веков н. э. – Александр Афродисийский. Начиная с 4 в. собственно перипатетическая традиция исчезает (условно причисляют к перипатетикам константинопольского ритора 4 в. *Фемистия*), задачу комментирования Аристотеля берут на себя неоплатоники.

Фрагм.: Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Hrsg. von F. Wehrli. Bd. I–X. Basel; Stuttgart, 1967–1969; Suppl. Bd. 1–2, 1974–1978.

Лит.: *Brink K. O.* Peripatos, – RE Suppl. VII, 1940, col. 899–949; *Düring I.* Aristotle in the ancient biographical tradition. Göteborg., 1957; *Lynch J. P.* Aristotle's school. A study of a Greek educational institution. Berk.; L. Ang.; L., 1972; *Moraux P.* Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronicos bis Alexander von Aphrodisias. Bd. 1–3. B.; N. Y., 1973–2001; *Donini P. L.* Tri studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C. Tor., 1974; *Gottschalk H. B.* Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century A.D., – ANRW II, 36. 2, 1987, p. 1079–1174; *Grayeff F.* Aristotle and his School. L., 1974; *Wehrli F.* Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit, – GGPh, Antike 3, 1983; *Natali C.* Bios Theoretikos. La Vita di Aristotele e l'Organizzazione della sua Scuola. Bologna, 1991; *Sharples R. W.* The Peripatetic school, – Routledge History of Philosophy. Vol. 2. From Aristotle to Augustine. Ed. by D. Furley. N. Y., 1997 (repr. 2001), p. 147–187 (p. 173–187 библи.).

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ПЕРСЕЙ (*Περσαῖος*) из Кития (ок. 300 – ок. 243 до н. э.), стоик, ученик и воспитанник *Зенона из Кития* (согласно господствующей версии, был его домашним рабом – D. L. VII 36; Athen. IV, 162b). Долгое время жил при дворе Антигона Гоната и был назначен комендантом Коринфа (где, возможно, погиб) (Pausan. II 8, 4; Plut. Arat. 18; 23). От сочинений П., посвященных преимущественно политике, этике и теологии, – «О царской власти» (*Περὶ βασιλείας*), «Спартанское государственное устройство» (*Πολιτεία Λακωνικῆ*), комментарий на «Законы» Платона в 7 кн., «Беседы» (*Διατριβαί*), «Этические чтения» (*Ἠθικαὶ σχολαί*), «О видах любви» (*Περὶ ἐρώτων*), «О супружестве», «О богах», «О нечестии», «Застольные рассуждения» (*Συμπотικοὶ διάλογοι*; неоднократно цитируются Афинеем), «Полезные изречения» и др. (всего известны 14 названий) – сохранились незначительные фрагменты.

В большинстве отношений П., видимо, следовал учению Зенона; о собственных его взглядах известно очень мало. П. полагал, в частности, что традиционные боги возникли в результате обожествления полезных для человечества вещей или их изобретателей («О богах»; SVF I 448), с похвалой отзывался о законодательстве Ликурга («Спартанское государственное уст-

ройство»; I 454), и, возможно, допускал, что мудрец тоже может ошибаться и поддаваться страстям (I 449; 461). Комментарий П. к «Законам» показателен как свидетельство его интереса к Платону, что более характерно для периода Средней Стои, но необычно для Ранней Стои (кроме П. комментирующие и полемические сочинения о Платоне писал только Хрисипп, ср.: SVF III 157; 288; 313; 455).

Фрагм.: SVF I 435–462. Рус. пер.: Столяров, Фрагменты. Т. I, 1998.

См. общ. лит. к статье *Стоицизм*.

А. А. СТОЛЯРОВ

«ПИР» (*Συμπόσιον ἢ περὶ ἀγαθῶν*, подзаголовок: «О благе»), диалог Платона зрелого периода (между 380 и 375 до н. э., по Теслефу), написанный, вероятно, одновременно с «Федоном» и соотносящийся с ним как комедия с трагедией (ср. *Symp.* 223d). Замечателен не только благодаря изложенной в нем философской концепции любви (*эроса*), но и благодаря совершенной литературной форме. Диалог представляет собой рассказ Аполлодора, ученика Сократа, о пиршестве, которое устроил трагический поэт Агафон по случаю победы на Ленеях в 416. Помимо вступления (172a – 178a) и заключения (223cd), «П.» содержит семь речей: Федра (*Эрос* – древнейший бог) (178a – 180b), Павсания (есть две Афродиты и два *Эроса*: небесный и вульгарный) (180c – 185c), Эриксимаха (*эрос* пронизывает весь мир) (185c – 188e), Аристофана (люди в их теперешнем виде – только символ человека, половинка некогда цельного существа: цельной женщины, либо цельного мужчины, либо андрогина – двуполого существа; любовь есть стремление к изначальной цельности) (189c – 193d), Агафона (*Эрос* – бог, наделенный красотой, совершенством, молодостью и т. п.) (194e – 197e), а также Сократа (199c – 212c) и Алкивиада (215a – 222b). Если первые четыре речи постепенно подготавливают тему сократовской речи, то от речи Агафона Сократ отталкивается: *эрос* – как и всякое влечение – есть влечение к отсутствующему; поэтому *эрос* двойствен: стремясь к прекрасному и доброму, он не обладает ими. И далее Сократ излагает услышанную им в юности речь мантинейки Диотимы: *Эрос* – не бог, но демон, посредник между человеком и богом, сын Пороса-богатства и Пении-бедности, зачатый на празднике рождения Афродиты; *Эрос* любит одно из самых прекрасных благ – мудрость, поэтому он – сама философия; но любовь к мудрости, как и половая любовь, есть один из видов желания счастья, а само счастье – вечное обладание благом в красоте. Однако человеку в этом мире вечность дана либо на общем с животными пути порождения потомства, либо на пути постепенного восхождения по ступеням красоты к прекрасному как таковому, к духовному порождению в нем. В отличие от других собеседников Алкивиад в своей речи восхваляет не *Эроса*, а Сократа, однако и здесь развивается основная тема диалога: только философия может дать человеку истинное счастье.

«П.» послужил источником многочисленных подражаний (Ксенофонт, Аристотель, Плутарх из Херонеи, Апулей, Афинея, Юлиан, Макробий, Мефодий Патарский). Комментарий к «П.» – «Об *Эроте*» из «Эннеад» Плотина (Еп. I 5). В эпоху Возрождения «П.» стал особенно популярен благодаря комментарию Фичино. Исключительное влияние платоновская метафизика любви оказала на Вл. Соловьева и эстетику русского символизма.

Рус. пер.: М. Пахомова (1783), В. Н. Карпова (1863), А. Пресса (1904), И. Д. Городецкого (1908), С. А. Жебелева (1922), С. К. Апта (1965).

Текст: *Platonis Symposium*, – *Platonis Opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxf., 1901, repr. 1967 (OCT); *Symposium of Plato*. Ed. with introd., critical notes comm. by R. G. Bury. Camb., 1909; *Platon*. Banquet. Text et. et trad. par P. Vicaire, not. par L. Robin. P., 1989 (BL); *Plato*. Symposium. Ed. with an introd., transl. and comm. by C. J. Rowe. Warminster, 1998; Пир. Пер. С. К. Апта, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1990, с. 81–134.

Лит.: *Isenberg M. W.* The order of the discourses in Plato's Symposium. Chic., 1940; *Hoffmann E.* Über Platons Symposion. Hdlb., 1947; *Koller H.* Die Komposition des platonischen Symposions. Z., 1948; *Marcel R.* Marcile Ficin sur «Le Banquet de Platon ou de l'amour». P., 1956; *Dover K. J.* The date of Plato's Symposium, – *Phronesis* 10, 1, 1965, p. 2–20; *Rosen S.* Plato's Symposium. N. Hav.; L., 1968.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ПИРРОН (*Πύρρων*) из Элиды (приблизительно 365–275 до н.э.), др.-греч. философ, основатель античного *скептицизма*. Учился у софиста Брисона из Гераклеи (близкого к Мегарской школе), потом у демокритовца *Анаксарха из Абдер*, вместе с которым участвовал в восточном походе Александра Македонского и «общался» с индийскими гимнософистами и персидскими магами (D. L. IX 61). Первым из греческих мыслителей провозгласил эпохе («воздержание от суждений») основным методом философии. Не писал философских «трактатов»; термины «пирроновский» и «скептический» употреблялись скептиками римской эпохи как синонимы (Sext. Pyrrh. I 7), отсюда трудности реконструкции первоначального учения П. и его дифференциации от неоскептической традиции *Энесидема – Секста Эмпирика*. В целом для последней более характерна логико-гносеологическая, для П. – морально-психологическая ориентация.

Наиболее аутентичное изложение основ пирроновского скепсиса – свидетельство Аристокла (у Евсевия, Pr. Ev. XVI 18, 1–4 = Пиррон, test. 53 Decleva Caizzi), цитирующего Тимона из Флиунта. Для достижения счастья (эвдемонии) необходимо задаться тремя вопросами: Каковы вещи по природе? Как мы должны к ним относиться? Что для нас из этого проистекает? Ответы: 1) Вещи не- или без-различны (*ἀδιάφορα*), неустойчивы и не допускают о себе определенного суждения (*ἀνεπίκριτα*); наши ощущения и представления о них не могут считаться ни истинными, ни ложными. 2) Поэтому надо освободиться от всех субъективных представлений, «не склоняться» ни к утверждению, ни к отрицанию, оставаться «непоколебимыми» и обо всем рассуждать: «это ничуть не более так, чем не так», или «это и так, и не так», или «это ни так, ни не так». 3) Из такого отношения к вещам проистекают сначала афασία (состояние, при котором о вещах «нечего больше сказать»), а затем *атараксия* – безмятежность; в некоторых свидетельствах также *апатия* и «тишина» (*γαλήνη*, собств. «штиль», полное отсутствие волнения). Скептическое сомнение у П. не самоцель, а средство обретения душевного покоя. Индифферентизм и девальвация всех конвенциональных ценностей человеческого существования, понимаемые как избавление от «бредового наваждения» (*τῦφος*), не ведут при этом ни к отшельничеству, ни (как у киников) к социальному аутсайдерству или эпатированию обывателей (П. принимает должность верховного жреца и удостоивается бронзовой статуи за заслуги перед городом). Абсолютная автономия личности и полный отказ от желаний, «первейшего из всех зол» (test. 65), по-

давление всех эмоций (особенно страха и боли) доводится до преодоления инстинкта самосохранения: смерть «ничуть не более» страшна, чем жизнь.

Ближайшими учениками П. были Тимон из Флиунта, Гекатей Абдерский и учитель Эпикура Навсифан. Формальное влияние П. оказал на скепсис Средней Академии (Аркесилай).

Свидетельства: *Pirrone. Testimonianze.* A cura di F. Decleva Caizzi. Nap., 1981 (библ. с. 17–26) (тексты, итал. пер. и комм.); *Long A. A., Sedley D. N. The Hellenistic Philosophers.* Camb., 1987. Vol. 1, p. 13–24. Vol. 2, p. 1–17.

Лит.: *Robin L. Pyrrhon et le scepticisme grec.* P., 1944 (repr. N. Y., 1980); *Flintoff E. Pyrrho and India,* – *Phronesis* 25, 1980, p. 88–108; *Stopper M. R. Schizzi Pirroniani,* – *Ibid.* 28, 1983, p. 265–297; *Reale G. Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide,* – *Giannantoni G. (ed.) Lo scetticismo antico.* Vol. 1. Nap., 1981, p. 243–336; *Ausland H. W. On the Moral Origin of the Pyrrhonian Philosophy,* – *Elenchos* 10, 1989, p. 359–434; *Bett R. Aristocles on Timon on Pyrrho: the text, its logic, and its credibility,* – *OSAPh* 12, 1994, p. 137–181; *Brunschwig J. Once Again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho,* – *Papers in Hellenistic Philosophy.* Camb., 1994, p. 190–211; *Hankinson R. J. The Sceptics.* L.; N. Y., 1995; *Bett R. Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy.* Oxf., 2000.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ПИФАГОР (*Πυθαγόρας*) (ок. 570, о. Самос – после 500 до н. э., Метапонт), др.-греч. философ, ученый, религиозно-нравственный реформатор и политик. Личность П. и его учение являются предметом почти двухсотлетних споров. В литературе по пифагорейскому вопросу выделяются два основных направления, первое из которых в целом признает античную традицию о научно-философской деятельности П. и ранних пифагорейцев; второе рисует П. религиозным мыслителем и этическим реформатором, близким к *орфизму* (в 20 в. особенно ярко представлено В. Буркертом, который полагал, что в ранней доплатоновской традиции надежные сведения о философских и научных занятиях П. отсутствуют, а послеплатоновская традиция является проекцией в прошлое учений более поздних пифагорейцев – *Филолая*, *Архита* и их учеников).

Главным препятствием в реконструкции учения П. является недостаток прямых источников, подобно Фалесу и Сократу, П. ничего не писал, а ранние пифагорейцы, вопреки распространенному среди неопифагорейцев мнению, излагали в своих сочинениях собственные взгляды, а не доктрины своего Учителя (ср. в этой связи легендарную фразу «сам сказал», Цицерон, «О природе богов» I 10). Их теории слишком индивидуальны, чтобы из них можно было прямо вывести философскую систему П. Помимо этого, до сих пор нет согласия в том, кого именно следует относить к ранним пифагорейцам, а кого нет. Недостаток прямых источников лишь частично компенсирует обширная косвенная традиция, как историческая, так и легендарная.

Традиция. 1) В доплатоновской период Пифагора упоминают *Ксенофан* (DK21 В 7), *Гераклит* (22 В 40; 81; 129), *Эмпедокл* (31 В 129), *Геродот* (Hdt. IV 95), *Ион Хиосский* (36 В 4), *Демокрит* (автор книги «Пифагор», 68 А 33), *Антисфен* (fr. 51 Caizzi) и ритор *Исократ* (Bus. 28). Судя по этим разногласиям и часто полемическим откликам, П. был одной из самых известных личностей в образованных кругах того времени; о его славе свидетельствуют и монеты с его портретом, выпущенные ок. 440–430 в Абдерах. Основные темы ранней традиции: мудрость П., его обширные знания и исследования (*σοφία*, *πολυμαθία*, *ἱστορία*), красноречие, учение о душе, в частности

о переселении душ (*метемпсихоз*). Политическая деятельность П., равно как и конкретные детали его философских и научных взглядов, не нашла отражения в ранней традиции. Тем не менее ее свидетельства противоречат тенденции представлять П. только религиозным проповедником, отрицающим философию, науку и политику. 2) Легендарную традицию о П. доносит до нас сочинение Аристотеля «О пифагорейцах» (fr. 191–196 Rose), фантастические диалоги академика *Гераклида Понтийского* дополняют и приукрашивают ее, перенося на П. чудеса, первоначально связанные с другими людьми (fr. 40–41, 73–75, 87–89 Wehrli). Она рисует П. чудотворцем, который предсказывал будущее, помнил о былых перевоплощениях, беседовал с животными и т. п. Часть этих мифов исходила от самого П., который, как и Эмпедокл, претендовал на сверхъестественный статус, что, однако, не мешало им обоим заниматься философией и наукой. Оживленные споры в Академии и Ликее вокруг фигуры П. помогли сохранить некоторые сведения о его открытиях и учении (*Ксенократ*, Аристотель, *Евдем*, *Аристоксен* и др.), а сам он стал героем первых биографий (*Аристоксен*, *Дикеарх*). Биограф Неанф из Кизика и историк Тимей (рубеж 4–3 вв. до н. э.) завершают наиболее ценную часть традиции, к которой, впрочем, нужно подходить критически. Хотя источники классического периода являются основой любой сколько-нибудь надежной реконструкции жизни и учения П., их противоречивость связана не только с их фрагментарностью, но и с тем, что они по-разному интерпретируют реалии пифагорейской школы в течение ее почти 200-летнего существования. 3) Более поздние источники ценны лишь в той мере, в какой они восходят к 5–4 вв. до н. э. В эпоху эллинизма возникают новые биографии П. (*Гермипп*, *Гиппобот* и др.) и множество псевдоэпиграфов, ходивших под именами Пифагора, его жены детей и учеников (см. *Пифагорейские псевдоэпиграфы*). Учения, приписываемые П. в псевдопифагорейской и другой философской литературе эллинизма, представляют собой вариации на тему математического платонизма, нередко в его перипатетической интерпретации. 4) Зарождение *неопифагореизма* в 1 в. до н. э. придало новый импульс литературе о П. (*Аполлоний Тианский*, *Никомах из Герасы*), в которой остатки исторических сведений, как правило, теряются в море вымысла. Соперничество неопифагореизма с христианством в немалой степени повлияло на то, каким рисовали П. его поздние почитатели и биографы – *Порфирий* и *Ямвлих*, чей идеал философии подразумевал религиозный путь к истине. К сохранившимся источникам относятся также биография П. у *Диогена Лаэртия*, более трезвая, нежели труды неопифагорейцев.

Биография. Благодаря огромной славе П. о нем сохранилось больше биографических сведений, чем о других философах и мудрецах 6 в. до н. э., но о первой половине его жизни, проведенной на Самосе, почти ничего не известно. Его отец Мнесарх был богатым и, вероятно, знатным человеком. Сведения об учебе П. у *Ферекида* и *Анаксимандра* и тем более о путешествиях в Египет и Вавилон недостоверны, хотя частью восходят к 4 в. до н. э. Ок. 532 П., как и многие другие аристократы, покидает Самос из-за тирании Поликрата и поселяется в южноиталийском Кротоне. Благодаря своим талантам и красноречию он нашел здесь немало сторонников, которые образовали гетерию (неформальное политическое сообщество). Дом знаменитого атлета Милона стал местом собрания пифагорейских гетайров,

сплочению которых способствовали особый образ жизни и культивирование дружеских уз. Многие из этических требований П. имели религиозное обоснование и подкреплялись верой в его сверхъестественные способности. О пифагорейском образе жизни мы знаем мало конкретного. Из слов Платона (Resp. 600ab) следует, что его носители отличались от большинства в лучшую сторону. По крайней мере, в ранний период он включал в себя целый ряд религиозно обоснованных правил, как, напр., предпочтение определенного типа жертвоприношений, запрет (полный или частичный) на определенного вида пищу или на захоронение в шерстяной одежде.

Пифагорейская гетерия, стремившаяся к упрочению власти олигархической аристократии, со временем стала определять политику в Кротоне. Особенно ее влияние возросло в ходе войны с соседним Сибарисом (ок. 510 до н. э.), разгромленным кротонской армией под руководством Милона. Влиятельность П. и его сторонников вызвала враждебность той части кротонской элиты, которая не желала мириться с утратой своих позиций. В конце 6 в. в результате антипифагорейского выступления, возглавленного кротонским наместником в Сибарисе Килоном («Килонова смута»), к которому примкнула часть учеников П. (*Гиппас*), он бежал в Метапонт, где вскоре и умер.

Учение. Попытки свести разнообразие интересов и занятий П. к единой системе надежных результатов не дали; есть все основания полагать, что это неудача предопределена не столько фрагментарностью наших источников, сколько отсутствием такой системы у П. Во многом его интересы лежали в той же области, что и у *Милетской школы*: космология, астрономия, математика. Интерес к религии свойственен Ксенофану (правда, несколько иного характера) и еще в большей степени – Пармениду и Эмпедоклу; политикой занимались Фалес, Анаксимандр и другие досократики.

Космогония и космология. Философские идеи П. следует рассматривать в контексте учений его ионийских предшественников. Космогония П. объясняла зарождение мира взаимодействием двух начал, «предела» и «беспредельного». Последнее, заимствованное у Анаксимандра, отождествлялось с пустотой и одновременно с бесконечной *пневмой*, воздухом (ср. *Анаксимен*), окружавшим космос. Космос «вдыхает» внутрь себя пневму, внутри его она ограничивается «пределом» и кладет начало отдельным вещам (доксографическая традиция приписывает П. введение понятия «космос», что сомнительно). Противоположные начала, придавшие динамизм этой космогонии, играют важную роль как у пифагорейцев (Алкмеон, Менестор, Филолай), так и у других италийских философов (Парменид, Эмпедокл).

Переход от космогонии к космологии засвидетельствован очень плохо. Хотя наши источники позволяют реконструировать основные черты пифагорейской космологии и астрономии начала 5 в. до н. э., надежно выделить вклад самого П. крайне трудно. Такие важные открытия, как сферичность Земли, разделение небесной и земной сфер на зоны (арктическую, антарктическую и т. д.) и отождествление Вечерней и Утренней звезды с Венерой традиция связывает как с П., так и с Парменидом. Представление о независимом движении планет вдоль эклиптики с запада на восток впервые зафиксировано у пифагорейца Алкмеона (DK24 A 4), равно как и идея кругового движения всех небесных тел (24 A 12). Можно, т. обр., полагать, что,

развив концепцию «геометрической» Вселенной Анаксимандра, П. перенес и на планеты круговое движение, присущее Солнцу, Луне и звездам в системе последнего. Был ли П. известен принятый в 4 в. до н. э. порядок небесных тел (Земля, Луна, Солнце, Венера, Меркурий, Марс, Юпитер, Сатурн, звездная сфера), открытие которого Евдем Родосский приписывает ранним пифагорейцам (12 А 19), мы не знаем. Однако круговое движение планет является предпосылкой не только этой, но и более ранней теории – учения о «гармонии сфер», или, точнее, о «небесной гармонии», восходящего в своих основных положениях к самому П. По этому учению, небесные тела издают при своем круговращении звуки, высота которых зависит от скорости движения небесных тел, возрастающей по мере их отдаления от Земли: Луна вращается медленнее всех, звездная сфера – быстрее всех. Скорости, соответствующие расстоянию небесных тел от Земли, имеют соотношения созвучных интервалов, так что их совместное круговое движение порождает гармоническое звучание.

Гармоника, математика. Сближению астрономии с математикой, а через нее – и с гармоникой во многом способствовало открытие П. числового выражения гармонических интервалов: октавы (2 : 1), кварты (4 : 3) и квинты (3 : 2); см. свидетельство Ксенократа: «Пифагор обнаружил, что музыкальные интервалы возникают не без участия числа, ибо они есть сравнение одного количества с другим», ap. Porph. In Harm. 30, 1 sq. = fr. 87 Isnardi). Это открытие, положившее начало объединению четырех точных наук (геометрия, арифметика, астрономия и гармоника) в пифагорейский математический квадравиум (Архит, 47 В 1), дало мощный импульс поискам числовой гармонии, в т. ч. и в движении планет. Отсюда лишь один шаг до мысли, что не только природа, но и неисчисляемые вещи на самом деле подчинены числу (Аристоксен, fr. 23 Wehrli). Характерный пример – числовые спекуляции, которые Аристотель принимал за философские «определения»: справедливость есть четверка, ибо она воздает равным за равное (2 × 2); брак есть пятерка, ибо в ней соединяются мужское (нечетное) и женское (четное) и т. п. Хотя арифмология существовала у греков задолго до П. (см. «Труды и дни» Гесиода), а в своей более рациональной форме представлена и в системе Анаксимандра, пифагореизм, несомненно, способствовал укоренению этих представлений в «высокой» культуре. Логика развития пифагореизма далека, т. обр., от эволюционистского схематизма: не мистические числовые спекуляции, постепенно секуляризируясь, ведут к математике, а наоборот – математика дает мощный импульс этим спекуляциям, как это отчетливо показывает впоследствии пример Платона. Некоторые из аналогий между числами и «вещами» не лишены глубокого смысла и сумели произвести впечатление даже на Аристотеля (De Caelo 268a10–15; De sens. 442a12–29) и Теофраста (De caus. pl. 6, 4, 1–2), которые, в отличие от академиков, их, как правило, не принимали. Нет, однако, оснований видеть в П. родоначальника той числовой метафизики, которую Аристотель критикует во многих своих трудах («Метафизика», «Физика» и др.), приписывая ее анонимным пифагорейцам (подробнее см. ст. *Пифагореизм*).

В геометрии П. продолжил исследования Фалеса, придав им более научный и абстрактный характер (Евдем, фр. 133). Ему, в частности, принадлежит дедуктивное доказательство теоремы Пифагора, – в отличие от эмпирических формул для некоторых «пифагоровых троек» (3, 4, 5; 5, 12, 13,

и т. д.), которые были известны еще в древнем Вавилоне. Развив теорию четных и нечетных чисел (Евклид. «Начала» IX, 21–34), использующую косвенное доказательство, П. заложил основы теоретической арифметики, см. свидетельство Аристоксена: «Пифагор, кажется, более всех людей ценил науку чисел; он продвинул ее вперед, отведя от практических потребностей купцов и уподобляя все вещи числам» (fr. 23 Wehrli). Созданная им теория пропорций, действительная для соизмеримых величин, стала связующим звеном между всеми науками пифагорейского квадривиума. П. были известны геометрическая, арифметическая и гармоническая средние, а также «музыкальная пропорция» ($12 : 9 = 8 : 6$), с помощью которой он разделил струну монохорда и нашел численное выражение трех гармонических интервалов. Вероятно, что этот опыт был одним из первых научных экспериментов.

Одним из важнейших следствий дедуктивно построенной математики П. стало заимствование идеи дедуктивного доказательства Парменидом, имевшим учителя-пифагорейца (Аминия, – DK28 A 1), и его последователями Зеноном и Мелиссом. Парменид был, вероятно, первым философом, развивавшим свою метафизическую систему с опорой на логические доказательства, однако сам этот метод был воспринят им из математики. В то время как история математики позволяет проследить постепенное совершенствование метода дедуктивного доказательства от Фалеса к пифагорейцам, его заимствование Парменидом сразу приводит к радикальному изменению философской аргументации.

Заслуживающая внимания традиция (Гераклид Понтийский, фр. 87–88 Wehrli = 14 A 21a) видит в П. автора слова «философия», понимаемая как предпочтение жизни, посвященной познанию. Аристотель, соученик Гераклида по Академии, вкладывает в уста П. слова о том, что «человек создан богом для познания и созерцания» («Протрептик», фр. 18, 20 Düring). Поскольку слово «философ» еще со времени Гераклида Эфесского (22 B 35) тесно связано с «исследованием» (*ἵστορία*) – понятием, характерным именно для П. (ср. 22 B 129), то представленная Аристотелем и Гераклидом академическая традиция вполне может опираться на пифагорейскую и восходить к рубежу 6–5 вв. до н. э.

Политическая и социальная деятельность. Философский идеал созерцательной жизни не мешал П. активно заниматься политической деятельностью. Его тесно связанное с практической жизнью этико-политическое учение реконструируемо лишь в своих основных чертах. Главная из них – сознательное сохранение традиционного порядка, который в Кротоне кон. 6 в. до н. э. был представлен олигархией, опирающейся на 1000 полноправных граждан. С этим связано неприятие тирании, усиленное едва ли добровольной эмиграцией Пифагора с Самоса. Аристократическим является и социально-политически мотивированное культивирование дружбы, сохранившееся в пифагорейских кругах вплоть до 4 в. до н. э. Борьба против роскоши и неумеренности в целом, особенно бросающейся в глаза в управляемом тираном Сибарисе, принадлежит к числу многих элементов, которые связывают П. с идеологией, представленной первыми законодателями (Солон и др.), *Семью мудрецами* и Дельфийским оракулом. К ней принадлежат также почитание богов и родителей, сдержанность в речах и самоограничение в частной и общественной жизни, умеренность в питье, еде

и одежде. Эти представления, формировавшие пифагорейский образ жизни, были неразрывно связаны с идеалом телесной и духовной чистоты, достижению которых служили, во-первых, атлетика (многие пифагорейцы были победителями на Олимпийских играх) и медицина, в особенности диететика, бывшая основным направлением кротонской школы медицины, и во-вторых, музыка, способная, по убеждению пифагорейцев, благотворно влиять на душу. По-видимому, П. не столько выдвигал новые ценности, сколько по-новому перегруппировал традиционные, сделав акцент на сознательном отношении к ним и укрепив их авторитетом мудреца, знавшего и умевшего больше других людей. К числу новых элементов принадлежит отношение к женщине. Хотя женщины едва ли были полноправными членами пифагорейских сообществ, П. был, вероятно, первым греческим философом, обратившим на женщину благосклонное внимание. С этим связаны более поздние легенды о его жене-философе Теано (DK14a) и других пифагорейских женщинах.

Религиозные взгляды. П. часто представляют религиозно-этическим реформатором, однако определить его религиозный профиль крайне трудно. Крупнейший знаток греческой религии М. Нильссон относил его к «легалистскому» направлению в греческой религии, которое добивалось милости богов путем строгого исполнения религиозных заповедей и правил, В. Буркерт, напротив, – к мистико-экстатическому, связанному со скифским шаманизмом. Между тем идея греческого шаманизма так и не получила должного подтверждения в источниках, равно как и бытование экстатических культов в среде пифагорейцев. По всей видимости, у них не было специальных культов, отличных от культов полисов, в которых они жили. Сам П. присоединился к традиционному в Кротоне (и Метапонте) культу Аполлона, что было важно и для его социального признания. Еще при жизни он стал тем, кого греки называли *θεῖος ἀνὴρ* («божий человек»), после смерти ему, как и многим другим философам и поэтам, воздавались героические почести. В легендах он выступает как воплощение Аполлона, а его первый биограф Аристоксен выводит его этическое учение из Дельф.

В то время как фигура самого П. представляется близкой к Аполлону и Дельфам, учение о метемпсихозе, заимствованное им из орфизма, объединяет его с другим полюсом греческой религиозной жизни. В пифагорейском варианте метемпсихоза отсутствует, однако, центральная для орфизма идея о том, что переселение души – это наказание за наследственную вину человека, так что завершение «мучительного круга» превращений и обретение бессмертия является главной целью посвященного в мистерии. На передний план здесь выдвигается представление о том, что круговращение души по телам людей и животных – это неизбежный удел человека и тем самым часть миропорядка. Где именно находятся души после смерти и что ожидает их в конце перевоплощений, остается неясным (словно этот конец не предусмотрен). Алкмеон, напр., обосновывал бессмертие души тем, что она, подобно другим бессмертным (т. е. небесным) телам, находится в вечном круговращении (24 A 12). Позже эта идея дала толчок философскому учению о «вечном возвращении», согласно которому весь мир проходит через ряд совершенно идентичных периодов (Евдем, fr. 88).

Источники: DK I, 96–105; *Timpanaro Cardini M.* I Pitagorici: Testimonianze e frammenti. Fasc. I–III. Fir., 1958–1961 (текст Дильса–Кранца с комм.); ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, с. 138–

149 (пер. Дильса–Кранца с полезными дополнениями); *Giangiulio M. Pitagora: le opere e le testimonianze*. Fasc. 1–2. Mil., 2000.

Биографии П.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986², с. 307–320 (кн. VIII 1–50); *Порфирий*. Жизнь Пифагора, – Там же, с. 416–426; *Ямвлих*. Жизнь Пифагора. СПб., 1997.

Лит.: *Delatte A.* La vie de Pythagore de Diogène Laërce. Brux., 1922; *Fritz K. von.* Pythagoras, – RE 24, 1963, col. 171–203; *GUTHRIE*, HistGrPhilos I, 1962, p. 146–359; *Philip J.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Tornt., 1966; *Vogel C. J. de.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Assen, 1966; *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Camb. (Mass.), 1972; *Kahn C. H.* Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History. Indnp., 2001; *Жмудь Л. Я.* Наука, философия, религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994.

Библ.: *Navia L.* Pythagoras: An Annotated Bibliography. N. Y., 1990; *Šijakovic B.* Bibliographia presocratica. P., 2001. См. также лит. к ст. *Пифагореизм*.

Л. Я. ЖМУДЬ

ПИФАГОРЕИЗМ, одно из влиятельных течений античной мысли, существовавшее с 6 в. до н. э. до конца Античности. Более чем тысячелетнее развитие пифагореизма и разнообразие форм, в которых он проявлялся (философия, точные науки, арифмология, естествознание и медицина, политика, образ жизни, религиозное учение и практика), привели к тому, что в разное (а иногда в одно и то же) время пифагорейцами считались люди, между которыми трудно найти нечто общее.

История пифагореизма делится на четыре основных периода. 1) Древний пифагореизм, совпадающий с историей собственно Пифагорейской школы. Его зарождение связано с приездом *Пифагора* в Кротон ок. 532 до н. э. и основанием политического сообщества (гетерии), ставшего ядром будущей философской и научной школы. В истории Пифагорейской школы выделяют ранний этап – от основания сообщества до акме *Филолая* (ок. 530–430), и поздний – от Филолая до исчезновения школы (ок. 430–350). 2) Как совокупность всего, что выражало себя в Античности через имя Пифагора, пифагореизм продолжал существовать и после исчезновения школы, обретая с течением времени все новые формы. Одна из его филиаций – «пифагорействующие» философы, напр., Диодор из Аспенда (ок. 350–320 до н. э.), которые не имели ничего общего с политикой, философией и наукой пифагорейцев, а всего лишь следовали ставшему популярным аскетическому образу жизни. Их отражением в средней комедии стали т. н. пифагористы, которые во 2-й пол. 4 в. до н. э. часто появлялись на афинской сцене в качестве нищих проповедников метемпсихоза и вегетарианства (DK58 E). Более влиятельным направлением был т. н. академический пифагореизм. Он связан с именами *Спевсиппа* и *Гераклида Понтийского* (в меньшей мере – *Ксенократа*), которые в своих трудах о Пифагоре и пифагорейцах переформулировали отдельные положения древнего пифагореизма в духе платонизма. Уже Аристотель, как правило, критиковавший это учение, не всегда мог отделить его от платонизма. Именно это учение, в его различных вариантах, и считалось пифагорейским в учебниках по философии эллинистической и римской эпох. 3) К эллинистическому пифагореизму относят также доктрины, изложенные в многочисленных псевдопифагорейских трактатах (см. пифагорейские псевдоэпиграфы), которые приписывались Пифагору, его жене, сыновьям, его реальным и вымышленным последователям (в основном Архиту). Эта литература, соединявшая популярную философию того времени с пифагореизирующим платонизмом и аристотелизмом, создавалась в разных цен-

трах эллинистического мира и Римской империи, и не связана с бытованием пифагорейства как особого философского направления, имевшего реальных носителей. 4) Такое направление возникает в I в. до н. э. в виде *неопифагорейства*, наиболее известными представителями которого были *Аполлоний Тианский*, *Модерат из Гадиры*, *Никомах из Герасы* и др. Неопифагорейцы считали себя преемниками древних, но их основными источниками, кроме псевдоэпиграфов, были академический пифагорейзм, платонизм (позже – неоплатонизм), замешанные на увлечении магией, мистериями, числовым символизмом и математикой. Одной из ключевых и вместе с тем одной из последних фигур неопифагорейства был Ямвлих. «Жизнь Пифагора» Порфирия и «О пифагорейской жизни» Ямвлиха вместе с популярными введениями в математику Никомаха стали каноническими текстами, определявшими вплоть до 20 в. образ Пифагора и основанной им школы.

Пифагорейская школа. Несмотря на бегство Пифагора в Метапонт, кротонская гетерия сумела оправиться от удара, нанесенного заговором Килона и сохранила контроль над ходом политических событий еще на 50 лет. Именно в 1-й пол. 5 в. Кротон достигает пика своего влияния, под которое попадают многие южно-италийские полисы: Каулония, Сибарис, Пандосия, Темеса и др. Кротонские победители на Олимпийских играх вошли в половицы. Пифагорейские сообщества были и в независимых от Кротона Метапонте, Таренте, Локрах и Регие, везде действуя как активные сторонники аристократии. Когда экономическое развитие Великой Греции подготовило почву для прихода к власти демократии, первый и, пожалуй, самый сильный удар испытали на себе пифагорейцы. Незадолго до 450 до н. э. места их собраний были подожжены, при этом, по словам Полибия, погибли «первые мужи» во многих городах. Некоторые пифагорейцы смогли бежать в Грецию, где возникают новые центры пифагорейства. В Фивах поселились Филолай и Лисид, впоследствии учитель знаменитого Эпаминонда; учениками Филолая были Симмий и Кебет из Фив, а также Эхекрат, Диокл и Полимнаст из Флиунта. Однако значительная часть пифагорейцев осталась в Италии, в частности в Кротоне, Регие, Таренте, продолжая заниматься политикой уже в условиях умеренной демократии. Конец их влиянию положила экспансия сиракузского тирана Дионисия I в Италию. Большинство городов попадает под его контроль и после 388 Тарент остается последним центром пифагорейства в Италии, во главе которого в 367–361 стоял Архит как демократически избранный стратег. В 1-й пол. 4 в. имелась также группа пифагорейцев в Сиракузах: Гикет, Экфант, Дамон, Финтий. *Аристоксен* (род. ок. 370) называл своего учителя Ксенофила и его круг «последними пифагорейцами», из чего следует, что ок. 350 они еще были живы. Вскоре после этого пифагорейская школа прекращает свое существование.

Список пифагорейцев, составленный Аристоксеном (DK58 A), включает 218 имен; часть известных нам фигур в него не попала. Большинство тех, кого называли пифагорейцами, были членами гетерий и/или приверженцами особого образа жизни (особенно в ранний период), лишь немногие занимались философией, наукой и медициной. К ранней школе принадлежат врач Демокед, *Алкмеон*, Бронтин (адресат книги Алкмеона), *Гиппас*, учитель Парменида Аминий, натурфилософ и ботаник Менестор из Сибариса, атлет и врач Иккос, *Гиппон*, математик Феодор из Кирены. После Филолая наиболее известными представителями школы были Эврит, Гикет, Экфант и Архит.

Среди тех, кого ошибочно относят к пифагорейцам, в первую очередь следует назвать Петрона (DK16), Парона (DK26) и Ксуфа (DK33). Иногда к этой школе причисляют также Эпихарма (DK23), Иона с Хиоса (DK36), Дамона (DK37), Гипподама (DK39), Поликлета (DK40), Энопида (DK41) и Гиппократы Хиосских (DK42), однако ни один из них не назван в источниках 5–4 вв. учеником или последователем Пифагора. Тимей из Локр (DK49) обязан своим существованием одноименному диалогу Платона, а позже – псевдопифагорейскому трактату; все доктрины, приписываемые упомянутому у Аристоксена Оккелу из Лукании (DK48), также являются псевдопифагорейскими. Идентификация фигурирующего в списке Аристоксена Ликона из Тарента (DK57) с критиком Аристотеля, называвшим себя пифагорейцем (57 A 4), или с автором «Жизни Пифагора» Ликоном из Иаса (57 A 3) едва ли вероятна.

Философия. Самым надежным источником по философии пифагорейцев обычно считается Аристотель, который написал о них две книги, «О пифагорейцах» и «Против пифагорейцев» (отдельно – об Алкмеоне и Архите), дошедшие только во фрагментах (fr. 191–196 и 197–205 Rose), и часто критиковал их в своих теоретических трудах. Однако числовая онтология, приписываемая Аристотелем неким анонимным пифагорейцам, едва ли возможна для досократиков; помимо ее внутренней противоречивости (вещи «состоят» из чисел, либо числа «подобны» вещам, либо «начала» чисел являются началами вещей), она противоречит надежно засвидетельствованным (в т. ч. и самим Аристотелем) взглядам ранних пифагорейцев и Филолая, выдвигавшим лишь телесные, «физические» начала. Видя в пифагорейцах философских предшественников Платона, Аристотель приписал им числовую философию, близкую, но не идентичную академическому пифагореизму; позже Теофраст, вопреки Аристотелю, отнес к пифагорейцам платоновское учение о единице и неопределенной двойце, которое и закрепилось за ними в доксографической традиции (DK58 A 14–15). Таблица 10 противоположностей, которую Аристотель считал пифагорейской (Agist. Met. 986a13 sq.), принадлежит Академии (вероятно, Спевсиппу). Вопреки Аристотелю и следующей за ним традиции, тезис «всё есть число» не является центральным в древнем пифагореизме и вообще в нем не засвидетельствован. Пифагорейская арифмология, в которой числа уподоблялись различными понятиям (4 есть справедливость, 5 – брак, 7 – здоровье и т. д.), не носила философского характера. В философском контексте число появляется лишь у некоторых поздних пифагорейцев (Филолай, Эврит, Экфант). Однако математически окрашенная философия Платона и академический пифагореизм сформировались под влиянием не столько их идей, сколько прогресса математики, в которой пифагорейцы играли лидирующую роль.

Космогония Пифагора, продолжавшего традицию милетской натурфилософии, была чисто физической, но, в отличие от монизма ионийцев, оперировала с двумя началами, «пределом» и «беспределельным». Противоположные начала или качества зафиксированы у Алкмеона, Менестора и Филолая, Гиппас и Гиппон выдвигают по одному, но противоположному друг другу началу (огонь и влага). У пифагорейцев не было общешкольной (тем более – обязательной) философской доктрины ни по одному важному вопросу. Характерный пример – учение о душе: Алкмеон считал ее божественной, Гиппас – огненной, Гиппон – влажной, Филолай,

вероятно, отождествлял ее с гармонией, другие – с пылинками, движущимися в воздухе, между тем как учения о *метемпсихозе*, разделявшееся самим Пифагором и частью его учеников, ни у кого из известных нам пифагорейцев не засвидетельствовано. В натурфилософии ранней школы под влиянием кротонской медицины (Демокед, Алкмеон) на передний план выступают физиология, эмбриология (Алкмеон, Гиппон) и ботаника (Менестор, Гиппон), часто в ущерб космологии (исключение – Гиппас). Во 2-й пол. 5 в. явственно проявляется влияние точных наук, в меньшей степени – элеатов, Эмпедокла и атомистов. Филолай вернулся к видоизмененным началам Пифагора, объединяемых гармонией. У него же число впервые появляется в философском контексте, однако тезис Филолая – гносеологический («без числа невозможно ничего познать»), а не онтологический («мир состоит из чисел»). Эврит безуспешно пытался найти число, присущее человеку или животному, Архит плодотворно развивал философию математики и гносеологию. У Гикета космология свелась к астрономии, эклектик Экфант впервые отождествил монады (единицы) с атомами. Пифагорейская этика, насколько она нам известна (доктрины, изложенные в «Пифагорейских изречениях» Аристоксена, серьезно контаминированы с этикой Платона и Аристотеля), является развитием и рационализацией учения Пифагора.

Наука. Пифагорейским математикам 5 в. до н. э. принадлежит решающий вклад в создание дедуктивной геометрии, в частности открытие иррациональных отрезков (Гиппас), развитие теории иррациональных величин (Феодор из Кирены), создание основ планиметрии (I–IV книги «Начал» Евклида), которые были, вероятно, изложены в геометрическом компендиуме, предшествующем «Началам» Гиппократов Хиосского. В стереометрии им принадлежит построение трех правильных многогранников (куба, пирамиды, и додекаэдра) и решение знаменитой делосской задачи на удвоение куба (Архит). Арифметика (теория чисел) была монополией школы от Пифагора до Архита и вошла в «Начала» Евклида в виде VII–IX кн. В астрономии и пифагорейцы установили сферичность Земли, правильный порядок и направление движения пяти планет, выдвинули постулат равномерного кругового движения всех небесных тел, развитый впоследствии учеником Архита *Евдоксом Книдским*. Филолай впервые высказал идею о вращении Земли вокруг постулированного им Центрального огня, а его последователи Гикет и Экфант учили, что Земля вращается вокруг собственной оси. Гармоника, состоявшая из математической теории созвучий и физической теории звука, была развита Гиппасом, Филолаем и Архитом; она завершала квадриум точных наук, преподавание которого началось уже в сер. 5 в. (Феодор из Кирены). Полагая, что всякий звук возникает от движения, пифагорейцы решили, что звук сопровождает всякое движение, в т. ч. и небесных тел. Находясь на разных расстояниях от Земли, они издают неслышимые нам гармонические звуки, высота которых пропорциональна их скорости («небесная гармония»). В физику пифагорейцы ввели контролируемый эксперимент, результаты которого выражались математически (Гиппас, вслед за Пифагором). Последний значительный пифагорейский математик, Архит, был, по всей видимости, основателем оптики и механики. Хотя пифагорейцев редко связывают с науками о природе, естествознание и медицина обязаны им целым рядом фундаментальных открытий (мозг как центр сознания,

связь всех органов чувств с мозгом) и теорий (равновесие качеств в организме как основа здоровья), а также зарождением физиологии, анатомии (Алкмеон), ботаники (Менестор) и диететики, связанной с практикой подготовки атлетов и спортивной медициной (Алкмеон, Иккос).

Религия. В отличие от Пифагора, никто из известных нам пифагорейцев со сверхъестественным никак не связан. Хотя в пифагорейском сообществе были люди, верившие в чудеса Пифагора и метемпсихоз, в характере самого сообщества отсутствовали основные черты религиозного объединения: свои культы и/или божества, жрецы, более или менее фиксированное учение, идеализированное жизнеописание Учителя и т. д. После смерти Пифагор, как и некоторые другие философы (Анаксагор, Платон, Эпикур), был героизирован, но его культ был общеиталийским, а не пифагорейским. Поздние авторы приводят недостоверные, но вошедшие в учебники сведения, которые приписывают пифагорейцам пятилетний обет молчания, тайные и устные доктрины, общность имущества, изгнание слушников, беспрекословный авторитет Учителя, обычай учеников приписывать ему свои открытия и т. п. Зачатки этой тенденции заметны уже у историка Тимея (рубеж 4–3 в. н. э.), однако в современных пифагорейской школе источниках она отсутствует.

Метемпсихоз (переселение душ), один из немногих общих элементов с *орфизмом*, в пифагореизме имела тенденцию к трансформации в религиозно-философскую доктрину. Известны запреты (частью связанные с метемпсихозом) на захоронение в шерстяной одежде, на отдельные виды мяса и рыбы и на бобы (последний имел и медицинский смысл). Те же правила мы встречаем у орфиков и у следовавшего им Эмпедокла, но у пифагорейцев запрет на мясную пищу имел ограниченный характер: согласно их представлениям, души умерших не вселяются в тела жертвенных животных; см. свидетельства Гераклида Понтийского (фр. 40), Аристотеля (фр. 194; *Iamb. V. Pyth.* 85), Аристоксена (фр. 28–29). Это решение (принадлежащее, возможно, еще самому Пифагору), позволило тем из пифагорейцев, кто верил в переселение душ, совмещать его с общественной и политической деятельностью, непременной частью которой были жертвоприношения и следовавшие за ними трапезы. Подавляющее большинство остальных запретов и предписаний восходит через книгу Аристотеля «О пифагорейцах» к «Толкованию пифагорейских символов» софиста Анаксимандра из Милета (ок. 400 до н. э.). В нем Анаксимандр собрал не только некоторые действительно пифагорейские изречения (напр., приведенные выше аналогии между числами и вещами), но и попытался аллегорически истолковать множество традиционных суеверий, известных из Гесиода, практики различных культов, пословиц и т. д., которые он также приписал пифагорейцам: по торным дорогам не ходить, упавшее не подымать, в общественных банях не мыться и пр. (DK58 C 6). О существовании пифагорейцев, которые бы исполняли прямой смысл этих предписаний ни Анаксимандру, ни какому-либо другому автору классической эпохи известно не было, так что нет оснований считать их частью пифагорейского образа жизни, о котором с одобрением отзывался Платон (*Resp.* 600a). Традиция толкования пифагорейских «символов» была продолжена авторами эпохи эллинизма и Империи; неоплатоники Порфирий и особенно Ямвлих рисовали древнюю школу разделенной на «математиков», занимавшихся философией и наукой, и «акусматиков», следовавших

десяткам табу, которые содержались в «символах» (их позднее название – акузмы). К пифагореизму 6–5 вв. до н. э. картина эта отношения не имеет.

Лит.: *Frank E.* Plato und die sogenannten Pythagoreer. Halle, 1923; *Minar E.* Pythagorean Politics in Practice and Theory. Baltm., 1942; *GUTHRIE* HistGrPhil I. Camb., 1962; *Philip J.* Pythagoras and Early Pythagoreanism. Tornt., 1966; *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Camb. (Mass.), 1972; *Kahn Ch.* Pythagorean Philosophy before Plato. – The Presocratics. Ed. by A. Mourelatos. N. Y., 1974, p. 177–184; *Waerden B. L. van der.* Die Pythagoreer. Z., 1979; *Kirk G., Raven J., Schofield M.* The Presocratic Philosophers. Camb., 1980; *Barbera C. A.* The Persistence of Pythagorean Mathematics in Ancient Musical Thought. Chapel Hill, 1982; Pythagorean Philosophy. Ath., 1992; *Zhmud L.* Mathematici and acusmatici in the Pythagorean School. – Ibid., p. 29–40; *Kahn Ch.* Pythagoras and the Pythagoreans. A Breaif History. Indnp., 2001; *Жмудь Л. Я.* Экспериментирование в Пифагорейской школе. – Некоторые проблемы истории античной науки. Л., 1990, с. 36–47; *Он же.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб., 1994. См. также лит. к ст. *Пифагор.*

Л. Я. ЖМУДЬ

ПИФАГОРЕЙСКИЕ ПСЕВДОЭПИГРАФЫ, разнообразные по тематике и жанрам апокрифы (трактаты, поэмы, письма), приписываемые *Пифагору* и историческим или вымышленным пифагорейцам. В большинстве своем псевдоэпиграфы сохранились в цитатах и фрагментах, лишь некоторые короткие работы дошли до нас полностью. Первые сочинения такого рода появились через полвека после исчезновения Пифагорейской школы: историк Неанф из Кизика (кон. 4 в. до н. э.) упоминает поддельное письмо Телавга (якобы сына Пифагора) к Филолаю. Эта литература, авторы которой по-прежнему остаются неизвестными, фабриковалась в течение всего периода эллинизма и ранней империи (а иногда и позже) без какой-либо ощутимой связи с настоящими сочинениями пифагорейцев 5–4 вв. Главным героем псевдопифагорейской литературы оказался не сам Пифагор, а *Архит из Тарента*, которому приписывается более 20 сочинений (в т. ч. «О десяти высказываниях», «О противоположностях», «О началах», «О законе и справедливости», «О добродетельном и счастливом муже», его письма к Платону и мн. др.). Популярностью пользовалась также жена Пифагора Теано, под именем которой ходило множество нравоучительных сочинений и писем («О добродетели», «О благочестии», «О Пифагоре» и др.), рисовавших образ идеальной жены и матери. Большинство прозаических апокрифов, приписываемых Пифагору и членам его семьи, написано на аттическом и ионийском диалекте; сочинения, которые относили к пифагорейцам, как правило, написаны на дорийском диалекте.

Обилие псевдопифагорейских трудов контрастирует с их практически полной непригодностью для исторической реконструкции учений Пифагора и древних пифагорейцев. В доктринальном аспекте «пифагореизм» псевдопифагорейской литературы сводится к нескольким самым общим представлениям, связанным, согласно распространенному мнению, с Пифагором и его школой: арифмология, космическая и музыкальная гармония и пр. Как правило, авторы этих апокрифов опирались на академические и перипатетические интерпретации пифагореизма либо прямо на теории Платона и Аристотеля. Опубликованные под именем Пифагора и его учеников, эти сочинения должны были продемонстрировать, кому именно греческая философия обязана всем лучшим, что в ней есть (та-

ков, напр., трактат «пифагорейца» Тимея из Локров «О природе космоса и души», представляющий собой краткую выжимку из платоновского «Тимея»). Это, впрочем, далеко не единственный мотив, по которым фабриковались пифагорейские апокрифы (последние были весьма разнообразны, и в их числе – попытки заработать на славном имени). К какому периоду и географическому ареалу относится то или иное произведение, до сих пор является предметом дискуссии.

Лит.: *Burkert W.* Hellenistische Pseudopythagorica, – *Philol* 105, 1961, S. 16–43, 226–246; *Fritz K. von* (hrsg.). Pseudepigrapha I. Gen., 1971; *Thesleff H.* An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Åbo, 1961; *Idem.* The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period. Åbo, 1965 (издание всех тестов); *Städele A.* Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Msnh./Glan, 1980 (издание писем); *Centrone B.* Pseudopythagorica ethica: i trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo. Nap., 1990; *Idem.* La letteratura pseudopitagorica: origine, diffusione e finalita; *Cerri G.* (ed.). La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana. Nap., 2000, p. 429–452.

Л. Я. ЖМУДЬ

ПЛАТОН (*Πλάτων*) **Афинский** (427–347 до н. э.), великий древнегреческий философ, основатель *Академии*. Первый философ, чьи сочинения дошли до нас не в кратких отрывках, цитируемых другими, а полностью.

Жизнь. Отец П. Аристон, происходивший из рода последнего афинского царя Кодра и афинского законодателя Солона, рано умер. Мать – Периктиона, тоже из рода Солона, двоюродная сестра *Крития*, одного из Тридцати афинских тиранов, вторично вышла замуж за Пирилампа, друга Перикла, богача и известного политика. Третий сын Аристона и Периктионы Аристокл получил прозвище «Платон» («широкий») от своего учителя гимнастики за ширину плеч. Знатность и влияние семьи, а также собственный темперамент располагали П. к политической деятельности. Сведения о его юности не поддаются проверке; сообщается, что он писал трагедии, комедии и дифирамбы; учился философии у *Кратила*, последователя Гераклита. Достоверно, что с 407 до н. э. он оказывается среди слушателей *Сократа*; по преданию, впервые услышав Сократа, П. сжег все, что написал до сих пор и отказался от политической карьеры, решив всецело посвятить себя философии.

Казнь Сократа в 399 потрясла П. Он на десять лет уехал из Афин и путешествовал по Южн. Италии, Сицилии, вероятно, также и по Египту. Во время этой поездки познакомился с учением Пифагора и устройством Пифагорейского союза, завязал дружбу с *Архитом из Тарента* и сиракузянином Дионом и испытал первое разочарование от общения с тираном Сиракуз Дионисием I: в ответ на наставления П., как устроить наилучшее государство, Дионисий продал философа в рабство. Выкупленный друзьями, П. по возвращении в Афины (ок. 388–385) организовал собственную школу или, скорее, общину желающих вести философский образ жизни, по образцу пифагорейских. Юридически школа П. (Академия) была культовым союзом блюстителей священной рощи героя Академа, почитателей Аполлона и муз; практически она сразу же стала центром философского исследования и воспитания. Стремясь не ограничиваться теорией и преподаванием, но претворить найденную философскую истину в жизнь и устроить правильное государство, Платон еще дважды (в 366 и 361, после смерти

Дионисия I) отправлялся на Сицилию по приглашению своего друга и почтителя Диона. Обе поездки закончились для него горьким разочарованием.

Сочинения. Сохранилось практически все, что написал П. Только от его лекции о благе, впервые опубликованной учениками, до нас дошли лишь фрагменты. Классическое издание его сочинений – *Corpus Platonicum*, включающий 9 тетралогий и приложение, – принято возводить к *Трасиллу*, александрийскому платонику, астрологу, другу имп. Тиберия. В приложение входили «Определения» и 6 очень кратких диалогов, которые уже в Античности считались не принадлежащими П., так же как краткое заключение к «Законам» – «Послезаконие», написанное учеником П. *Филиппом Опунтским*. 36 сочинений, вошедших в тетралогии (за исключением «Апологии Сократа» и 13 писем это диалоги), считались подлинно платоновскими вплоть до 19 в., до начала научной критики текстов. К настоящему времени признаны неподлинными диалоги «Алкивиад II», «Гиппарх», «Соперники», «Феаг», «Клитофон», «Минос» и письма, за исключением VI-го и VII-го. Оспаривается также подлинность «Гиппия Большого» и «Гиппия Меньшего», «Алкивиада I» и «Менексена», хотя большинство критиков уже признают их платоновскими.

Хронология. Тетралогии платоновского корпуса были организованы строго систематически; хронология платоновского творчества – предмет интереса 19–20 вв., с их вниманием к генетике, а не к систематике, и плод реконструкции современных ученых. С помощью анализа реалий, стиля, словаря и содержания диалогов была установлена их более или менее достоверная последовательность (она не может быть вполне однозначной, ибо П. мог писать по несколько диалогов одновременно, оставляя одни, браться за другие и возвращаться к начатым спустя годы).

Раньше всех, под непосредственным влиянием Сократа или памяти о нем (вероятно, сразу после 399 г.) были написаны сократические диалоги «Критон», «Ион», «Евтифрон», «Лакес» и «Лисий»; к ним примыкает «Хармид», в котором намечаются подходы к построению учения об идеях. Видимо, несколько позднее написан цикл диалогов, направленных против софистики: «Евтидем», «Протагор» и важнейший из них – «Горгий». К этому же периоду следует отнести «Кратила» и «Менона», хотя их содержание выходит за рамки антисофистической полемики. «Кратил» описывает и обосновывает сосуществование двух областей: области видимых вещей, непрерывно изменчивых и текучих – по *Гераклиту*, и области вечного самотождественного бытия – по *Пармениду*. «Менон» доказывает, что знание есть припоминание истины, созерцавшейся душой до рождения. Следующая группа диалогов представляет собственно учение об идеях: «Федон», «Федр» и «Пир». В тот же период наивысшего расцвета платоновского творчества написано «Государство» (вероятно, первая книга, рассматривающая идею справедливости, написана на несколько лет раньше девяти последующих, где помимо собственно политической философии помещается завершающий обзор и схема учения об идеях в целом). Тогда же или несколько позднее П. обращается к проблеме познания и критике собственной теории идей: «Гезет», «Парменид», «Софист», «Политик». Два важнейших поздних диалога «Тимей» и «Филеб» отмечены влиянием пифагорейской философии. И наконец, в конце жизни П. целиком посвящает себя работе над «Законами».

Учение. Сердцевина философии П. – учение об идеях. Суть его кратко и наглядно представлена в VI книге «Государства» в «сравнении с линией»: «Возьми линию, разделенную на два неравных отрезка. Каждый такой отрезок, т. е. область зримого и область умопостигаемого, раздели опять таким же путем...» (509d). Меньший из двух отрезков линии, область чувственно воспринимаемых вещей, в свою очередь, делится на два класса «по признаку большей или меньшей отчетливости»: в больший класс «ты поместишь находящиеся вокруг нас живые существа, все виды растений, а также все то, что изготавливается»; в меньшем окажутся «образы – тени и отражения в воде и в плотных, гладких и глянцевитых предметах». Как тени относятся к реальным существам, их отбрасывающим, так вся область чувственно воспринимаемого в целом относится к вещам умопостигаемым: идея настолько же реальнее и живее зримой вещи, насколько вещь подлиннее своей тени; и в той же мере идея – источник бытия эмпирической вещи. Далее, сама область умопостигаемого бытия делится на два класса по степени реальности: больший класс – подлинно сущее, вечные идеи, постижимые только умом, беспредпосылочно и интуитивно; меньший класс – предмет дискурсивного предпосылочного знания, прежде всего математических наук – это числа и геометрические объекты. Присутствие (*παρουσία*) подлинного умопостигаемого сущего делает возможным бытие всех низших классов, существующих благодаря причастности (*μέθεξις*) высшему. Наконец, умопостигаемый космос (*κόσμος νοητός*), единственная подлинная реальность, обладает бытием благодаря наивысшему трансцендентному началу, которое именуется богом, в «Государстве» – идеей блага или *Благом* как таковым, в «Пармениде» – *Единым*. Это начало – выше бытия, по ту сторону всего сущего; поэтому оно неизреченно, немислимо и непознаваемо; но без него никакое бытие невозможно, ибо чтобы быть, всякая вещь должна быть самой собою, быть чем-то единым и одним. Однако принцип единства, просто единое как таковое, существовать не может, ибо с прибавлением к нему предиката бытия оно станет уже двумя, т. е. множественным. Следовательно, единое – источник всякого бытия, но само по ту сторону бытия, и рассуждение о нем может быть лишь апофатическим, отрицательным. Образец такой негативной диалектики единого дает диалог «Парменид». Благом же трансцендентный первопринцип называется потому, что для всякой вещи и всякого существа высшее благо заключается в том, чтобы быть и быть самим собой в самой высокой и совершенной степени.

Трансцендентное божественное начало по П. немислимо и непознаваемо; но так же непознаваем и эмпирический мир, область «становления» (*γένεσις*), где все возникает и погибает, вечно меняясь и ни на миг не оставаясь тождественным себе. Верный парменидовскому тезису «мышление и бытие – одно и то же», П. признает доступным пониманию и науке – «умопостигаемым» – лишь подлинно сущее, неизменное и вечное. «Должно разграничить две вещи: что есть вечное, не имеющее возникновения бытие и что есть всегда возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается с помощью размышления и рассуждения, очевидно и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» («Тимей», 27d–28a). В каждой вещи вечна и неизменна идея (*εἶδος*), тенью или отражением которой вещь является. Она и составляет предмет философии. В «Филебе»

об этом говорится на языке пифагорейцев: есть два противоположных начала всего сущего – «предел» и «беспредельное» (они приблизительно соответствуют «единому» и «иному» «Парменида»); само по себе и то и другое непознаваемо и не обладает бытием; предмет изучения философии и всякой специальной науки – то, что состоит из обоих, т. е. «определенное».

То, что на пифагорейско-платоновском языке называется «беспредельным» (*ἄπειρον*), и что Аристотель впоследствии назвал «потенциальной бесконечностью», составляет принцип континуума, в котором нет четких границ и одно постепенно и незаметно переходит в другое. Для П. существует не только пространственный и временной континуум, но, если можно так выразиться, континуум онтологический: в эмпирическом мире становления все вещи находятся в состоянии непрерывного перехода от небытия к бытию и обратно. Наряду с «беспредельным» П. употребляет в том же значении термин «большое и малое»: есть вещи, такие как цвет, размер, теплота/холод, твердость/мягкость и т. п., которые допускают градацию «больше–меньше»; и есть вещи иного порядка, не допускающие такой градации, например, нельзя быть в большей или меньшей степени равным или неравным, в большей или меньшей степени точкой, четверкой или треугольником. Эти последние – дискретны, определены, тождественны себе; это и есть идеи, или подлинно сущее. Напротив, все, что существует в «большей и меньшей» степени, текуче и неопределенно, с одной стороны, несамостоятельно и относительно, с другой: так, невозможно точно сказать, велик мальчик ростом или мал, ибо, во-первых, он растет, а во-вторых, это зависит от точки зрения и от того, с кем его сравнивают. «Большим и малым» называет П. принцип, в силу которого эмпирический материальный мир отличается от своего прообраза – мира идеального; ученик П. Аристотель назовет этот принцип *материей*.

Еще одна отличительная черта платоновской идеи, помимо определенности (дискретности) – простота. Идея неизменна, следовательно, вечна. Отчего эмпирические вещи тленны? Оттого, что сложны. Уничтожение и гибель – это разложение на составные части. Следовательно, нетленно то, что не имеет частей. Душа бессмертна, поскольку проста и не имеет частей; из всего, что доступно нашему воображению, ближе всего к душе геометрическая точка, простая и непротяженная. Еще ближе – арифметическое число, хотя и то и другое – всего лишь иллюстрации. Душа – идея, а идея не доступна ни воображению, ни дискурсивному рассуждению.

Кроме того, идеи – ценности. Чаще всего, в особенности в ранних сократических диалогах, у П. рассматриваются такие идеи, как красота (или «прекрасное само по себе»), справедливость («справедливое как таковое»), благоразумие, благочестие, мужество, добродетель. В самом деле, если идеи – подлинное бытие, а источник бытия – благо, то чем реальнее нечто, тем оно лучше, тем выше стоит в иерархии ценностей. Здесь в учении об идеях обнаруживается влияние Сократа; в этом пункте оно отличается от пифагорейского учения о началах-противоположностях. В поздних диалогах П. приводит примеры идей из пифагорейской математической метафизики: тройка, треугольник, четное, равное, подобное само по себе. Но и эти на современный взгляд внеценностные понятия для него ценностно определены: равное и подобное прекрасно и совершенно, неравенство и неподобие – мерзко и скверно (ср. «Политик», 273a–e: мир вырожда-

ется, «погружаясь в беспредельную трясину неподобия»). Мера и граница прекрасны, полезны и благочестивы, бесконечность дурна и отвратительна. Хотя П. (первым из греческих философов) стал различать теоретическую и практическую философию, собственная его онтология есть в то же время учение о ценностях, а этика насквозь онтологична. Более того, всю свою философию П. не желал рассматривать как чисто умозрительное занятие; познать благо (единственное, что заслуживает познания и познаваемо) означало для него претворить его в жизнь; назначение подлинного философа – управление государством в согласии с высшим божественным законом мироздания (этот закон проявляется в движении светил, так что мудрый политик должен прежде всего изучать астрономию – «Послезаконие» 990a). (О политической теории П. см. ст. *«Государство»*.)

В качестве ценности и блага идея у П. – предмет любви (*ἔρως*). Настоящая любовь и бывает только к идее. Поскольку душа – идея, то человек любит в другом человеке именно душу, а тело лишь постольку, поскольку оно просветлено прекрасной разумной душой. Любовь только к телу – неподлинная; она не принесит ни блага, ни радости; это заблуждение, ошибка темной души, ослепленной вожделем, которое противоположно любви. Любовь – эрос – есть стремление; стремление души на родину, в вечную область бытия, прекрасного как такового; поэтому здесь душа устремляется ко всему, в чем видит отражение того прекрасного («Пир», 201d–212a). Впоследствии у Аристотеля, ученика П., бог – «вечный двигатель» – будет двигать мир именно любовью, ибо все сущее любовно стремится к источнику своего бытия.

С логической точки зрения идея есть то, что отвечает на вопрос «Что это?» применительно ко всякой вещи, ее суть, логический вид (*εἶδος*). Здесь П. также следует учению Сократа, и именно этот аспект теории идей был с самого начала наиболее уязвим для критики. В первой части диалога «Парменид» П. сам приводит главные аргументы против толкования идей как общих понятий, существующих самостоятельно и отдельно от причастных им вещей. Если в «Федоне», «Федре», «Пире» идеи рассматриваются как вполне трансцендентные эмпирическому миру, а в «Государстве» высшее Благо еще называется «идеей», то в «Пармениде» в качестве подлинной трансценденции вводится Единое, стоящее выше и по ту сторону всякого бытия, в том числе и истинного, т. е. идей. После «Парменида», в диалоге «Софист» П. критикует как материалистический имманентизм, так и собственную теорию отделенности идей (*χωρισμός*) и пытается представить идеи в виде системы категорий – пяти «величайших родов»: бытие, тождество, отличие, покой и движение. В дальнейшем, в «Тимее» и «Филебе», в качестве примеров идей выступают уже пифагорейские начала – преимущественно математические объекты, а не общие понятия, как в ранних диалогах, и сам термин «идея» уступает место таким синонимам, как «бытие», «подлинно сущее», «образец» и «умопостигаемый космос».

Помимо определенности, простоты, вечности и ценности платоновскую идею отличает познаваемость. Следуя за Парменидом и элеатами, П. различает собственно знание (*ἐπιστήμη*) и мнение (*δόξα*). Мнение мы составляем на основе данных чувственного восприятия, которые опыт преобразует в представления, а наше мышление (*διάνοια*), абстрагируя и обобщая

представления, сопоставляя понятия и делая выводы, превращает в мнение. Мнение может быть истинным или ложным; может относиться к вещам эмпирическим или умопостигаемым. Относительно эмпирических вещей возможно только мнение. Знание не основывается на данных ощущения, не бывает ложным, не может относиться к эмпирии. В отличие от мнения знание не является результатом процесса познания: мы можем знать лишь то, что знали всегда. Следовательно, знание – плод не дискуссии, а единомоментного (точнее, вневременного) созерцания (*θεωρία*). До нашего рождения, до воплощения, наша крылатая душа, чей умственный взор не был затуманен телом, видела истинное бытие, участвуя в хороводе небожителей («Федр»). Рождение человека, с точки зрения знания, есть забвение всего, что знала душа. Цель и смысл человеческой жизни – припомнить то, что душа знала до падения на землю (поэтому истинный смысл жизни и спасение души обретаются в занятиях философией). Тогда после смерти душа вернется не в новое земное тело, а на свою родную звезду. Знание как раз и есть припоминание (*анамнесис*). Путь к нему – очищение (должно очистить глаза души от мути и грязи, привносимых телом, прежде всего плотскими страстями и вожделениями), а также упражнение, аскеза (занятия геометрией, арифметикой и *диалектикой*; воздержание в пище, питье и любовных удовольствиях). Доказательство того, что знание есть припоминание, приводится в «Меноне»: мальчик-раб, никогда ничему не учившийся, способен понять и доказать трудную теорему об удвоении площади квадрата. Знать – значить видеть, и предмет знания не случайно называется «видом», идеей (*εἶδος*). Более того, чтобы знать нечто, нужно быть тождественным предмету знания: душа сама есть идея, поэтому она может знать идеи (если освободится от тела). В более поздних диалогах («Софист», «Тимей») то, чем душа видит и знает идеи, называется умом (*нус*). Этот платоновский ум не столько субъект, сколько объект знания: это «умопостигаемый мир», совокупность всех идей, целостная реальность. В качестве субъекта этот же ум выступает не как познаватель, а как деятель; он – творец нашего эмпирического мира, *Демург* (в «Тимее»). Применительно же к знанию субъект и объект у П. неразличимы: знание истинно лишь тогда, когда познающее и познаваемое – одно.

Метод. Поскольку знание для П. не есть сумма сведений, внешних для познающего и благоприобретаемых, постольку и процесс обучения – это в первую очередь воспитание и упражнение. Платоновский Сократ называет свой метод воздействия на собеседников *майевтикой*, т. е. повивальным искусством: как мать его была повивальной бабкой, так и сам Сократ занимается тем же ремеслом, только принимает роды не у женщин, а у юношей, помогая родить не человека, а мысль и мудрость. Его призвание – отыскивать юношей, чья душа беременна знанием, и помогать им выносить и произвести на свет дитя, а затем определить, что родилось – ложный призрак или истина («Теэтет» 148–151). Рождаемые один за другим призраки – ложные мнения о предмете исследования – следует уничтожать одно за другим, расчищая место для истинного плода. Все ранние платоновские – сократические – диалоги носят майевтический характер: в них опровергаются неверные толкования предмета, а верное толкование не дается, ибо слушатель Сократа и читатель П. должен родить его сам. Т. обр., большая часть диалогов П. – апории без однозначного вывода. Сама парадоксальность и апоре-

тичность должна благотворно воздействовать на читателя, пробуждая в нем недоумение и удивление – «начало философии». Кроме того, как пишет П. уже в позднем 7-м Письме, само знание не может быть выражено словами («то, что слагается из имен существительных и глаголов, не бывает достаточно надежным», 343b). «Для каждого из существующих предметов есть три ступени, с помощью которых необходимо образуется его познание; четвертая ступень – это само знание, пятой же должно считать то, что познается само по себе и есть подлинное бытие» (342b). Слова и воображение годятся лишь на первых трех ступенях; дискурсивного мышления хватает лишь до четвертой. Вот почему П. не ставил перед собой задачи дать систематическое изложение философии – оно могло бы лишь ввести в заблуждение, создав у читателя иллюзию знания. Вот почему основная форма его сочинений – диалог, в котором сталкиваются различные точки зрения, опровергая и очищая друг друга, но не произносится окончательное суждение о предмете. Исключение составляет «Тимей», предлагающий сравнительно систематический и догматический свод платоновского учения о боге и мире; однако в самом начале делается предупреждение, что это сочинение ни в коем случае нельзя делать достоянием непосвященных, ибо им оно не принесет ничего, кроме вреда – соблазна и заблуждения. Помимо этого, все повествование неоднократно именуется «правдоподобным мифом», «правдивым сказанием» и «вероятным словом», ибо «мы всего лишь люди», и высказать или воспринять со слов окончательную истину не в состоянии (29c). В диалогах «Софист» и «Политик» Платон пытается разработать новый метод исследования – дихотомическое деление понятий; этот метод не прижился ни у самого П., ни у его последователей как не вполне плодотворный.

Платон и платонизм. От Античности до эпохи Возрождения просто Философом, без уточнения имени, называли не П., а Аристотеля (как просто Поэтом звали Гомера). П. же всегда называли «божественным» или «богом философов» (Цицерон). От Аристотеля вся последующая европейская философия заимствовала терминологию и метод. От П. – большую часть проблематики, остававшейся неизменно актуальной по крайней мере вплоть до Канта. Впрочем, после Канта Шеллинг и Гегель вновь возродили к жизни платонизм. Для античных авторов слово П. божественно, потому что он, подобно оракулу или пророку, видит и изрекает истину по вдохновению свыше; но так же, как оракул, он изъясняется темно и двусмысленно, и толковать его слова можно по-разному.

В эпоху эллинизма и поздней Античности два наиболее влиятельные направления философии были платонизм и стоицизм. Со времени Макса Вебера античную философию – именно платоновского или стоического толка – нередко классифицируют как «религию спасения», ставя ее в ряд с буддизмом, христианством и исламом. И это справедливо: для платоника и стоика философия была не автономной наукой среди других специализированных наук, а знанием как таковым, причем знание рассматривалось как смысл, цель и условие спасения человека от страданий и смерти. Познающая часть души – ум – для стоиков «главное», для платоников – единственно изначальное и бессмертное в человеке. Разум – основа и добродетели и счастья. Философия и ее венец – мудрость – это образ жизни и устроение человека, стремящегося к совершенству или достигшего его. По П.,

философия определяет и загробную участь человека: ему суждено тысячелетиями вновь и вновь перевоплощаться для страданий земной жизни, пока он не овладеет философией; лишь тогда, освободившись от тела, душа вернется на родину, в область вечного блаженства, слившись с душой мира («Государство», кн. X). Именно религиозная составляющая учения обусловила постоянное возрождение интереса к П. и к Стое в европейской мысли вплоть до наших дней. Доминанту этой религиозной составляющей можно схематически обозначить как дуализм у платоников и пантеизм у стоиков. Как бы сильно ни различалась метафизика П., Филона Александрийского, Плотина, Прокла, средневековых реалистов и неоплатоников Возрождения, основополагающим у них остается разделение двух миров: эмпирического и идеального, умопостигаемого. Все они признают бессмертие души (в ее разумной части) и видят смысл жизни и спасение в освобождении от уз тела и мира. Почти все они исповедуют трансцендентного Бога-Творца и высшим видом познания считают интеллектуальную интуицию. По единственному признаку – дуалистическому полаганию двух несводимых друг к другу субстанций – Лейбниц классифицировал Декарта как платоника и критиковал его за «платонизм».

Достаточно сложными было отношение к платонизму христианских мыслителей. С одной стороны, из всех языческих философов П., по выражению Августина, к христианству ближе всего. Уже со второго века у христианских авторов повторяется предание о том, как Платон во время путешествия по Египту познакомился с Моисеевой Книгой Бытия и списал с нее своего «Тимея», ибо учение о всеблагом, всемогущем и всеведущем Боге, сотворившем мир исключительно по причине своей благодати, не могло без откровения свыше возникнуть в языческой голове. С другой стороны, для христианства были неприемлемы многие ключевые моменты платонизма: прежде всего дуализм, а также учение о предсуществовании идей в уме Творца и о предсуществовании и переселении души. Именно против платоников выступал уже во 2 в. Татиан, утверждая, что «душа сама по себе не бессмертна, эллины, но смертна... Сама по себе она есть не что иное, как тьма, и нет в ней ничего светлого» («Речь против эллинов», 13). За платонизм осуждено в 4 в. учение *Оригена*. Августин, большую часть жизни мысливший в духе дуализма под влиянием манихеев и П. с Плотиним, под конец резко порывает с этой традицией, находя ее соблазнительной и противной христианству, осуждает увлечение знанием и философией, призывая к смирению и послушанию без высокоумия. За «платоновскую ересь» осужден в 12 в. Церковью Иоанн Итал, а позднее борется с платониками-гуманистами Возрождения, опираясь на Аристотеля, Григорий Палама.

Первым и основательнейшим критиком платонизма выступил ученик самого П. Аристотель. Он критикует П. именно за дуализм – учение об отдельном существовании идей, а также за пифагорейскую математизацию естествознания – учение о числах как первой истинной и познаваемой структуре эмпирического мира. В изложении Аристотеля платонизм предстает радикально дуалистическим учением, гораздо более близким к философии пифагорейцев, нежели это можно заметить по собственным диалогам П.. Аристотель излагает законченную догматическую систему, которой нет в текстах П., но именно подобная система будет затем положена в основу метафизики *неоплатонизма*. Это обстоятельство заставило некоторых

исследователей предположить, что помимо писанных диалогов, предназначенных для широкого круга читателей, П. распространял в узком эзотерическом кругу «неписаное учение» для посвященных (начатая книгами К. Гайзера и Г. Кремера дискуссия о «неписаном учении» П. продолжается по сей день). Из писаных диалогов наибольший интерес всегда вызывал «Тимей», считаясь квинтэссенцией платоновского творчества. По выражению Уайтхеда (*Whitehead A. N. Process and Reality*. N. Y., 1929, p. 142 сл.), всю историю европейской философии можно рассматривать как пространный комментарий к «Тимею».

Соч.: *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias*. Rec. C. F. Hermanni. T. I–VI. Lipsiae, 1902–1910; *Platonis opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet. Vol. I–V. Oxonii, 1900–1907 (repr. 1978); *Platonis opera*. Recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E. A. Duke et al. Vol. I–. Oxonii, 1995–. Рус. пер.: Сочинения Платона. Пер. проф. [В. Н.] Карпова. Т. 1–6. М., 1863–1879; Творения Платона. Пер. В. С. Соловьева, М. С. Соловьева. Т. 1–2. 1899–1903; Полное собрание творений Платона. Под ред. С. А. Жебелева, Л. П. Карсавина, Э. Л. Радлова. Т. 1, 4–5, 9, 13–14. Пг./Л., 1922–1929; *Платон*. Сочинения. Под ред. А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Тахо-Годи. Т. 1–3 (ч. 1–2). М., 1968–1972 (переизд.: Собрание соч.: В 4 т. М., 1990–1995).

Лит.: Общ. введения и учебные пособия: Guthrie, *HistGrPhilos* IV–V, 1975–1978; Vogel C. de. *Greek Philosophy*. A collection of texts selected and supplied with some notes and explanations. Vol. 2. Leiden, 1965; Pappas N. *Routledge philosophy guidebook to Plato and the «Republic»*. L.; N. Y., 1995, Асмус В. Ф. Платон. М., 1975; Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993 (ЖЗЛ); Васильева Т. В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М., 1985; Она же. Путь к Платону. М., 1999; Канто-Спербер М. Платон, – Греческая философия. Под ред. М. Канто-Спербер, в сотрудничестве с Дж. Барнзом и др. (пер. с франц.). Т. 1. М., 2006, с. 203–327 (с. 316–327 библи.). Язык Платона: *Ast Fr. Lexicon Platonicum, sive Vocum Platonicum Index*. Lpz., 1835–38 (repr. Darmst., 1956); Brandwood L. *A Word Index to Plato*. Leeds, 1976; Ledger G. R. *Recounting Plato*. A Computer Analysis of Plato's Style. Oxf., 1989. Хронология творчества: Thesleff H. *Studies in Platonic Chronology*. Helsinki, 1982; Brandwood L. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Camb., 1990; Keyser P. *Stylometric Method and the Chronology of Plato's Dialogues*, – *BMCR* 3, 1992, p. 58–73; Young Ch. M. *Plato and Computer Dating*, – *OSAPh* 12, 1994, p. 227–250. Сборники статей: *Studies in Plato's Metaphysics*. Ed. by R. E. Allen. L., 1965; *Plato. A Collection of Critical Essays*. Ed. by G. Vlastos. Vol. 1–2. Garden City (N. Y.), 1971; *Science and the Sciences in Plato*. Ed. by J. P. Anton. N. Y., 1980; *The Cambridge Companion to Plato*. Ed. by R. Kraut. Camb., 1992; *Methods of Interpreting Plato and His Dialogues*. Ed. by J. C. Klagge and N. D. Smith. Oxf., 1992; *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*. Ed. by J. Annas and Ch. Rowe. Camb. (Mass.); L., 2002. Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. Отв. ред. Ф. Х. Кессиди. М., 1979; Платон: pro et contra. М., 2001. Исследования: Natorp P. *Platon's Ideenlehre*, 1903; Robin L. *La theorie platonicienne des idees et de nombres d'après Aristote*. P., 1908; Friedländer P. *Platon*. Bd. 1–3. B.; N. Y., 1928–1930 (англ. пер. Plato. N. Y., 1958–1969); Crombie I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol. 1–2. L., 1935; Cherniss H. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltm., 1944; Wilamowitz-Moellendorf U. V. *Plato. Sein Leben und seine Werke*. B.; Fr./M., 1948; Gauss H. *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platos*. Bd. 1–6. Bern, 1956; Krämer H. J. *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 1964; Gadamer H. G. *Platos dialektische Ethik*. Hamb., 1968; Gaiser K. *Platon's Ungeschriebene Lehre*. Stuttg., 1968; Tigerstedt E. N. *Interpreting Plato*. Stockholm, 1977; Vlastos G. *Platonic Studies*. Princ., 1981; Wyller E. A. *Der späte Platon*. Hamb., 1970; Sayre K. M. *Plato's Later Ontology*. Princ., 1983; Szlezak T. A. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. B., 1985; Ferber R. *Platos Idee des Guten*. St. Aug., 1989; Irwin T. H. *Plato's Ethics*. Oxf., 1995; Chappel T. *The Plato Reader*. Edinb., 1996; Kahn Ch. *Plato and the Socratic Dialogue*. The philosophical use of a literary form. Camb., 1996; Лосев, ИАЭ II. Софисты. Сократ. Платон. М., 1969; ИАЭ III. Высокая классика. М., 1974; Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.,

1986, с. 3–148; Мочалова И. Н. Критика теории идей в Ранней Академии, – *Академия*. Вып. 1. СПб., 1997, с. 97–116; Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М., 2008.

Библ.: Platon 1980–1985, – *Lustrum* 30, 1988; Platon 1990–1995, – *Ibid.* 40, 1998. Библ. за 1994–2001 имеется на сайте CNRS: http://upr_76.vjf.cnrs.fr (сост. L. Brisson, F. Plin).

См. лит. к ст.: «Горгий», «Государство», «Законы», «Кратил», «Менон», «Парменид», «Пир», «Протагор», «Софист», «Тезет», «Тимей», «Федон», «Федр».

Т. Ю. БОРОДАЙ

ПЛАТОНА КОММЕНТАТОРЫ. Традиция комментирования Платона в Античности связана прежде всего с изучением и преподаванием платоновской философии в платонических школах (см. *Средний платонизм*, *Неоплатонизм*). Корпус платоновских текстов, содержащий как подлинные, так и подложные сочинения, сформировался уже в 340-е годы в Древней Академии. Диалоги продолжали читать и изучать преемники Платона по руководству школой (*Спевсипп*, *Ксенократ* и др., а также отделившийся от школы *Аристотель*). *Крантором* был составлен первый комментарий на «Тимея», который долго оставался единственным, вплоть до периода т. н. среднего платонизма, с которым связано начало уже не прерывавшейся до самого конца существования античной философии традиции комментирования Платона. Комментаторы Платона опирались на осуществленные в разное время издания его текстов. В эллинистическую эпоху интерес к Платону, прежде всего как к образцовому писателю («Гомеру философов»), проявился в издании его сочинений наряду с другими образцовыми авторами. Аристофан Византийский (257–180 до н. э., александрийский грамматик, составитель глоссариев, литературный критик и лексикограф) установил деление платоновского корпуса на трилогии. К александрийским изданиям восходят сохраненные Диогеном Лаэртием пометы к платоновским диалогам. *Деркиллид* (1 в. до н. э.) издал сочинения Платона, поделив их на тетралогии, позднее *Трасилл* также использовал принцип деления на тетралогии в своем издании Платона, которое сохранено традицией и известно нам.

Диалоги Платона вызывали интерес не только у платоников, но и у стоиков (комментарий *Посидония* на «Тимея»), а также у пифагорейцев (псевдо-эпиграф Тимея Локрского, 3–2 вв. до н. э.).

Тенденция обращения к аутентичному платоновскому тексту, с которой связывают начало периода «среднего платонизма», энергично проявляется в Александрии, где *Евдор Александрийский* составляет сводки платоновского учения и комментирует его диалоги (в т. ч. «Тимей», послуживший Плутарху из Херонеи основным источником для его трактата «О сотворении души согласно “Тимею”» при восстановлении взглядов Ксенократа, Крантора и пифагорейцев). Платоники постепенно приходят к систематическому толкованию Платона, расширяя круг комментируемых текстов: в 1 в. н. э. *Модерат из Гадиры* комментирует вторую часть «*Парменида*» (Simpl. In Phys. 230, 34 sq. Diels), формулируя сверхбытийную природу *Единого* и признавая иерархию из трех единых. О том, что представляли собой комментарии к отдельным диалогам Платона в период среднего платонизма, можно судить только по фрагментам «*Анонимного комментария к “Тезету”*» (1-я пол. 2 в. н. э.). Автор комментария ссылается на другие принадлежащие ему комментарии к «*Федону*», «*Пиру*» и «*Тимею*».

Помимо этого существует ряд свидетельств о составлении комментариев, в частности, афинскими платониками 2 в. Во второй четверти 2 в. *Тавр Кальвен* комментировал в Афинах «Горгия» и «Тимея» (из последнего выдержки приводит Иоанн Филопон, *De aetern.* 6, 8, p. 145, 13 sq.; 6, 20, p. 186, 23 sq.; 13, 5, p. 520, 8 Rabe); *Аттик* – «Тимея» и «Федра» (fr. 12–39 *Des Places*); его ученику *Гарпократиону* принадлежит «Комментарий к Платону» в 24 кн., который, скорее всего, содержал толкования отдельных пассажей платоновских диалогов (сохранились фрагменты к «Алкивиаду I», «Федону», «Федру», «Тимею», «Государству»), отражая их последовательное чтение и интерпретацию во время занятий; Север, также, вероятно, принадлежавший к Афинской школе, комментировал «Тимея» (известно по неоднократным упоминаниям Прокла в его комментарии на «Тимея»). Прокл упоминает также некоего Максима Никейского, комментировавшего «Государство» (*In Remp.* II 96, 12). «Введение к диалогам Платона» *Альбина* показывает круг чтения и характер интерпретации платоновских диалогов. Преимущественно ради толкования «Тимея» составлено компилятивное сочинение *Теона Смирнского* «Изложение математических учений, необходимых для понимания Платона»: пассажи из перипатетика *Адраста Афродисийского* чередуются здесь с выдержками из *Трасилла*.

Плутарх Херонейский продолжил александрийскую традицию, представленную его учителем Аммонием. Платон выступает у него не только как авторитетный философ, но и как моралист и воспитатель (частое цитирование «Государства» и «Законов»). Плутарх, подобно Евдору, составляет сводки платоновского учения («Платоновские вопросы») и комментирует тексты («О порождении души в «Тимее»», в «Утешении к Аполлонию» толкует «Федона»). Объектом комментирования являются фрагменты диалогов, провоцирующие обсуждение отдельных проблем.

Период кон. 2 – нач. 3 вв. н. э. не богат именами философов-комментаторов Платона, между тем работа с текстами Аристотеля находится на очень высоком уровне (ср. *Александр Афродисийский*). Сохранился комментарий *Галена* к заключительной части «Тимея» 76d – 80c. По фрагментам известны сочинения *Нумения Апамейского* «О расхождении Академии с Платоном» и «О сокровенном учении Платона» (fr. 23, 24 *Des Places*). Избирательный интерес к отдельным пассажам Платона проявляет *Плотин* («Тимей», первые две предпосылки «Парменида», миф в «Федре», речь Диотимы в «Пире», 6–7-я кн. и миф 10-й кн. «Государства», 2-е Письмо и др.). Нумений считает «сокровенным» именно то учение, которое изложено в диалогах. Дальнейшая, неоплатоническая, традиция рассматривает диалоги в качестве источника богооткровенного платоновского учения и использует метод аллегории для согласования противоречий в текстах диалогов.

Первым комментатором-неоплатоником стал ученик *Плотина Амелий*, составивший ряд толкований платоновских текстов из «Тимея», «Государства», «Парменида», «Филеба» и 2-го Письма (ссылки в комментариях Прокла и Дамаския). Как толкователь Платона Амелий нашел продолжателя в *Феодоре Асинском*, а критика – в *Ямвлихе* (*Procl. In Tim.* 226b). Другой ученик Плотина *Порфирий*, составляя комментарии к совокупному тексту «Кратила», «Федона», «Софиста», «Филеба», «Парменида» и «Тимея», использует уже существующие толкования отдельных пассажей, не заботясь об их согласовании между собой. Обширная работа Порфирия по собиранию среднеплато-

нических комментариев сделала его основным источником сведений по этому периоду для позднейших неоплатоников (Прокл, Гермий, Олимпиодор).

Наконец, Ямвлих полностью реформирует технику комментария к платоновским сочинениям и разрабатывает круг из 12 диалогов, составляющий полный цикл обучения в платоновской школе. Обучение делится на два этапа. Первый включает в себя десять диалогов и состоит из следующих курсов: пропедевтика, побуждение к философии («Алкивиад I»), этика («Горгий», «Федон»), логика («Кратил», «Теэтет»), физика («Софист», «Политик»), теология («Федр», «Пир»), заключительная сводка основных проблем платоновской философии («Филеб»). Второй этап дает на более высокой ступени очерк физики («Тимей») и теологии («Парменид»). Существование реформы комментария, проведенной Ямвлихом, состояло в установлении единственной цели диалога и подчинения ей всего толкования. В отличие от Порфирия, считавшего возможным предлагать, напр., этическую трактовку физического диалога («Тимея»), Ямвлих последовательно проводит единообразную – в данном случае физическую – интерпретацию текста, а пассажи математические или метафизические толкует исходя из того, что всякая низшая область может рассматриваться как образ более высокой, а более высокая – как прообраз более низкой.

Ученик Ямвлиха Феодор Асинский критикует его, в ряде положений возвращаясь к Порфирию, и предлагает нетрадиционные толкования отдельных платоновских пассажей.

В Афинах как комментаторы Платона были известны схолярхи Академии *Плутарх Афинский* (комментировал «Горгия», «Федона», «Парменида») и *Сириан* (под именем Гермия дошла запись толкований Сириана на платоновского «Федра»), но более всего – *Прокл*. Платоновский курс Прокла в Афинской школе включал комментарии ко всем 12 диалогам ямвлиховского цикла, из которых дошли комментарии к «Алкивиаду I», «Кратилу», «Тимею», «Пармениду», а также записки по отдельным проблемам «Государства», не входившего в основной курс. Прокл стремился учесть все авторитетные тексты и разнообразие предшествующих традиций, а в комментариях к отдельным диалогам – все релевантные точки зрения на толкуемую проблему, рассматривая при этом корпус платоновских сочинений как единый священный текст (что отразилось в замысле «Теологии Платона»). По свидетельству Олимпиодора, ученик Прокла *Асклепидот* составил комментарий на «Тимея». Из многочисленных комментариев *Дамаския* полностью или большей частью сохранились комментарии к «Федону» (в двух редакциях), «Филебу» и «Пармениду». Он комментировал также «Алкивиад I», «Федра», «Софиста», «Тимея», «Государство» и «Законы».

В Александрии платоновские диалоги толковал *Герокл* (известно о комментариях на «Горгия»), но до нас они не дошли. При *Аммонии*, сыне Гермия, в Александрии преподавался курс платоновской философии в духе Афинской школы; его толкование «Горгия» слушал Олимпиодор, он же ссылается на его сочинение, посвященное «Федону» 65d5–6; о его комментариях к «Теэтету» упоминает Асклепий). До нас дошли комментарии *Олимпиодора* к «Алкивиаду I», «Горгию», «Федону» – последние известные нам античные комментарии текстов Платона.

В латинской традиции *Цицерон* ставит перед собой задачу стать римским Платоном и для этого пишет свои «Законы», «Государство» и перево-

дит «Тимея» (сохранились фрагменты) и комментирует его; по свидетельству Иеронима, также переводит «Протагора». По сообщению Сидония Аполлинария, «Федона» переводит *Апулей* (как и цицероновский перевод «Протагора», он исчез после 6 в.). *Августин* был знаком с Платоном по пересказам латинских авторов и через Плотина и Порфирия в переводе *Мария Викторина*. *Калкидий* переводит «Тимея». Если греческих христианских авторов отличает высокий уровень непосредственного знакомства с корпусом платоновских текстов (Юстин, Климент Александрийский, Ориген Александрийский, Евсевий Кесарийский, каппадокийцы), то латинскому средневековью доступны в основном косвенные источники платонизма.

В распоряжении арабских ученых (во многих случаях через посредничество сирийских христиан – несториан и монофизитов, но, вероятно, также и через платоновскую школу в Каррах (Харране)) были переводы «Тимея», «Государства», «Законов», «Софиста», комментария к нему Олимпиодора, «Апологии», «Критона», «Федона», галеновская сводка платоновских диалогов («Кратила», «Софиста», «Политика», «Парменида», «Евтидема», «Государства», «Тимея», «Законов»), комментарий Плутарха на «Тимея» (либо «О происхождении души в «Тимее»», либо утерянный трактат «О происхождении мира согласно Платону»), комментарий Прокла на некоторые диалоги Платона, сирийский перевод части Порфириевой «Истории философии»; о хорошем знании неоплатонических толкователей Платона свидетельствуют «*Теология Аристотеля*» и «Книга о причинах». Множество текстов не сохранились и известны лишь по цитатам и упоминаниям у более поздних авторов. Благодаря переводам сохранились Галенова парафраза «Тимея» и фрагментарный пересказ трактата Теона Смирнского «О порядке, в котором следует читать сочинения Платона, и об их названиях». Собственно комментированием в 10 в. занимается аль-Фараби, толковавший «Государство» и составивший парафразу «Законов». На основе еврейского трактата 13 в. реконструировано его описание платоновской философии и порядок ее частей, отражающие последовательность чтения диалогов в неоплатонических школах и преимущественное внимание аль-Фараби к политическим идеям Платона (первым идет «Алквиад», о природе человека, в конце – исследование универсума в «Тимее», вершина – «Государство» и «Законы»). Ибн Рушдом была выполнена парафраза «Государства», сохранившаяся в еврейском переводе.

Через латинские переводы кон. 12 – нач. 13 в. с арабского и еврейского тексты, формировавшие платоническую составляющую арабской традиции, повлияли на западную христианскую мысль, формируя в том числе представление о философии Аристотеля (так, особой популярностью пользовалась «Книга о причинах»).

В Византии в течение ста лет после закрытия афинской Академии продолжалась деятельность компиляторов (Иоанн Лид, *Стефан Александрийский*, читавший лекции в Константинопольском университете о Платоне и Аристотеле). В 9–10 вв. сочинения Платона служили предметом филологического интереса, изучались и копировались ради чистоты стиля. Оживление платонизма происходит в 11 в. (Михаил Пселл). Именно периоду от Фотия (9 в.) до Пселла и его последователей (Плифон, Виссарион) мы обязаны сохранением рукописей-прототипов, послуживших базой для современных изданий греческих авторов.

Соч.: Prolégomènes à la philosophie de Platon. Texte ét. par L. G. Westerink et trad. par J. Trouillard, avec la coll. de A. Ph. Segonds. P., 1990; Plato Latinus. Ed. R. Klibansky. L., 1940–; Plato Arabus. Ed. R. Walzer. L., 1943–.

Лит.: Henry P. Plotin et l'Occident. Louvain, 1934; Courcelle P. Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. P., 1943; Neoplatonici apud arabos. Ed. by B. Badawi. Le Caire, 1955; Walzer R. Greek into Arabic. Oxf., 1962; Ivanka E. v. Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln, 1964; Festugière H. D. L'ordre de lecture des dialogues de Platon au V^e-VI^e siècle, – *MusHelv* 26, 1964, S. 281–296; Chroust A. H. The Organisation of the Corpus Platonium in Antiquity, – *Hermes* 93, 1965, S. 34–46; Badawi A. La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. P., 1968; Hathaway R. F. The Neoplatonic Interpretation of Plato, – *JHPH* 7, 1969, p. 19–26; Platonismus in der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. v. W. Beierwaltes. Darmst., 1969; Philip J. A. The Platonic Corpus, – *Phoenix* 24, 1970, p. 296–308; Tigerstedt E. N. The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato. An outline and some observation. Helsinki, 1974; Irigoien J. Tradition et critique des textes grecs. P., 1997; Klibansky R. The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Nendeln, 1982³; Gersh S. Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition. Vol. 1–2, Notre Dame (Indiana), 1986; Saffrey H. D. Recherches sur la tradition platonicienne au Moyen âge et à la Renaissance. P., 1987; Dörrie H., Baltes M. (hrsg.). Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus. Bausteine 73–100. Text, Übersetzung, Kommentar. Stuttg., 1993; Tradition of Platonism. Essays in honour of John Dillon. Ed. by J. Cleary. Aldsh., 1999; Studies and the Platonic tradition. Essays presented to John Whittaker. Aldsh., 1997; Tarrant H. Plato's First Interpreters. Ithaca, 2000.

А. В. ПАХОМОВА

ПЛАТОНИЗМ, общий термин для обозначения традиций, связанных с восприятием и интерпретацией философии Платона. Последователи Платона получили в Античности наименование «платоников» (οἱ Πλατωνικοί), следование его философии – «философствованием по Платону» (πλατωνίζειν). Античный платонизм включает: 1) учения, возникшие в рамках школы Платона – Древней Академии (см. *Академия*); 2) учения платоников в период после закрытия афинской Академии в 1 в. до н. э. и до Плотина, ориентированные на тексты Платона как наиболее авторитетные и в целом традицию Древней Академии (*Средний платонизм*); 3) *неоплатонизм*. В более широком смысле платонизмом называют историю развития, интерпретации, распространения, переводов и влияния сочинений Платона, в т. ч. за рамками школы, и в разные периоды истории философии. См. тж. *Академия*, *Платон* (ч. II. Платон и платонизм), *Платона комментаторы*, *Неоплатонизм*, *Средний платонизм* и литературу к ним.

Лит.: Baltes M., Dörrie H. (hrsg.). Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Sammlung, Edition, Übersetzung und Kommentierung aller zum Platonismus – besonders der Periode 80 v. Chr. – 300 n. Chr. Einschlagigen Texte. Übergreifende Darstellung. Bd. 1–8. Stuttg.; Bad Cannstatt, 1987–2002; Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.

М. С.

ПЛОТИН (Πλωτῖνος) (204/5, Ликополь, Египет – 270 н. э., Минтурне, Италия), греческий философ-платоник, называемый обычно основателем *неоплатонизма*.

ЖИЗНЬ. Единственный достоверный источник сведений о П. – «Жизнь Плотина», написанная его учеником *Порфирием*. Биография П. непредставительна и фрагментарна. Родился, вероятно, в Египте в обеспеченной семье. Обратившись к философии на 28 году, учился в Александрии. Здесь

он провел 11 лет учеником *Аммония*, где его соучениками были Геренний и *Ориген-платоник*: все трое дали клятву не разглашать преподанного им учения, которой П. держался дольше всех; и хотя Порфирий сообщает, что П. «вел занятия на основе уроков Аммония» (Porph. V. Plot. 3. 33–34) и «в своих изысканиях сохранял Аммониев образ мыслей» (14. 15–16), мы не можем ни на основании текстов П., ни по указаниям Порфирия определенно сказать, чему именно Аммоний учил.

Оставив в 242 Аммония, П. в 243 присоединяется к войску юного имп. Гордиана и устремляется в образовательный вояж к персам и индийцам. Поход не удался, и сам Гордиан был убит. П. едва спасается, с трудом добирается до Антиохии (3. 21–22), а в 244 водворяется в Риме в доме Гемины, образованной дамы аристократического происхождения, не чуждой философских интересов, где его опеке доверяют сирот знатного происхождения. Через некоторое время П. обращается к преподаванию философии, но школы в собственном смысле слова у него не было: он вел беседы преимущественно с дилетантами, в числе которых врачи, риторы, а также сенаторы (Орронтий Марцелл и Сабинилл Рогациан) и даже имп. Галлиен, хотя *Амелий* (слушавший его с 246 по 268) и Порфирий (в кружке П. с 263 по 268), несомненно, проявляли к занятиям П. профессиональный интерес, а П., в свою очередь, считал возможным вовлечь их в письменную полемику с представителями неприемлемых для него учений (с гностиками и последователями Зороастра). После 10 лет устных бесед П. начал по просьбе учеников записывать свои рассуждения (в 254), после смерти П. они были изданы Порфирием в виде шести «девяток», *«Энеад»*. Приватный характер занятий в платиновском кружке обусловил мягкую наставительность также и трактатов П., хотя в них отчетливо усматриваются педагогические штампы и общие места, характерные для школ *Среднего платонизма*.

Имп. Галлиен и его супруга Салонина почитали П.; Галлиен, как сообщает Порфирий (V. Plot. 12), сочувствовал проекту П. построить в Кампании «идеальное государство», монастырь философов, Платонополь. Однако, по Р. Хардеру, инспираторами этого проекта были покровительствующие П. сенаторы, из скрытой вражды к которым Галлиен воздержался от осуществления проекта. Для П. Платонополь не был политическим или религиозным проектом: просто философу хотелось продемонстрировать, что на земле может быть сообщество порядочных людей, устремленных к горнему, которые могли бы своим примером убедить других людей ценить свою бессмертную душу (ср. Enn. IV 7, 10. 22–24). Кружок слушателей П. распался еще до его одинокой смерти в Кампании, в имении своего старинного приятеля Зета. К его кончине едва успел врач Евстохий, ученик П. (Porph. V. Plot. 7. 8–12) и, вероятно, первый издатель его сочинений.

СОЧИНЕНИЯ. Все свои сочинения П. написал в последние 16 лет своей жизни. О порядке их написания мы знаем от Порфирия (V. Plot. 4. 9–6. 37). С 254 по 263 годы (до прибытия в Рим Порфирия) написан 21 трактат: 1. О прекрасном (Enn. I 6); 2. О бессмертии души (IV 7); 3. О судьбе (III 1); 4. О сущности души, рассуждение первое (IV 1); 5. Об уме идеях и сущем (V 9); 6. О схождении души в тела (IV 8); 7. Как от первого происходит то, за первым следует, и о Едином (V 4); 8. О том, что все души – единая душа (IV 9); 9. О Благе, или о Едином (VI 9); 10. О трех главных сущностях (V 1);

11. О возникновении и порядке того, что вслед за первым (V 2); 12. О материи (II 4); 13. Разные наблюдения (III 9); 14. О движении неба (II 2); 15. О демоне, получившем нас в удел (III 4); 16. О самоубийстве (I 9); 17. О сущности и качестве (II 6); 18. Для каждой ли вещи есть идеи (V 7); 19. О добродетелях (I 2); 20. О диалектике (I 3); 21. О сущности души, рассуждение второе (IV 2). С 263 по 268 годы – следующие 24 трактата: 22. О том, что сущее, будучи единым и тождественным, повсюду присутствует целиком, рассуждение первое (VI 4); 23. О том, что сущее, будучи единым и тождественным, повсюду присутствует целиком, рассуждение второе (VI 5); 24. О том, что запредельное бытию не мыслит, а также о том, что есть первое мыслящее и что второе (V 6); 25. О потенциальном и актуальном (II 5); 26. О неаффицируемости бестелесного (III 6); 27. Об апориях, касающихся души, рассуждение первое (IV 3); 28. Об апориях, касающихся души, рассуждение второе (IV 4); 29. Об апориях, касающихся души, рассуждение третье (IV 5); 30. О природе, созерцании и Едином (III 8); 31. Об умопостигаемой красоте (V 8); 32. О том, что мысли не вне ума, и о благе (V 5); 33. Против гностиков (II 9); 34. О числах (VI 6); 35. О зрении, или о том, почему удаленное представляется малым (II 8); 36. Увеличивается ли блаженство со временем (I 5); 37. О смешении нацело (II 7); 38. О том, как появилось множество идей, и о Благе (VI 7); 39. О свободе воли Единого (VI 8); 40. О небе (II 1); 41. О чувственном восприятии и памяти (IV 6); 42. О родах сущего, рассуждение первое (VI 1); 43. О родах сущего, рассуждение второе (VI 2); 44. О родах сущего, рассуждение третье (VI 3); 45. О времени (III 7). Наконец, после отъезда Порфирия на Сицилию, в 269 были написаны 5 трактатов: 46. О счастье (I 4); 47. О промысле, рассуждение первое (III 2); 48. О промысле, рассуждение второе (III 3); 49. О познавательных сущностях и о запредельном познанию (V 3); 50. Об Эроте (III 5); в 270 – последние 4 трактата: 51. О том, что есть зло и откуда оно (I 8); 52. Воздействуют ли звезды (II 3); 53. Что такое животное и что человек (I 1); 54. О первом благе и о прочих благах (I 7).

Порфирий приводит список трактатов «с закрепившимися названиями» (сам П. свои тексты не озаглавливал); ряд трактатов он снабдил схолиями, которые до нас не дошли (как и комментарии, составленные Проклом).

Поскольку писать П. начал очень поздно, едва ли следует судить по его сочинениям об эволюции его философской системы, однако можно усмотреть некую эволюцию его как писателя: П. начинает с разработки наиболее популярных тем школьного платонизма (1. О прекрасном; 2. О бессмертии души; 3. О роке), постепенно находит свою специфику изложения вопросов души (4. О сущности души) и ума (5. Об уме, идеях и сущем), в полемике с аристотеликами формулирует свое понимание единого (9. О благе, или о Едином), а затем – общее представление о структуре универсума как иерархии Единого и трех его ипостасей (10. О трех главных сущностях; 11. О возникновении и порядке того, что вслед за первым), после чего переходит к схоластической разработке отдельных проблем в уже очерченном контексте и для подготовленных слушателей, введенных в курс дела. В ряде поздних трактатов можно усмотреть полемику с христианскими представлениями о Боге и божественном провидении (39. О свободе воли Единого; 47–48. О промысле), а также заострение этической проблематики (51. О том, что есть зло и откуда оно).

Тексты, записанные самим П., еще при его жизни имели хождение не только между его учениками в Риме: списки, сделанные с экземпляра Амелия, были, напр., в Афинах у Лонгина (Porph. V. Plot. 19. 15–19, 20. 7–9), поздние трактаты П. отправлял Порфирию на Сицилию (Ibid. 6. 1–4). Возможно, они были сгруппированы (в хронологическом порядке?) и изданы единым корпусом после смерти П. О хождении этого издания можно предположить на основании схолии ad loc. Enn. IV 4, 29. 55 («здесь в издании Евстохия заканчивается второй трактат «О душе» и начинается третий, тогда как в издании Порфирия последующее относится ко второму»). Евстохий Александрийский, врач, который ухаживал за П. до самой его смерти, мог быть либо издателем сочинений Плотина, либо одним из тех, благодаря кому они сохранились и распространялись; по предположению Л. Бриссона, издание текстов П., предшествующее Порфирию, было сделано на основе записей Амелия и под его руководством (ср. Porph. V. Plot. 19. 24; 20. 5–9; Brisson L. Une édition d'Eustochius? – Porphyre. La vie de Plotin, II, p. 65–70; см. также: Goulet-Cazé M. O. Remarque sur l'édition d'Eustochius, – ibid., p. 77–86).

УЧЕНИЕ. Сам П. считает себя платоником (Enn. V 8, 4. 52–55). Как и представители Среднего платонизма, П. прежде всего занят толкованием Платона. Однако у П. мы не находим ни стремления дать систему (сводку) платонизма в виде учебника (ср. «Учебник Платоновской философии» Алкиноя, «Платон и его учение» Апулея), ни комментариев к отдельным платоновским диалогам (ср. «Анонимный комментарий к “Тезтету”»); однако он неизменно опирается на отдельные высказывания Учителя и к его мнению стремится возвести свои рассуждения (VI 2, 1. 5). П. исходит, однако, из своего понимания платонизма и истины как таковой. Реально П. привлекает весьма небольшой круг платоновских текстов («Тимей», первые две гипотезы «Парменида», миф в «Федре», речь Диотимы в «Пире», VI–VII книги и миф в X кн. «Государства», Второе письмо), выстраивая из них некое подобие системы; помимо этого его трактаты решают «платоновские вопросы» (*ζητήματα*) – трудности, вызываемые отдельными платоновскими текстами (ср. «Платоновские вопросы» Плутарха из Херонеи и Enn. III 9 [13] – «Разные наблюдения» П., наиболее элементарно воспроизводящие жанр «вопросов»).

Подчеркнутое почтение к Платону, а также ссылки на «старинных и блаженных философов» (Enn. III 7, 1. 15) сопровождаются у П. острой критикой всей послеплатоновской философии: наибольшее сожаление вызывают эпикурейцы, которых П. сравнивает с грузными птицами, пригнетенными своей тяжестью к земле; выше – стоики, оторвавшиеся от чувственности, но неспособные созерцать горнее и потому ограничившие себя сферой практической деятельности (V 9, 1); самой серьезной критике подвергается Аристотель, в частности, его учение о категориях (VI 1. 1–24), однако целый ряд его понятий («энергия», «потенция», противопоставление «материи-подлежащего» «эйдосу-форме» и др.), а также учение о мышлении самого себя уме включены в платоновскую философию, и вообще, как замечает Порфирий (V. Plot. 14. 4–7), «в сочинениях его присутствуют скрытно и стоические положения, и перипатетические, особенно же много аристотелевских, относящихся к метафизике». Порфирий сообщает (14. 10–14), что на своих занятиях П. читал «записки» платоников и пифагорей-

цев Севера, Крония, Нумения Апамейского, Гая, Аттика, а также перипатетиков Аспасия, Александра Афродисийского, Адраста и др. При этом хорошо и в большом числе сохранившиеся сочинения комментатора Аристотеля Александра Афродисийского оказываются наиболее релевантным фоном для рассмотрения многих текстов П. и их корректного понимания.

П. не занят разработкой отдельных философских дисциплин, хотя он и говорит об иерархии искусств и наук в духе традиционного платонизма (ср. V 9, 11), причем специальный трактат посвящает диалектике (I 3), резко отделяя ее от аристотелевской логики: диалектика (в согласии с «Государством» и «Федром») занята сферой умопостигаемого, а учение о посылках и выводах она оставляет другой дисциплине (I 3, 4. 18–20). Увещательное философствование, равно как и комментаторская направленность трактатов П., исключает строгое разделение на физику, этику и пр. Более правомерно усматривать у П. (вместе в Порфирием) антропологию и космологию (им посвящены 1-я, 2-я и 3-я «Эннеады»), психологию и ноологию (4-я и 5-я «Эннеады») и генологию (6-я «Эннеада»). Однако и это разделение достаточно условно. Поэтому всякая попытка систематического изложения философии П. обречена на известную произвольность. Вместе с тем П. достаточно четко задал некие константы выстраиваемого им мысленного универсума, в силу чего вплоть до современности не исчезают любители реконструировать и развивать его отдельные концепции, словно положения некоей науки.

Традиция среднего платонизма и неопифагореизма, к которому тяготел П., вполне определенно, хотя и не единообразно учила о противопоставлении чувственного космоса умопостигаемому, посредствующим звеном между которыми признавалась Мировая Душа, которая у Нумения, напр., имеет демиургические функции. Новостью П. явилось учение о первоначале всего сущего, *Едином*, которое само – выше сущего, или, по Платону, «за пределами бытия» (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, Plat. Resp. 509b9); об Уме – единственном *демиурге*, все замыслы которого едины с ним самим (не вне его); и о Душе – нижней границе Ума, всецело с ним связанной, но обращенной и к своему низшему соседиству – чувственному космосу. При этом последовательность Ум – Душа – Космос, т. е. вся сфера бытия, оказывалась проявлением, осуществлением, реализацией первого начала, тремя его ипостасями: Ум – осуществление Единого в вечности, Космос – во времени, Душа – равно принадлежит тому и другому. Традиционные изложения называют тремя ипостасями у П. Единое, Ум и Душу, – по аналогии с тремя ипостасями бога в христианском богословии (лицо Отца соответствуют Единому, Сына – Уму, Духа Святого – Душе; ср. Eus. Pr. Ev. XI 17; 20); однако у самого П. Единое, Ум и Душа – это три «природы» (V 1, 8. 27; ср. II 9, 1. 20): все три относятся к сверхчувственной реальности (*ἐκεῖ*): две из них – Ум и Душа – в области бытия, Единое – за пределами бытия. Противопоставление умопостигаемого космоса, или истинного бытия, призрачному бытию чувственного космоса, который тем не менее является одушевленным и прекрасным живым существом – легло в основу платоновского философствования, а необходимость восхождения от умопостигаемого космоса к превосходящему ум и бытие Единому определило специфику его платонизма.

Материя. Сверхсущее Единое, начало всего сущего, традиционно именуется у П. благом и сравнивается с солнцем (I 7, 1; ср. Plat. Resp. 508c–e). Ему противоположна темная и лишенная вида материя, не-сущее, начало

зла (I 8). Но такова только материя собственно, низшая граница, замыкающая иерархию бытия; однако материя есть и в умопостигаемом (II 4, 3–5). Эта умопостигаемая материя, которую Аристотель и толкующий его Александр Афродисийский относят к математическим предметам, в системе П. получает более общее толкование. В принципиальном смысле материя у П. – бестелесный неаффицируемый субъект (III 6, 6–18), относительно неопределенное подлежащее, всякое низшее начало по отношению к высшему в иерархии бытия, увенчанного сверхсущим Единым. Поэтому первой «материей», приведшей Единое к дроблению его превосходящей всякую определенность мощи, оказывается само чистое бытие (ср. Plat. Parm. 142b sq. – 2-я гипотеза: «если единое существует»). Для описания материи в ранних трактатах П. использует пифагорейский комплекс представлений о неопределенной двойце, первом различии и дерзости (*τόλμα*, V 1, 1. 3–5), ставшей причиной перехода Единого во множество, в более поздних (напр., VI 8, 13–14) П. подчеркивает, что Единое – «отец причины» (Plat. Epist. VI, 323d4) – само является источником бытия, причем именно такого бытия. Ум дерзнул отпасть от Единого (VI 9, 5. 28–29), душа – от Ума (V 1, 1. 4); а наиболее дерзкая часть души прозябает вплоть до растений (V 2, 2. 6). Так материя у П. провоцирует высшее к переходу в низшее. Она зеркало, отражаясь в котором высшее порождает низшее в качестве своего подобия (III 6, 6. 23–26). Но если первое различие – и, т. обр., первая материя, первое подлежащее для Единого, т. е. сам принцип различия, позволяющий Единому перейти во множество, – есть чистое бытие как таковое, то собственно материя – принцип непрозрачности, непроницаемости тел чувственного мира друг для друга – оказывается уже небытием.

Душа. Итак, сфера сущего охвачена, по П., мощью сверх-сущего Единого и ограничена немощью не-сущей материи. Структуру бытия у П. задает оппозиция «тамозного» и «здешнего». «Там» – истинно сущее, Ум, который и есть первичные сущности (V 9, 7. 8), сразу и образец, и демиург чувственного мира. Однако Ум, непосредственно присутствующий в любом месте чувственно воспринимаемого и одушевленного космоса, создает его в некоей материи, и эта материя для Ума – Душа. Душа занимает центральное место в размышлениях П., причем он рассматривает ее как в традиционных для школьной философии аспектах, так и в специфических аспектах, обусловленных его собственным подходом; при этом в поле его зрения находится как индивидуальная душа, так и душа космоса – *природа*, – т. е. некое единое начало, совершающее все в соответствии с порождающими понятиями (III 1, 7. 3–4: *ἀρχὴν... μίαν, ἀφ' ἧς πάντα κατὰ λόγους σπερματικὸς περαίνεται*); а также Душа как некая главная сущность, следующая непосредственно за Умом.

Исходная оппозиция, в пределах которой П. начинает рассмотрение души, – душа/тело как бессмертное/смертное (IV 7). Собственно, бессмертная душа и есть сам человек, а смертное тело – только ее орудие, которое само по себе не имеет единства и постоянства и, конечно, не имеет жизни, поскольку получает жизнь, а вместе с ней и движение, от души. Именно бестелесная душа есть тот центр, в который сходятся данные органов чувств, она обеспечивает его рост и питание. Но когда душа слишком увлекается заботой о теле, т. е. о тленном и смертном, она невольно забывает о своем высоком достоинстве; и тогда ей нужно очиститься, вспомнить о своей

умопостигаемой родине и вернуться к своему отцу, который – там. Все это требует индивидуальных усилий и предполагает индивидуальную ответственность.

Другой аспект рассмотрения души задан оппозицией делимое/неделимое (IV 2). Платон в «Тимее» (35a1–4) говорит о том, что демиург «между неделимой и вечно тождественной природой и природой делимой, возникающей в телах, он смешал из обеих третий вид сущности». Единое – целиком неделимо, здешний космос – целиком делим; ум – единое-многое: хотя он сам и множествен, но не делится в телах, а тела многократно воспроизводят умный образец; душа – единое-и-многое, потому что душ много (т. е. душа разделяется в телах) и в то же время в мире она есть единое начало, сдружающее весь здешний мир и царственно правящее им. П. готов защищать тезис, согласно которому все души – единая душа (IV 9); возражение, согласно которому все души разные, потому что я не ощущаю того, что ощущает другой, недействительно, поскольку и в едином одушевленном теле боль ощущается в данном месте, а остальные части тела чувствуют себя здоровыми. Подтверждением всеобщей одушевленности мира для П. служат, в частности, магические воздействия на расстоянии, *космическая симпатия*, а также то, что представляющая душу в этом мире природа всегда восстанавливает исковерканное и ущербное и постоянно и единообразно воспроизводит все живое.

Так проявляет себя душа по отношению к низшему. Но при этом и всеобщая душа, и индивидуальная душа всегда связаны со своим высшим началом, умом. Всеобщая душа, будучи вечно обращена к уму, управляет здешним миром самим фактом своего присутствия и не нуждается в том, чтобы непосредственно вмешиваться в отдельные его области: это доля частных душ, которые в силу этого не становятся подобиями некоей души-в-себе. Сфера истинного бытия всегда открыта для человеческой души, и знания, получаемые ею от Ума, – подлинные: ей нужно только уметь вернуться к себе самой, познать свою истинную природу. Возможность такого возвращения обеспечена тем, что душа не целиком выступает из умопостигаемого космоса, а представляет собой «амфибию», низшей своей частью погруженную в здешнее. Достигается возвращение на путях очищения души и уподобления ее божеству (I 2). И когда душа полностью сосредоточена на созерцании того, что неизменно пребывает в уме, когда она уверена в том, что ее созерцание подлинно, тогда она успокаивается, и «чем отчетливей ее вера», говорит П., «тем покойнее созерцание» (III 8, 6. 14–15).

Хотя П., по свидетельству Порфирия, сам четырежды был восхищен к созерцанию Первоединого (V. Plot. 23), хотя в его сочинениях легко угадывается яркая индивидуальность их автора, тем не менее его учению свойствен последовательно проводимый имперсонализм и – в этом смысле – отсутствие этической направленности. Основная мысль трактата «О добродетелях» (Enn. I 2), напр., состоит в том, что подлинный философ, цель которого – «подражание божеству» (Plat. Theaet. 176ab), должен стремиться не к добродетели, которой нет у богов, а к тому, что выше ее, что вечно пребывает в области ума. И подлинное блаженство целиком связано с жизнью ума (Enn. I 4), и подлинное благо для души – посредством ума воссоединиться с первоначалом (I 7), в силу чего здешняя жизнь – благо ровно настолько, насколько удастся уберечься от неизбежного в мире вре-

мени зла, и смерть – скорее, благо, потому что освобождает душу от тела. Поэтому основная добродетель философа – очиститься от здешнего, освободиться от власти времени и воссоединиться с умной вечностью.

Ум. Эта умная вечность и есть подлинная жизнь. Она возникает оттого, что неведомым путем отделившееся от Единого бытие немедленно осознает себя как таковое, т. е. – отделяя себя от небытия – становится умом. Но этот ум тут же возвращается к своему бытию умом, потому что в уме мысль и предмет мысли совпадают. Это совпадение и есть жизнь. П. впервые в платонизме отчетливо выделяет триаду «бытие» – «жизнь» – «ум», построенную по принципу «пребывание (бытие)» – «исхождение (ум)» – «возвращение (жизнь)».

В отличие от некоторых платоников (Нумений) у П. Ум – единственный демиург, создатель мира (см. «Тимей» Платона); он обладает недоступной низшему способностью осуществлять свои замыслы без посредства орудий, причем в материи, которая не отличается от него самого (V 9, 5–6). Собственно, и некий вид в уме обычного ремесленника существует без материи и до того, как этот вид примет, например, камень (V 8, 1. 15–17). Но в отличие от здешних ремесленников его демиургия беструдна (*ἄπρονος ἢ δημιουργία*, V 8, 7. 25), и творит Ум – сам будучи умопостижимым космосом – не во времени, но здешний космос как его творение оказывается его подобием, внезапно вспыхнувшим и воссиявшим в ином – то ли непосредственно вслед за ним, то ли благодаря прислужившей душе (Ibid. 7. 14–15). Но и душа, когда она создает нечто, может это делать не от себя самой, а только потому, что поставщиком рациональных планов любого творчества для нее оказывается чуждый рациональной дробности Ум (V 9, 3. 30–31; ср. V 1, 10. 28–30).

Это возможно потому, что Ум у П. не только создатель-демиург, но и парадигма, образец для этого мира из того же «Тимея». Именно в таком качестве он и есть совершенная красота, воссиявшая непосредственно вслед благодати Единого. Мышление ума – не дискурсивно, и уму не свойственна рефлексия. Образы, творимые умом, есть первообразы, но это отсутствие рефлексии и двойственности не делает ум косным, или, как говорит П., вроде как бесчувственным (V 4, 2. 15): наоборот, умная жизнь в том и состоит, что каждая отдельная сущность в уме есть весь ум и сам ум есть сразу все составляющие его сущности.

Но в связи с этим пониманием ума как парадигмы, возникают сложности, которые предвидел еще Платон, усомнившийся в «Пармениде», для всего ли здешнего есть идеи. Так и перед П. (в 38-м трактате «О том, как появилось множество идей, и о Благе», Enn. VI 7) встает вопрос, в каком виде для ума-демиурга дана вся чувственная реальность, которая по своему существу ниже его, и откуда в умопостижимом берутся образцы для этой нижней области, напр., размышлял ли ум об органах чувств у человека и как в уме представлены лишённые ума живые существа. П. отвечает на этот вопрос, исходя из наличия в уме идеи человека как такового, а также иерархии форм, в силу чего даже низшие идеи (напр., неразумных животных) на свой лад отражают всеобщую разумность, господствующую в уме. Это рассуждение оказывается для П. поводом восхваления умной жизни, восхищающей душу и заставляющей ее презирать всякую другую (VI 7, 15. 1 сл.).

Но при этом не исчезают сложности, связанные с характеристикой этой высшей реальности, не данной нам ни в чувстве, ни в воображении,

ни в рассудке. Аристотелевские, а тем более стоические категории ни в какой мере не относятся к этой высшей реальности, и вообще из случайного набора категорий, представленного у Аристотеля, следует оставить разве что сущность и отношение (VI 1–3). Категории умного мира – это 5 категорий платоновского «Софиста»: бытие, движение, покой, различие, тождество. Только с их помощью мы можем до известной степени подступиться к пониманию этого подлинного бытия, которое не может быть постигнуто душой со стороны: только целиком сосредоточившись на своем ближайшем соседстве и отказавшись от всякой устремленности к дольнему, образуя с ним единство и став одно с ним, душа начинает жить его жизнью. Но и на ступени ума она не достигает того высшего единства, которое характеризует первое начало, являющееся недосыгаемым предметом ее вечного стремления (IV 4, 16. 26–27: *ἡ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα ὄντος ἐφέεται*).

Основная характеристика Ума как второй сверхчувственной природы дана, по П., во 2-й посылке «Парменида»: Ум есть единое-многое. Высшая ступень бытия, первая главная сущность, ум непреодолимой преградой отделен от единого. Нет никакого резона и оправдания того, почему и как от единого возникает бытие; но последовательное восхождение от души («единого и много») к уму («единому-многому») подводит нас к первой сверхчувственной природе – единому как таковому.

Единое. Подчеркивая принципиальную невыразимость Единого, П. тем не менее не отказывается от размышлений, рассуждений и образных описаний первоначала. Первая основа и опора для мысли о Едином – Платон. Помимо того, что Единое принципиально охарактеризовано в 1-й посылке «Парменида», Платон в «Государстве» дал его характеристики как Блага. П. неоднократно возвращается к формуле «Благо – не сущность, но еще выше, чем сущность, превосходя ее достоинством и мощью» (Resp. 509b7–9), называя высшее начало *τὸ ἐπέκεινα*, или *τὸ ἐπέκεινα οὐσίας* (*ὄντος, τῶν ὄντων*), иногда трансформирует и расширяет ее (ср. V 3, 13. 2–3: «за пределами всего, в том числе – священнейшего ума»). Помимо этого П. регулярно характеризует Единое (Благо) как «источник и начало» (напр., I 6, 9. 41–42: *τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ*), применяя к нему эпитеты души из платоновского «Федра» (245c9, где душа – «источник и начало движения»).

К этому источнику и началу мы неизбежно приходим, совершая путь «снизу вверх»: от чувственного космоса – в поисках истоков его одушевленности – мы поднимаемся к душе, стремясь понять начало его красоты – к уму; от души – также восходим к ее ближайшему соседству – более единому, чем она уму, но стремимся еще выше – к причине ума и к самому принципу единства. Мистериальный характер этого восхождения П. подчеркивает в раннем 9-м трактате «О Благе, или о Едином» (VI 9, 11. 17 сл.: душа устремляется к Единому словно мист, входящий в святая святых, оставляющий за собой все, в т. ч. те изваяния, которые он по выходе увидит первыми (т. е. ум и умопостигаемую реальность)).

Но на самом деле этот переход от высшего к низшему – возникновение бытия и ума от Единого – оказывается совершенно недоступен нашему пониманию. Единое решительно убегает всякого определения потому что оно ни в каком смысле не есть некая сущность: все, что о нем говорится, говорится только «ради убеждения, так что приходится употреблять слова

вопреки их смыслу» (VI 8, 13. 4–5). Самая первая и исходная мысль есть мысль о бытии, а Единое остается недоступным ей как мысли (VI 7, 40. 5 сл.). И тем не менее нужно отважиться сказать о свободе воли вышебытийного Единого, поскольку только таким образом мы можем объяснить появление всего мира бытия (VI 8).

П. рассматривает весь комплекс вопросов, связанных с понятием свободы: свобода (*τὸ ἐλεύθερον*) и всемогущество (*τὸ πάντα δύνασθαι*), которое должно быть свойственно богам; свобода и зависящее от нас (*τὸ ἐφ' ἡμῶν*), добрая воля (*τὸ ἐκούσιον*, *τὸ αὐτεξούσιον*), желание, предмет стремления, верный научный расчет, представление, и в конце концов приходит к выводу, что подлинно свободны только добродетель (*ἀρετὴ*) и ум (*нус*), которые не знают рабства, принуждения, самопроизвольного и случая; но уже ум выше добродетелей, а все прочее относится к сфере еще более низкой и дальше отстоящей от Единого. И если все стремится к благу, то самому Единому-Благу не к чему стремиться; если бытие всех прочих реальностей выше их самих, а бытие ума с ним совпадает, то Единое выше бытия.

Вместе с тем Единое не есть некий субъект, потому никакой предикат не характеризует его в собственном смысле. П. называет его «не осуществившееся» (VI 8, 11. 1: *τὸ μὴ ὑποστάν*). Оно даже не есть оно само (потому что вообще не «есть»), и так как мысль о Благе отличается от самого Блага, само Благо окажется за пределами не только бытия, но и мышления (VI 7, 40. 26–27: *ἐπέκεινα οὐσίας καὶ νοήσεως*).

Это высшее начало – «царь всех», по слову Платона (Epist. II, 312c), над ним нет господина, и даже нельзя сказать, что он господин над собой, потому что он – один; ему свойственна совершенная независимость: будучи совершенно отъединенным, он остается самим собой и не нуждается ни в чем другом. Можно сказать, что он – некая деятельность (энергия) и что действует он по своей воле, а все низшее получает свое существование благодаря ему и именно в таком виде не по случайности, а потому что он так захотел. Предполагая, что у высшего начала нет никакого внешнего повода поступить иначе, мы можем вывести отсюда, что установленный им порядок неизменен и вечен.

Универсум П. статичен. Всякая низшая ступень в нем вечно рождается от высшей, причем высшая вечно остается неизменной и, порождая, не терпит ущерба, а низшая – не претерпевает никакого развития. Единое вечно сияет в своей сверхпрекрасной благодати. Вечно прекрасен созерцающий сам себя Ум. Вечно Душа устремляется к Единому и оглядывается на созданный ею Космос. Космос вечно вращается круговым вращением и в подлунной части его вечно чередуются возникновение и гибель. Вечно взаимное истребление животных, вечны войны и убийства среди людей. Вечно и неизбежно зло в мире.

Это, однако, не делает П. пессимистом и не внушает ему безразличия к здешней жизни. Здешний мир для него – игра на театре. Ничто не властно над благой душой, даже рок, которому подвластна вся сфера времени. Из того, что в мире есть зло, не следует, будто божество не заботится о мире, что мир лишен разумного плана: ведь и в драме не все герои, есть и рабы (III 2, 11, 13–15; 16, 35–42; 17, 18–24). Разнообразие, вносимое злом, только украшает пьесу, а наша истинная отчизна всегда рядом с нами, и туда всегда можно убежать из этого прекрасного мира.

Так «бежим в дорогое отечество!» (ср. *Ном. II, II, 240*) – призывает П. Душа, презрев здешнее, пусть вернется к своему истинному отцу и любит его чистой любовью (*I 6, 8. 16–17; VI 9, 9. 28–48*). Такое отношение П. к настоящему и здешнему, его устремленность к прошлому и тамошнему как единственному пристанищу для затерянной в просторах космоса души, – характерные приметы не только индивидуальной позиции П., но и того последнего этапа в развитии античной философии, который П. открывает.

Однако в целом влияние П. на позднейший языческий платонизм не следует переоценивать. Влияние П. в значительной степени опосредовано Порфирием, начиная с которого платонизм твердо становится на путь комментирования отдельных диалогов Платона. Позднейший платонизм так же немислим вне рамок твердой школьной традиции, как немислим П. во главе философской школы. Некоторые моменты платиновского учения, напр., его концепция материи-зла, были отвергнуты позднейшей платонической традицией (ср. *Procl. In Alc. 319, 12; Olymp. In Gorg. 5, 1*). Современные исследования предостерегают от переоценки влияния П. на классическую патристику (в частности, на Каппадокийский кружок); византийское богословие (начиная с «Ареопагитик») скорее находится под влиянием Прокла.

И все же влияние П. на всю последующую философию огромно, хотя зачастую анонимно и передается через вторые руки (см. *Марий Викторин, Макробий*, ср. «*Теологию Аристотеля*»). Западная философия воспринимает ряд идей П. через *Августина*. Прямое знакомство западной традиции с П. происходит в 15 в. благодаря переводам Марсилио Фичино. П. повлиял на Дж. Бруно. Позднее особый интерес к П. характерен для Дж. Беркли, представителей немецкого классического идеализма, а также для мыслителей и эпигонов немецкого романтизма. Современный образ П. начинает складываться в 20-х годах 20 в., во многом будучи подготовлен неоплатоническими штудиями К. Прехтера. В истории античной философии П., пришедший к философии со стороны, от экстатических видений и связанного с ним чувства своей изъятости из истории, – одна из наиболее интересных, но вместе с тем странных и непростых фигур.

Текст: *Plotini Opera*, editio maior. Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Vol. 1–3. P.; Brux., 1951–1973; *Plotini Opera*, editio minor. Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Vol. 1–3. Oxf., 1964–1977. Переводы и комм.: *Armstrong A. H.* (ed.). *Plotinus*. With an Engl. transl. Vol. 1–7. L.; Camb. (Mass.), 1966–1988; *Harder R., Beutler R., Theiler W.* (hrsg.) *Plotinus Schriften*. Hamb., 1956–1971; *Cilento V.* (ed.). *Plotino, Enneadi*. Vol. 1–3. Bari, 1947–1949; *Igal J.* (ed.) *Plotino, Eneadas I–II; III–IV*. Madrid, 1982–1985; *Cudaui T. G.* (пер., комм.) *Плотин. Эннеады*. Т. 1–6. СПб., 2004–2006; *Щучалин Ю. А.* (пер., комм.) *Плотин. Трактаты 1–11* (в хронологическом порядке). М., 2007. Издания отдельных трактатов: *Traité sur les nombres: Enn. VI 6 (34)*, introd., texte, trad., comm. par J. Bertier. P., 1980; *Les écrits de Plotin publiés dans l'ordre chronologique, sous la dir. de P. Hadot: Traité 38 (VI 7). Traité 50 (III 5). Traité 9 (VI 9)*, introd., trad., comm. et notes par P. Hadot. P., 1988, 1990, 1994; *Traité 25 (II 5)*, introd., trad., comm. par J.-M. Narbonne, 1998; *Plotin. Traité sur la liberté et la volonté de l'Un: Enn. VI 8 (39)*, introd., texte grec, trad. et comm. par G. Leroux. P., 1990; *Plotin. Traités*. Trad. sous la dir. de L. Brisson et J.-Fr. Pradeau. Traités 1–6, prés., trad. et annotés par L. Brisson, Fr. Fronterrotta et al. P., 2002; Traités 7–21, par L. Brisson, J.-M. Charrue, et al. P., 2003; Traités 22–26, par R. Dufour, J. Laurent et L. Lavaud. P., 2004; Traités 27–29, par L. Brisson. P., 2005; Traités 30–37, par L. Brisson, R. Dufour et al. P., 2006. В рус. пер.: *Плотин. Сочинения* (Плотин в русских переводах). Сост. М. Солопова. СПб., 1995. Биография Плотина: *Porphyre. La Vie de Plotin*, sous la dir. de J. Pépin. Vol. I–II. P., 1982–1992; *Порфирий. Жизнь Плотина*. Пер. М. Л. Гаспарова, – Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 427–440.

Лит.: *Schwyzler H.-R.* Plotinos, – RE, Bd. 21, Hbd. 1, 1951, col. 471–592, Supplem. 15, 1978, col. 311–327; *ENTRETIENS 5.* Les sources de Plotin. Vandv.; Gen., 1960; *Armstrong A. H.* (ed.) Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Camb., 1967, p. 195–268; *Sleeman J. H., Pollet G.* Lexicon Plotinianum. Leiden; Louvain, 1980; *O'Meara D.* Plotin. Introduction aux Ennéades. Fribourg, 1992 (англ.: An Introduction to the Enneads. Oxf., 1993); *Narbonne J.-M.* La métaphysique de Plotin. P., 1994; *Gerson L. P.* (ed.). The Cambridge Companion to Plotinus. Camb., 1996 (библ.); *Блонский П. П.* Философия Плотина. М., 1918; *Лосев А. Ф.* Диалектика числа у Плотина. М., 1928; *Он же.* ИАЭ VI. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 193–735 (библ. с. 741–755); *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда. М., 1991 (пер. с франц.). См. также лит. к ст. «Эннеады».

Библ.: *Blumenthal H. J.* Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951–1971, – ANRW II 36, 1, p. 528–570; *Corrigan K., O'Cleirigh P.* The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986, – *Ibid.*, p. 571–623; *Thillet P.* Plotin. Bibliographie: http://upr.76.vjf.cnrs.fr/Instruments_travail/Bibliogr_spec/Bibl_Plotin/Titre.html; A Bibliography 1950–2000 by R. Dufour. Leiden; Bost.; Köln, 2002 (Интернет-вариант: <http://rdufour.free.fr/BibPlotin/Plotin-Biblio.html>); издания трактатов Плотина и лит. см. также: <http://www.alapage.com>.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ПЛУТАРХ АФИНСКИЙ (*Πλούταρχος ὁ Ἀθηναῖος*), сын Нестория (ум. 432 н. э.), греческий философ-неоплатоник, первый «диадох» Академии, введший в нее благодаря Приску и Ямвлиху Младшему платонизм ямвлиховской ориентации, по существу – основатель неоплатонической школы в Афинах, размещавшейся в его доме вплоть до закрытия в 529. Дед П., также Несторий, был иерофантом и, по свидетельству историка Зосимы (*Hist. IV 18, p. 172, 27–173, 20 Mendelsohn*), совершением соответствующих обрядов Афине и Ахиллу спас Афины от землетрясения в 376. Однако сам П., скорее, придерживался интеллектуалистской позиции и сдержанно относился к теургическим увлечениям Ямвлиха и его последователей. Написал комментарии к ряду диалогов Платона и толковал Аристотеля, учитывая точки зрения как Александра Афродисийского (с которым он не соглашался по ряду вопросов, – ср. *Jo. Philop. In De an. 21, 20–23 Hayduck; Simpl. In De an. 302, 23–29 Hayduck, etc.*). Его сотрудником и преемником был *Сириан*, с ним читал «О душе» Аристотеля и платоновского «Федона» (35 цитат из комментария П. на текст Аристотеля «О душе» в комментариях на этот трактат у Иоанна Филопона и Симпликия, ссылки в комментариях на «Федона» Олимпиодора и Дамаския) *Прокл*, ставший преемником Сириана по руководству школой. Прокл упоминает толкование П. на «Парменида». П. комментировал также «Горгия». Среди учеников П. – *Гиерокл*.

П. учил о вышебытийном едином (его формулировки соотносимы с Анонимным комментарием на «Парменид» Платона). Его концепция «доксы»-мнения и «фантасии»-воображения как центральных способностей души, связывающих ее не только с чувственно воспринимаемым миром, но и со сферой ума (откуда именно, в частности, душа черпает образцы для математических построений), оказала влияние на Прокла. См. также *Афинская школа* (неоплатонизма).

Фрагм.: *Plutarco di Atene.* L'uno, l'Anima, le Forme. Ed. D. P. Taormina. Fir., 1989.

Лит.: *Blumenthal H. J.* Plutarch's exposition of the De anima and the psychology of Proclus, – *ENTRETIENS 21.* De Jamblique à Proclus. Vandv.; Gen., 1975, p. 123–147.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ПЛУТАРХ ИЗ ХЕРОНЕИ (*Πλούταρχος ὁ Χαίρωνεύς*) (ок. 45, Херонея в Беотии – ок. 127 н. э., там же), греческий философ-платоник, политик, историк, священнослужитель. Был слушателем платоника *Аммония* в Афинах в 66 н. э. (год посещения Афин имп. Нероном, – *Plut. De E*, 385b), вероятно, П. тогда было 20 лет; в хронике Евсевия (*apud Georg. Sync.* 426, 22–23 *Mosshammer*) под 119 годом о нем говорится как о пожилом человеке; в том же году имп. Адриан назначил его на почетный пост прокуратора провинции Ахея. Всю свою жизнь П. деятельно участвовал в управлении родным городом, имел звание архонта-эпонима; имп. Траяном был возведен в ранг консула. С 50 лет пожизненно П. – жрец Аполлона в Дельфах. Дома в Херонее у него был постоянный философский кружок, посещаемый друзьями и учениками, – благодаря этому своеобразному филиалу Академии беотийская Херонея стала и одним из центров платонизма в 1 в. н. э.

Сочинения. Из обширного наследия П. сохранилось ок. 100 сочинений (приблизительно треть; все написаны в поздний период, после 96 н. э.) Корпус сохранившихся текстов традиционно разделяется на две части – «Сравнительные жизнеописания» и «Моралии». Это деление восходит к изданию П., осуществленному византийским монахом Максимом Планудом (1260–1310). Название «Моралии» условно – под этой рубрикой Максим собрал все, что не было биографиями: этические, философские, религиозно-мифологические и другие сочинения, посвященные широкому спектру вопросов (от политики, риторики и педагогики до изучения повадок животных). В жанровом отношении в корпусе П. представлены диалоги, трактаты, толкования, школьные «вопросы». Все 79 сочинений, входящие в состав «Моралий», имеют сквозную пагинацию (по изданию Стефана 1572 года): первое – «О воспитании детей» (1A), последнее – «О музыке» (1131a). Для понимания философских взглядов П. важны: «Платоновские вопросы», «О возникновении души согласно «Тимею»», «Об Исиде и Осирисе», «О [букве] Е в Дельфах», «О дельфийском оракуле», «Об упадке оракулов», «О лике на Луне», «Можно ли научить добродетели?», «О нравственной добродетели», «О спокойствии духа», «О демонии Сократа», ряд полемических трактатов: «О противоречиях у стоиков», «Об общих понятиях: против стоиков», «О том, что невозможно жить счастливо, если следовать Эпикуру», «Против Колота» и «Хорошо ли изречение “живи неприметно”?»; а также отдельные пассажи из «Застольных бесед» и примыкающего к ним «Пира семи мудрецов» (классический образец жанра «симпозию», продолжающий традиции соч. Платона и Ксенофонта). Среди утраченных сочинений П. (о которых известно из т. н. «каталога Ламприя») – едва ли не основные тексты, посвященные проблемам школьного платонизма: «О том, что, согласно Платону, у Вселенной было начало», «Где находятся идеи?», «Способ причастности материи к идеям», «О материи», «О пятой сущности», «О бессмертии души», «О чувствах», «О судьбе» (в 2-х книгах, сохранившийся одноименный трактат неаутентичен), «О том, что в нашей власти: против стоиков», «О единстве Академии со времен Платона», «О различии между пирронистами и академиками». Несомненно, эти тексты оказали существенное влияние на последующую платоническую традицию.

Учение. П. – представитель *Среднего платонизма* (не противопоставлявший, в отличие от Антиоха Аскалонского, платоников и скептиков-«академиков»), для него главные школьные авторитеты – Платон и Ксенократ.

В духе времени его платонизм вмещает элементы пифагореизма, аристотелизма и стоицизма. В логике П. принимал аристотелевскую силлогистику и учение о категориях, адаптировал отдельные элементы логики стоиков. Пифагорейские черты в учении П. (через влияние философии Ксенократа и Евдора Александрийского) усматриваются прежде всего в метафизическом дуализме. Согласно П., есть два противоположных начала: «Монада» (Бог, истинно сущее) и «Диада», «подлежащее всего бесформенного и беспорядочного» (De def. orac. 428f; De Isid. 369c). Космогония П. целиком основана на «Тимее», на истолковании текста которого строится вся платоническая доктрина П. Сочинения «Платоновские вопросы» (*Πλατωνικά ζητήματα*) и «О возникновении души согласно Тимею» (*Περὶ τῆς ἐν τῷ Τιμαίῳ ψυχογονίας*) П. – одни из наиболее ранних сохранившихся образцов школьной платонической экзегезы. Первое из них представляет собрание из 10 небольших рассуждений с разъяснением отдельных выражений или избранных мест гл. обр. «Тимея», а также «Государства» и «Теэтета», напр.: почему он назвал всевышнего бога и «отцом» и «творцом» всех? (ср. Tim. 28c3–4); почему линия, представляющая деления мира, о которой говорится в Resp. 509d6–511e5, разделена на 4 неравных отрезка? Почему, с одной стороны, говорится, что душа главнее тела и является причиной его возникновения (ср. Tim. 34b10–35a1; Legg. 896a5–c8), а с другой, что не рождается душа без тела (точных соответствий у Платона нет) и ум без души (Tim. 30b3–5, 46d5–6, Soph. 249a4–8), – получается тело и есть, и его нет, раз оно сосуществует с душой и возникает благодаря ей? и т. д. Для разъяснения П. выбирает то, что не понятно при первом чтении текста или то, что противоречит другим высказываниям Платона, так что его задача как комментатора – разъяснить непонятное и показать отсутствие у Платона какой-либо несогласованности, исходя из представления о целостности и истинности платоновского учения, отсюда привлечение П. материала из разных диалогов. Отличительной особенностью учебных вопросов П. было то, что он предлагал слушателям обдумать и сопоставить несколько (как правило, два) вариантов интерпретации текста и выбрать затем наилучший.

«О возникновении души согласно Тимею» (адресовано П. своим сыновьям) представляет тот же тип экзегезы (ср. тематически близкое Plat. qu. IV) и толкует фрагмент Tim. 35a1–36b5, причем внутри комментария П. вносит дополнительную рубрикацию согласно более мелким вопросам по тексту, так что в итоге получается то же собрание «вопросов», но тематически более однородное. Здесь П. кроме систематического и лексического комментария прибегает к историко-философским экскурсам, приводя известные интерпретации (в частности, Крантора, первого комментатора «Тимея», и Евдора Александрийского). Оригинальна интерпретация П. той беспорядочной зыбкой субстанции, из которой *демиург* сотворил мир: это не *материя* (сама по себе не имеющая качеств, инертная и не ничему не противоположная), а некое соединение материи и неразумной злой души, которая является причиной ее беспорядочного движения; бог же сотворил душу, придав ей разум (*логос*). Согласно П., Платон имел в виду именно злую душу 1) в «Тимее» под «необходимостью» (Tim. 48a, 56c, 68e; в отличие от собственно «материи» из Tim. 50e) и 2) в «Законах» под душой, противоположной «благодетельной» душе (Nom. 896eб; ср. также Phileb. 24a и Polit. 273b). Самостоятельно существующая «злая душа» –

не характерный для платонизма элемент (был отвергнут последующей традицией, за исключением *Аттика*), и у П. объясним его симпатиями к восточным культам.

Достаточно оригинально также учение, развиваемое П. в трактате «О лике, видимом на диске Луны», о тройственной структуре человека: тело, душа, ум (см. *De facie* 943a); П. настаивает на четком разграничении ума и души, – таком же, какое имеет место при различении души и тела. С этим связано представление о «двойной смерти»: первая смерть, отделение души от тела на Земле, вторая – отделение ума от души на Луне (943ab). В соч. «О демонии Сократа» мотив обособленности ума еще более усилен – об уме говорится как о «демонии», извне приданном человеческому телу. Развиваемая П. под несомненным влиянием Ксенократа демонология (исходные положения см. в соч. «Об упадке оракулов», 416с сл.: «Есть такие существа (*φύσεις*), обитающие в пограничной области между богами и людьми, подверженные страстям и изменчивые...») включала определение божественного демона (*δαίμων*) как существующей между инкарнациями души, учение о благих и злых демонах и об отношении благих демонов и богов и пр. Особую тему составлял в рассуждениях П. вопрос о том, как демоны вещают через оракулы («Об упадке оракулов»).

Полемические произведения. Основные оппоненты платоника П. – стоики и эпикурейцы, которым П. возражал практически по всем пунктам учения, настаивая, что и те и другие философски несостоятельны, ибо не смогли выстроить логически стройную систему взглядов («противоречили сами себе»), вели жизнь, несогласную с их философией и не предложили сколько-нибудь удовлетворительного учения о боге. Из 8 сочинений П. против стоиков поностью сохранились два: «О противоречиях у стоиков» и «Об общих понятиях: против стоиков»; третье, известное под названием «О том, что стоики еще парадоксальней, чем поэты», представляет краткий конспект утраченного текста. В первом из трактатов П. уличает стоиков, и прежде всего Хрисиппа, в несурозности и противоречиях (находя их в различном порядке частей философии – физики, логики и этики; расхождении по вопросу о единстве или множестве добродетелей; о том, есть ли у добродетели и порока большая и меньшая степень, о соотношении безразличного и предпочитаемого, и т. д.), и демонстрирует несогласие поступков стоиков с их собственными теориями (П. обращается к излюбленной теме о политической деятельности и находит, что стоики не любят заниматься политикой, словно эпикурейцы, а если и занимаются, то не следуют своим принципам). Хотя изложение П. страдает непоследовательностью и риторическими передержками в аргументации, его сочинение остается важным доксографическим свидетельством о содержании утраченных сочинений Хрисиппа и других стоиков. В другом сочинении, «Об общих понятиях» (написано в форме диалога «академика Диадумена» и его безымянного «товарища»), стержнем критического рассмотрения стоической философии становится гносеологическая проблема общих понятий (*κοινὰ ἔννοιαι*); соответствующий стоический термин претерпевает у П. ряд переосмыслений в духе учения Аристотеля об «общепринятых положениях» (*ἔνδοξα*), в связи с чем у автора появляется возможность находить у стоиков все новые противоречия в этике, физике и теологии.

Против эпикурейцев П. написал ок. 10 сочинений (судя по заголовкам, известным по каталогу Ламприя), из них до нас дошли: «Против Колота», «О том, что даже приятная жизнь невозможна, если следовать Эпикуру» и «Хорошо ли изречение “живи неприметно”?». Первые два представляют ответ П. на известное в свое время сочинение Колота «О том, что невозможно жить, если следовать учению других философов»; в нем П. с привлечением богатого историко-философского материала доказывает, что критика Колота логически противоречива и содержательно не справедлива, а некоторые философы, которых Колот критикует (напр., киренаики) и вообще разделяют одинаковые с эпикурейцами взгляды. Третье произведение представляет собой декламацию в духе второй софистики с опровержением известного тезиса Эпикура о преимуществе аполитичной, удаленной от общественной и публичной карьеры жизни. Трактат афоризм *λάθε βίωσας* как призыв к бесславию и безвестности, автор 1) высмеивает Эпикура за несоответствие философского учения и образа жизни (ведь сам он не пожелал остаться в безвестности и провозгласил свой постулат), и 2) доказывает, что скрываться от общества вредно как для больных и порочных, так и для выдающихся своей добродетелью, в заключение приводя своих слушателей к уяснению соответствий: «свет – слава – разум – жизнь» и «тьма – бесславие – неразумие – безумие – смерть» (место для Эпикура П. отводит в последнем ряду).

Религиозно-философские взгляды. В диалоге «О букве Е в Дельфах» (как и в некоторых других произведениях, главным персонажем в нем изображен учитель Плутарха Аммоний Александрийский) содержит аллегорические толкования традиционных имен Аполлона и интерпретацию загадочной буквы *Ει* (начертанной при входе в дельфийское святилище) как глагола «ты еси», – фраза, которой верующий должен приветствовать Аполлона как бога истинно существующего. Описывая природу бога, П. прибегает к языку поэмы Парменида и «Парменида» Платона: «бог существует вне времени, от века неподвижно, неизменно, ничего нет ни раньше него, ни позже него, ни будущего, ни минувшего, ни старше, ни моложе его, но будучи единым, он вечно наполнен одним настоящим, и только оно есть реально сущее (De E, 393a7–b2). В другом «дельфийском» диалоге, «Почему божество медлит с воздаянием» (*Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ βραδέως τιμωρουμένων*), рассматривается вопрос о божественном Промысле, справедливости и неотвратимости наказания. В диалоге проводится мысль о том, что примеры безнаказанности некоторых преступлений («медлительность богов») или несчастья праведников отражают неосновательное понимание сложного вопроса. Боги постоянно наказывают и поощряют, но действие это разворачивается как в истории, так и в вечности, в мире умопостигаемом, а последнего мы не знаем. Бог, карая не немедленно, устанавливает истинные мотивы преступления, избавляет от жестокости тех, кто жаждет отмщения, дает возможность сделать что-то хорошее за время оставшейся жизни и испытать муки совести, что уже является наказанием; бессмертная душа после смерти продолжает страдать, ведь если она не искупила вину и не была наказана при жизни – она страдает вдвойне и втройне, кроме того, за нераскаявшихся страдают их потомки, и «наказание длится, пока страсти не будут искуплены страданием и болью» (565b6–7). О том, как именно страдают души после смерти, П. излагает в подробном «видении Феспесия» (гл. 22–

33) – притче, аналогичной «видению Эра» из «Государства» Платона (Resp. X); П. также использует аргумент о переселении душ (*μετεμψιχοσε*), понимая внедрение их в неразумных животных как род наказания. В сочинении «Об Исиде и Осирисе» П. предлагает аллегорическую интерпретацию египетской мифологии с привлечением языка зороастрийской религии и своей версии демонологии (Тифон, Гиганты, Титаны трактуются как злые демоны).

Небольшой трактат П. «О суеверии» посвящен критике атеизма (*ἀθεότης*) и суеверия (*δεισιδαιμονία*) как двух отклонений от правильного отношения к богу и религиозным вопросам. Причину их появления П. видит в необразованности и невежестве, а разницу объясняет причинами психологическими: атеистами становятся люди с душой упрямой и неподатливой, а суеверными – наоборот, робкие и чувствительные (De superst. 1). Понимание П. суеверия как вида безбожия нетривиально и отлично, напр., от мнения Цицерона, который считал суеверие искаженной формой религиозности (Cic. Divin. II 148).

У П. были также сочинения, посвященные истории культа и разъяснению некоторых старинных обычаев. В «Греческих вопросах» П. объясняет, «Почему вестнику запрещается входить в святилище героя Окридiona на Родосе» (27), «Почему жители Тенедоса не допускают флейтистов в храм Тена и почему в этом храме наложен запрет на имя Ахилла» (28), и т. д. Очевидно, интерес к подобным предметам объясним жреческими обязанностями самого П., ср. ряд вопросов из трактата «О букве Е в Дельфах»: почему воздвигают две статуи Мойры, хотя Мойр три; почему женщинам нельзя обращаться к оракулу и в чем смысл треножника и т. п., – которые «звучат наблюдать, слушать и рассуждать на эти темы».

Этико-политические взгляды. Аристотель как главный авторитет и стоики как главные оппоненты – отличительная черта этических работ П. Следуя Аристотелю, П. все же исходил из традиционного платонического понимания цели жизни как «уподобления богу», достигаемому через упражнение в добродетели (преимущественно теоретической). В соч. «О нравственной добродетели» П. критикует стоиков за отрицание неразумной части души, в «Об общих понятиях» – за отрицание внешних и телесных благ и понимании их как «безразличных» для счастья. Стержнем этических воззрений П. были понятия «образованности» (*παιδεία*) и «гуманности» (*φιλανθρωπία*) – центральные также и для биографического цикла, дополняющего теоретические трактаты по этике, по сравнению с нравственной добродетелью добродетель социальная, или гражданская (*πολιτικὴ ἀρετή*) – завершающая ступень.

Главной целью политической деятельности, по П., является нравственное благо, и в этом он последователь аристотелевской линии в практической философии. Трактат «Наставления о государственных делах», по существу, является руководством для начинающего политика, в нем П. указывает, что решение заняться государственными делами должно проистекать из разумного выбора, а не из 1) тщеславия, 2) задора, 3) недостатка в иных занятиях или 4) в надежде на обогащение и наживу. Для успеха необходимо знать нрав сограждан, что «народ любит и чем его удобно увлечь». Когда заслуженная слава и народное доверие дадут ему силы вести за собой других, тогда можно пытаться исполнить задачу политика: изменять общественные

нравы к лучшему, «пересоздавать природу народа». Сам общественный или политический деятель должен вести нравственный образ жизни, и в частности, не позволять друзьям и близкому окружению влиять на него с целью нарушения закона (П. предостерегает: «права дружбы должны кончаться там, где вопрос стоит о законе, справедливости и государственной пользе, иначе беда будет большая и общая»). Эти положения у П. обильно иллюстрированы примерами из истории.

Наибольшую славу П. принесли его т. н. «Сравнительные жизнеописания» – «философско-психологические этюды на материале политической истории» (Аверинцев 1973, с. 257); каждый этюд состоит из трех частей: биографии греческого политика, биографии римского политика и заключительного резюме – сравнения двух характеров. В частности, П. сопоставляет жизнеописания Солона и Публикола, Перикла и Фабия Максима, Александра и Цезаря, Лисандра и Суллы, Агесилая и Помпея, Демосфена и Цицерона и мн. др. На богатейшем конкретном историческом материале П. демонстрирует, что стоит за отвлеченным понятием «моральный идеал» и насколько справедлив тезис о том, что рождение и жизнь человеку даны богом для славы и известности (*De lat. viv. 1129f8*).

Соч.: *Plutarchi Moralia*. Rec. C. Hubert. Lipsiae, 1938. *Plutarch. Moralia*. Ed. H. Cherniss et al. Vol. I–XV. Camb. (Mass.) (LCL); *Plutarch's De Iside et Osiride*. Ed. with introd., tr. and comm. by J. G. Griffiths. Camb., 1970; Рус. пер.: *Плутарх. Сравнительные жизнеописания*. В 3-х т. М., 1963–69. О происхождении мировой души согласно «Тимею» Платона (пер. с нем.), – Браш М. *Классики философии*. Т. 1. СПб., 1907, с. 378–422; *Плутарх. Сочинения*. Пер. С. Аверинцева, М. Ботвинника, Я. Боровского, Н. Брагинской, М. Гаспарова. М., 1983; *Плутарх. Исиды и Осирис*. К., 1996 (переизд. пер. Об Исиде и Осирисе, О «Е» в Дельфах, О том, что пифия более не прорицает стихами; Почему божество медлит с воздаянием), О первичном холоде. Пер. И. Д. Рожанского, – *Философия природы в Античности и в Средние века*. Ч. 1. М., 1998, с. 81–100; Застольные беседы. Отв. ред. Я. М. Боровский, М. Л. Гаспаров. Л., 1990; О любопытстве. Пер. Н. В. Брагинской, – *Плутарх. Сравнительные жизнеописания, трактаты и диалоги*. М., 1997; Хорошо ли изречение «Живи неприметно»? Пер. Э. Юнца, – *ВДИ* 1998, 4.

Лит.: *Einarson B., De Lacy P.* The Manuscript Tradition of Plutarch *Moralia* 548a–612b, – *CPhil.* 46, 2, 1951, p. 93–110; *Einarson B., De Lacy P.* The Manuscript Tradition of Plutarch *Moralia* 523c–547f, – *CPhil.* 53, 4, 1958, p. 217–233; *Jones C.* Towards a Chronology of Plutarch's Works, – *JRS* 56, 1–2, 1966, p. 61–74; *Babut D.* Plutarque et le stoïcisme. P., 1969; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1977, 1996²; *Brenk F. E.* In Mist Apparellled: Religious Themes in Plutarch's *Moralia* and Lives. Leiden, 1977; *Deuse W.* Untersuchungen zur mittelpatonischen und neuplatonischen Seelenlehre. Wiesb., 1983, S. 12–61; *Hershbell J. P.* Plutarch's De animae procreatione in Timaeo. An analysis of structure and content, – ANRW II, 36, 1, 1987, p. 235–247; *Mossman J.* (ed.). Plutarch and His Intellectual World. L., 1987; *Aspetti dello stoicismo e dell'epicureismo in Plutarco*. Atti del II convegno di studi su Plutarco, Ferrara 2–3 aprile 1987. A cura di I. Gallo. Ferrara, 1988; *Swain S.* Plutarch: Chance, Providence, and History, – *AJP* 110, 2, 1989, p. 272–302; *Plutarco e le scienze*. Atti del IV Convegno Plutarcheo..., Gen.; Bocca di Magra, 22–25 Aprile. A cura di I. Gallo. Genoa, 1992; *Hershbell J. P.* Plutarch and Stoicism, – ANRW II, 36, 5, 1992, p. 3336–3352; *Idem.* Plutarch and Epicureanism, – *Ibid.*, p. 3353–3383; *Estudios sobre Plutarco: Aspectos formales*. Actas del IV Simposio espanol sobre Plutarco, Salamanca 26 a 28 de Maio de 1994. Madrid, 1996; *Schoppe C.* Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons. Münst. 1994; *Brenk F. E.* Relighting the Souls: Studies in Plutarch, – Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background. Stuttg., 1998; *Papers of the Fifth Congress of the International Plutarch Society*. Ed. L. van der Stockt. Leuven, 2000; *La biblioteca di Plutarco*. Atti del IX Convegno plutarcheo (Pavia, 12–15 giugno 2002). A cura di I. Gallo. Nap., 2004; *Hirsch-Luipold R.* (hrsg.). Gott und Götter bei Plutarch. Götterbilder–Gottesbilder–Weltbilder. B.,

2005; *Аверинцев С. С.* Плутарх и античная биография. М., 1973; *Егоров И. А.* Плутарх Херонейский как оригинальный мыслитель. Его учение о бытии, – Проблемы бытия и познания в истории зарубежной философии. М., 1982.

М. А. СОЛОПОВА

ПНЕВМА (греч. *πνεῦμα*, первоначально – дуновение, вдыхаемый воздух, дыхание, позднее – дух, от *πνέω* – дую, дышу), термин др.-греч. философии и медицины. У натурфилософов 6 в. до н. э. пневма употребляется для обозначения элемента «воздуха» (Ферекид из Сирова А 8; Анаксимен В 2; «бесконечная пневма», вдыхаемая космосом, в пифагореизме – 58 В 30). Начало спиритуализации пневмы было положено отождествлением воздуха-пневмы с субстанцией души (псюхе) в традиции Анаксимена–Диогена Аполлонийского, у которого также впервые фиксируется представление о жизненном дыхании-пневме, движущемся в венах вместе с кровью; это представление проникло затем как в гиппократовскую (косскую) школу, локализовавшую источник пневмы в мозгу, так и в сицилийскую школу врачей, локализовавшую источник пневмы в сердце. Через посредство сицилийского врача-натурфилософа Филистиона из Локр между 370 и 360 до н. э. оно было воспринято Платоном и Аристотелем (Аристотель различал два вида пневмы: как вдыхаемый воздух, регулирующий температуру тела, и психическую пневму, постоянно испаряющуюся из крови), развито Эрасистратом в 3 в. до н. э. и через школу врачей-пневматиков 1 в. до н. э. (объяснявшей всю жизнедеятельность потоками пневмы, истекающими из сердца) и Галена (понимавшего пневму как субстанцию-посредник между душой и телом, используемую душой в качестве орудия чувственного познания и телесных движений) дошло до Нового времени в виде представления о «жизненных духах» (*spiritus vitales*) в крови и нервах у Андрея Везалия и Декарта.

В стоицизме пневма – тончайшая и подвижнейшая субстанция (у Хрисиппа – смесь огня и воздуха, SVF II 310), отождествляемая с панкосмическим имманентным божеством, «пронизывающая» космос жизненным дыханием и объединяющая его в целостный организм, как душа – тело, но различаясь при этом степенью интенсивности (*τόνος*), или натяжения. Иерархия натяжений: 1) низшая ступень – «склад» (*ἔξις*), сообщающая единство неорганическим телам; 2) «природа» (*φύσις*), вызывающая рост растений; 3) животная душа (*ψυχῆ*); 4) разум (*λογος*) (SVF II 458–462; см. также *Посидоний* и *Симпатия космическая*). Каждая пневматическая система имеет свой центр («руководящее», *τὸ ἡγεμονικόν*), соединяющийся с периферией тела потоками П. и на микрокосмическом уровне помещающийся у человека в сердце, на макрокосмическом – в эфире (у Зенона из Кития и Хрисиппа SVF II 642–644) или солнце (у Клеанфа SVF I 499).

Полное одухотворение П. происходит в среде эллинистического иудаизма на рубеже н.э.: уже в «Книге премудрости Соломона» П. выражает прямое вмешательство Бога в мировую историю; Филон Александрийский называет П. «божественный дух» – высшую часть человеческой души (Philo. LA 1, 37), а также принцип сверхразумного пророческого знания, даруемого богом. Плутарх связывает пневму с иррациональными способностями души и оракульской мантикой (Plut. Def. or. 432d). В гностицизме и герметизме П. часто выступает в роли посредника: в космосе – между светом и тьмой, «гор-

ним» и «дольным» миром; в человеке – между телом и душой (воздушная оболочка души. У алхимиков пневма – таинственная сила, которой можно овладеть для достижения определенной цели [напр., превращения металлов в золото; ср. «дух мира» (*spiritus mundi*) Агриппы Неттесгеймского]. У неоплатоников пневма – посредник материального и нематериального, оболочка души, предохраняющая ее от оскверняющего прикосновения к телу (Плотин. Эннеады II 2, 2) и от непосредственного контакта с материальным миром при чувственном восприятии (душа воспринимает отпечатки тел на пневматической оболочке). В христианской теологии *Πνεῦμα Ἅγιον* – Святой Дух, 3-е лицо Троицы.

Лит.: *Leisegang H.* Pneuma Hagion. Der Ursprung des Geistbegriffs der sinoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik. Lpz., 1922; *Verbeke G.* L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à St. Augustin. Louvain; P., 1945; *Saake H.* Pneuma, – RE, Suppl. Bd. 14, 1974, col. 387–412.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ПОЛЕМОН (*Πολέμων*) (ок. 350, Афины – 276 до н. э., там же), др.-греч. философ-платоник, схолярх *Академии* с 314 по 276 до н. э.

Жизнь. Коренной афинянин, П. родился в богатой семье; известно, что его отец Филострат занимался разведением скаковых лошадей (D. L. IV 17). Дошедшее до нас жизнеописание П. представляет собрание анекдотов и нравоучительных историй, большая часть которых собрана у Диогена Лаэртия (D. L. IV 16–20). Наиболее яркий эпизод биографии П., часто пересказываемый античными авторами в воспитательных целях (fr. 15–33 Gigante), – это история обращения П. к философии благодаря встрече с *Ксенократом*. Общение с философом определило образ жизни П.: подобно учителю он приобрел твердый нрав и невозмутимость, что сделало его известным и уважаемым в Афинах. После смерти Ксенократа преданный ученик возглавил Академию.

О сорокалетней деятельности П. в качестве схоларха практически ничего не известно. По-видимому, он не принимал участия в публичной жизни Афин, проводя все время в стенах Академии в тесном общении с учениками и друзьями, платониками *Кратетом* и *Крантором*. Как пишет Цицерон, «Полемон, Кратет и Крантор, объединившись в Академии, тщательно хранили то, что получили от своих предшественников» (Cic. Acad. I 9, 34). В частности, представители нового поколения платоников продолжили изучение и толкование сочинений Платона, сохранили практику академических дискуссий и учебных диспутов, хотя их интерес, очевидно, сместился в область практической этики, ибо, по мнению П., прежде всего «должно упражнять себя в поступках, а не в диалектических умозрениях» (D. L. IV 18).

Сочинения. Как сообщает Диоген Лаэртий, П. был автором многих сочинений, однако до нас не дошли ни сами сочинения, ни даже их названия. Исключение составляет название работы П. «О жизни в согласии с природой» (*Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου*), о которой говорит Климент Александрийский (Strom. VII 32, 9).

Учение. Философские воззрения П., как и его образ жизни, сформировались под влиянием Ксенократа. Следуя учителю, утвердившему деление философии на физику, этику и логику (Xenocr. fr. 1 Heinze = Sext. Adv. math.

VII 16), и не претендуя на оригинальность, П. разрабатывает все три области философии. Нельзя исключить, что сам П. осознавал свою роль как систематизатора академического платонизма и, вероятно, одним из первых предпринял попытку согласовать раннеакадемические учения с учениями Аристотеля и Теофраста (впоследствии это согласие подчеркивал *Антиох Аскалонский*).

П. разделял также такие характерные для Академии доктрины, как учение о первых принципах, мировой душе и др., о чем свидетельствует очерк физики «древних» Антиоха (Cic. Acad. I 24–29), источником которого, как считают, могли быть сочинения П. (Sedley; Dillon). Несмотря на скудность информации, не позволяющую в полной объеме реконструировать метафизические воззрения П., можно утверждать, что он был убежден в единстве и целостности космоса, определяемых соразмерностью его частей, в самодостаточности космоса, подчеркивая, что «космос – это бог» (Aët. I 7, 30, p. 304b1 Diels (Stob. I 1, 29b. 43); ср. с концепцией космоса *Филиппа Опунтского*).

Положение о гармоничности и самодостаточности космоса П. конкретизирует, разрабатывая этические учения, в частности учение о самодостаточности и самосохранении каждого живого существа, ибо «каждое живое существо с момента рождения заботится о себе... стремится развить природные задатки (*prima naturalia*) и избежать противоположного»; «каждое живое существо любит себя и от самого рождения стремится к самосохранению» (Cic. De fin. II 33–34; V 24 sq.).

Этот базовый принцип, в свою очередь, П. кладет в основу учения о жизненной гармонии, выражающейся известной формулой «жизнь в согласии с природой» (e. g. Cic. De fin. II 34; IV 14; V 27). Как сообщает Плутарх, согласно Ксенократу и П., «в природе и в согласии с природой лежат основные элементы счастья (Plut. Comm. not. 1069e). Само же счастье П. определяет как «самодостаточность по отношению... к большей и наиболее важной части благ. Он полагает, что счастье не может быть достигнуто без добродетели, в то время как добродетель – достаточное условие для счастья, даже без телесных и внешних благ» (Clem. Strom. II 133, 7). Признание добродетели достаточной для счастья может рассматриваться как отличительная черта этической доктрины П.

Сопоставление этических воззрений П. с воззрениями других академиков позволяет говорить о тенденции к усилению этического ригоризма, оказавшего влияние, в частности, на *Зенона из Кития*, ученика П. и основателя стоицизма. В силу этого П. оказывается своеобразной переходной фигурой между платонизмом и стоицизмом. Кроме того, философские воззрения П. и его идеи о единстве учения Академии оказали влияние на Антиоха Аскалонского, с именем которого связано возрождение догматической академической традиции в I в. до н. э. Для Антиоха П. представляет завершение развития древнего платонизма в качестве законченной и целостной системы.

Фрагм.: *Gigante M. Polemonis Academici fragmenta, – RAAN 51, 1976, p. 91–144; Idem. Polemonis Academici fragmenta. Nap., 1977.*

Лит.: *Brink C. O. Oikeiosis and oikeiotes: Theophrastus and Zeno on Nature in Moral Theory, – Phronesis 1, 1955, p. 123–145; Sedley D. The Origins of Stoic God, – Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath. Ed. by M. Frede*

and A. Laks. Leiden, 2000, p. 41–83; *Dillon J.* The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–274 B.C.). Oxf., 2003 (рус. пер.: Дж. Диллон. Наследники Платона. СПб., 2005).

И. Н. МОЧАЛОВА

«ПОЛИТИКА» (*τὰ Πολιτικά*), сочинение *Аристотеля*; как и другие его т. н. эзотерические сочинения, никогда не публиковалась при жизни. Текст сложился в ходе разработки Аристотелем учения о государстве, тесно связанной с изучением конкретных особенностей государственного устройства 158 государств (в подавляющем большинстве греческих) и составлением совместно с учениками их «Политий» – описаний государственного строя. (Одна из них – «Афинская полития» – до нас дошла.) Эта работа Аристотеля была неразрывно связана с его преподаванием в Ликее, и наш текст «П.», видимо, восходит к нескольким курсам лекций, не увязанным между собой полностью. В нынешнем виде кн. I посвящена предпосылкам возникновения государства, кн. II разбирает идеи предшественников Аристотеля о совершенном государстве, в кн. III дается классификация форм государственного устройства, в кн. IV–VI описывается механизм функционирования существующих форм государства, а кн. VII–VIII сам Аристотель характеризует как исследование о наилучшем государственном строе. Гипотезы о том, что сам Аристотель имел в виду иную последовательность названных разделов не нашли убедительного подтверждения. Ряд достаточно прозрачных намеков на политику Александра Македонского в отношении греческих полисов указывает на то, что Аристотель продолжал работу на «П.» после 336 в правление Александра, на которого он возлагал большие надежды. С другой стороны, кн. VII–VIII несут в себе следы мировоззрения Платона в первые годы после разрыва с Академией Платона (347).

Аристотель в «П.» воспринимает греческий полис как естественную форму государственности. Крупные территориальные государства, в т. ч. возникшую на его глазах державу Александра, Аристотель фактически игнорирует. Аристотель подразделяет формы государственного устройства на три типа правильных форм, в которых государством управляют ради общего блага, и соответствующие им три типа извращенных форм, где правящие руководствуются своими эгоистическими интересами. Правильная форма правления одного человека – монархия, опирающаяся на традицию, извращенная – тирания, возникающая в результате насильственного захвата власти. Правильная форма правления немногих – аристократия, власть людей родовитых, состоятельных, хорошо образованных и управляющих полисом ради общего блага; извращенная форма правления немногих – олигархия, власть богатых, чаще всего лишь недавно разбогатевших, использующих власть лишь для преумножения своих богатств. Правильную форму правления большинства Аристотель называет политией и говорит, что «при ней народная масса, будучи в состоянии и подчиняться и властвовать на основании закона, распределяет должности среди состоятельных людей в соответствии с их заслугами» (Polit. 1288a13–16). Извращенной формой правления большинства Аристотель считает демократию, при которой бедные, составляющие большинство, правят в своих эгоистических интересах, ущемляя права зажиточных граждан. Полития является для Аристотеля наилучшей формой правления, но он нигде не говорит о реально существующем государственном строе этого типа, хотя, возможно, предполагал

ее существование в Греции в более раннюю эпоху. В духе сократовско-платоновской традиции Аристотель с недоверием относится к массе, но на его отношение к демократии не могла не повлиять повсеместная ее деградация в 4 в. до н.э. Аристотель считает рабство необходимым для блага общества и справедливым установлением: рабами должны быть люди, предназначенные к этому их собственной природой, как правило «варвары» – негры. Аристотель разбирает, подвергает критике и отвергает известные ему планы радикальных преобразований общества, в частности предложенные Платоном в «Государстве» и в «Законах». В целом «П.» сохраняет и сегодня свое значение и как фундамент дескриптивного изучения политических форм и процессов, и как первое методическое изложение консервативной политической идеологии.

Рус. пер.: Н. Скворцова (1865), С. А. Жебелева (1911).

Текст: *Aristotelis Politica*. Rec. W. D. Ross. Oxf., 1957; греч. текст и комм.: *Newman W. L.* The Politics of Aristotle. Vol. 1–4. Oxf., 1887–1902; нем. пер. и комм.: *Aristoteles' Politik*. Eingeleitet, kritisch hrsg. und mit Indices versehen von A. Dreizehnter. Münch., 1970; греч. текст, франц. пер., комм.: *Aristote. Politique*. Text ét. et trad. par J. Aubonnet. T. I–III. P., 1960–1989; англ. пер. и комм.: *Saunders T. J.* Aristotle, Politics. Books 1 and 2. Oxf., 1995; *Robinson R.* Aristotle, Politics. Books 3 and 4. Oxf., 1962; *Keyt D.* Aristotle, Politics. Books 5 and 6. Oxf., 1999; *Kraut R.* Aristotle, Politics. Books 7 and 8. Oxf., 1997. Политика. Пер. С. А. Жебелева, прим. А. И. Доватура, – Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984, с. 375–644; 759–779 (комм.).

Лит.: *Arnim H. von.* Zur Entstehungsgeschichte der aristotelischen Politik. W., 1924; *Weil R.* Aristote et l'histoire: essai sur la «Politique». P., 1960; ENTRETIENS 11. La «Politique» d'Aristote. Sept exposés et discussions. Vandv.; Gen., 1965; Schriften zu den Politika des Aristoteles. Hrsg. v. P. Steinmetz. Hldh.; N. Y., 1973; *Bien G.* Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles. Freib.; Münch., 1973; *Mulgán R. G.* Aristotle's Political Theory. Oxf., 1977; *Kamp A.* Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen: Wesenstheorie und Polisordnung. Freib.; Münch., 1985; Aristoteles Politik (Akten des XI. Symposium Aristotelicum). Hrsg. von G. Patzig. Gött., 1990; *Keyt D., Miller F. D.* (edd.). A Companion to Aristotle's «Politics». Oxf.; Camb. (Mass.), 1991; *Simpson P. L. P.* A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle. Carolina, 1998; *Кечекьян С. Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л., 1947; *Доватура А. И.* Политика и политики Аристотеля. М.; Л., 1965.

Библ.: *Touloumakos J.* Aristoteles' «Politik», 1925–1985, – *Lustrum* 32, 1990, p. 177–282; 35, 1993, p. 181–289.

А. И. ЗАЙЦЕВ

ПОРФИРИЙ (*Πορφύριος*) (232, Тир, Финикия – ок. 305, Рим?), философ-неоплатоник. Его имя Малх (от сир. malka, «царь», так же звали и его отца) *Лонгин*, у которого П. учился в Афинах, воспроизвел по-гречески как *Πορφύριος* («царственный», позднее *Амелий* называл его *Βασιλεύς* «царь») *Porph. V. Plot.* 17, 6–16; ср. заглавие *Porph. V. Pyth.*: *Μάλχου ἢ Βασιλέως Πυθαγόρου βίος*). В Афинах П. получил образование в духе среднеплатонического объединения философии и общеобразовательных штудий.

Ученый-эрудит, склонный к филологии и истории и влекомый к философии, П. летом 263 приезжает в Рим, где входит в кружок *Плотина* и постепенно осваивает новые для него подходы. В частности, П. не сразу вместил учение Плотина о том, что умопостигаемое не вне ума: П. осваивается с этой основной для всего последующего платонизма установкой только после специальных разъяснений *Амелия*, написанных по поручению Плотина (*Ibid.* 18, 10–19). П. становится одним из самых активных членов *плотинов-*

ского кружка: ему доверяют сочинения Плотина и защиту его взглядов. П. пишет по просьбе учителя опровержение ритора Диофана, доказывавшего в качестве апологии платоновского Алквиада из «Пира», что ради научения добродетели следует допустить плотскую близость с наставником (Ibid. 15, 6–12); отвечает Евбулу, диадоху Афинской школы, по поводу его толкования некоторых платоновских вопросов (15, 18–21); доказывает, что т. н. книга Зороастра подложная, сочинена недавно и выдает мнения современных гностиков за древнее учение зороастризма (16, 14–18).

В 268 П. переживает глубокую депрессию, по совету Плотина уезжает на Сицилию и обосновывается в Лилибее. Он поддерживает отношения с Плотиним до смерти последнего и получает все его записанные сочинения. Он также в переписке со своим первым наставником – Лонгином, который, находясь при дворе царицы Зенобии в Пальмире, приглашает ок. 271 П. приехать к нему (19, 4–34). П. много путешествует: какое-то время живет в Карфагене, ездит на Восток. Возвратившись в Рим, открывает свою собственную школу, в которой потом будет учиться *Ямвлих*. Уже будучи в преклонном возрасте, П. женится на вдове своего друга Марцелле (если только не следует считать «Послание к Марцелле» протрептикум, используемым в качестве литературного приема вдовицу Марцеллу с ее семьей детьми – пятью дочерьми и двоими сыновьями – в качестве персонификации души, пяти чувств, рассудка и ума), но совместной жизни предпочитает долгое путешествие (см. предисл. в изд. Ad Marcellam – Des Places 1982, p. 89). В этот же период П. издает сочинения Плотина в виде так называемых «*Эннеад*» (девятка), в которых он хотел видеть Библию языческого интеллектуализма. Придав изданию систематический характер, П. предварил его «Жизнью Плотина», в которой явные приметы «житийной» литературы (подчеркнутый аскетизм Плотина, его прозорливость, божественная природа души, превосходящая не только человеческий, но и демонический ранг, чудесное одоление недоброжелателей, наконец, оракул Аполлона, рисующий загробное блаженство Учителя) соседствуют со сведениями, которые можно считать историческими: на основании рассказов самого Плотина и своих личных воспоминаний П. излагает некоторые факты биографии учителя, описывает черты его характера, ближайшее окружение, особенности преподавания в школе, а также указывает два списка сочинений Плотина: согласно систематическому порядку своего издания (V. Plot. 23–25) и согласно хронологии записи произведений самим Плотиним (4–6).

Вероятно, среди причин отъезда П. на Сицилию было и его несогласие с рядом установок Плотина, в частности, с его антиаристотелизмом. Поэтому в ходе самостоятельных занятий философией П. комментирует несколько сочинений Аристотеля («Категории», «Об истолковании», «Первую Аналитику»; «Физику»; XII кн. «Метафизики» – Simpl. De Caelo 503, 34; 506, 13), а также пишет «Введение к Категориям» Аристотеля (или «О пяти общих понятиях», т. е. о роде, виде, отличительном, существенном и случайном признаке, – текст, оказавшийся в Средние века одним из главных руководств логике Аристотеля). П. исходит из того, что школы Платона и Аристотеля суть одна школа и не разделяет критического отношения своего учителя к аристотелевским категориям. Плотин, по мнению П., подобно многим другим философам, ошибочно видел в категориях способы бытия вещей, тогда как они всего лишь «значимые звуки» (*σημαντικαὶ φωναί*, In

Cat. 57, 6), посредством которых мы высказываемся о вещах. П. убежден: если ограничивать аристотелевскую теорию категорий областью логики и семантики, ее следует признать истинной.

Помимо этого П. комментирует «Начала» *Евклида* (повлиявшие на Прокла, который, в частности, использует Порфириеву редакцию «Каталога геометров») и «Гармонику» *Клавдия Птолемея*, что свидетельствует о его интересе к математическим дисциплинам, вошедшим начиная с пифагорейцев в поле зрения философии. П. пишет также «Историю философии», доведенную до Платона включительно, из которой помимо фрагментов дошла «Жизнь Пифагора», где П. подчеркивает педагогический момент и рационалистическую ориентацию в деятельности пифагорейской школы. П. принадлежала также «Всемирная хроника» (от падения Трои до 270 н. э. – года смерти Плотина), фрагменты которой содержатся у Евсевия и Синкелла (см.: FGrH II B, n° 269).

П. испытывает настоящую потребность опереть свое философствование на священный текст: эту тенденцию отражает сочинение «О пещере нимф» (*Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσεῖα τῶν νυμφῶν ἄντρου*) – аллегорическое толкование пещеры нимф, описанной в «Одиссее» (Hom. Od. XIII 102–113), решительно отличающееся от обычных школьных «Гомеровских вопросов», поскольку вместо учебных схолиев и глосс к тексту Гомера П. предлагает разуместь под гомеровским образом развернутую картину платонического универсума; а также небольшой трактат «О философии из оракулов» (*Περὶ τῆς ἐκ λόγιων φιλοσοφίας*), в котором он пытается толковать загадочные изречения греческих и египетских богов в духе платоновской философии. П. первым ввел в поле зрения школьного платонизма «Халдейские оракулы» и положил начало философской интерпретации этого текста, отождествив верховное божество халдеев, именуемое Отцом, с платоновским *Единым* (Damasc. De Princ. I, 86, 8), а «расположенную посередине отцов» (fr. 51 Des Places) Гекату – с умной жизнью, которая одновременно объединяет и разделяет в божественном Уме его умопостигаемый и мыслящий аспекты. П. толкует платоновские тексты («Кратила», «Федона», «Софиста», «Государство», «Филеба», «Тимея», «Парменида»), и сама мысль издать сочинения своего учителя Плотина в виде «Эннеад» отражает его потребность в авторитетном тексте как опоре для философствования.

Само обилие толкуемых текстов свидетельствует о том, что П. вел активную педагогическую деятельность. Одним из его учеников был Ямвлих, в отношениях с которым проявилась специфика интеллектуалистской позиции П.: П. не отрицал форм народной религии, роли оракулов, традиционных форм религиозного культа, признавал божественность Пифагора, Платона, Плотина, но ему был чужд безоглядный пафос Ямвлиха-теурга, замыкавший платоновскую школу в рамках языческого политеизма и закрывавший ее диалог с христианством. Хотя для самого П. этот диалог вылился в яростную полемику, выразившуюся в трактате «Против христиан», его открытость (как и Плотина, и всего платоновского кружка) для христианских текстов была важной приметой уже ушедших тенденций платонизма предшествующего периода.

Судя по немногочисленным сохранившимся фрагментам, трактат «Против христиан» состоял из 15 книг. В них П. подверг детальному кри-

тическому разбору тексты Ветхого и Нового заветов. Обширная эрудиция, прекрасная осведомленность в истории евреев, знакомство с христианской и иудейской литературой позволили ему предвосхитить некоторые выводы современной библейской критики. В частности, он установил, что Книга пророка Даниила была написана около 160 до н. э. при македонском царе Антиохе Епифане, а Моисеево Пятикнижие составлено спустя 1180 лет после Моисея Ездрой и его окружением. В содержательном плане критика П. выявляла принципиальные расхождения между неоплатонизмом и христианством по вопросу о вечности мира, соотношении веры и разума, воскресении тел и воплощении. Напр., против христианского представления о будущем преображении «образа мира сего» П. выдвигал следующий аргумент: Творец не может изменить образ мира ни в лучшую, ни в худшую сторону, потому что, если Он изменит мир к лучшему, на Него падет обвинение в неспособности придать миру в момент его сотворения наиболее подходящий для него образ, а если к худшему, то Творец заслуживает осуждения как не благой (fr. 34 von Harnack). Также абсурдна, по мнению П., и вера христиан в воскресение тел, поскольку если воскресшие тела будут напоминать прежние земные и продолжат претерпевать изменения, то не смогут существовать вечно (Aug. Ep. 102, 49), если же души людей получают совершенно новые тела, состоящие из более тонкой материи, то такое «воскресение» нельзя будет считать подлинным, ибо воскреснуть может только умершее (fr. 35). Но главным объектом критики П. было христианское учение о воплотившемся и страдавшем Боге, противоречившее общепринятому в платонизме представлению о бестелесности и бесстрастии божества (fr. 77, 62). Сам П. был склонен считать Христа не Сыном Божиим, но благочестивым и мудрым мужем, «душа которого, как и души других праведников, обрела после кончины бессмертие» (De philos. 180, 17). П. обращает критику и против самих христиан, считая, что содержание Священного Писания не согласуется с их учением и образом жизни. Ни эллины, ни варвары, христиане проповедуют совершенно новое учение, отвергаясь отеческих богов (fr. 1 Harnack). Враги истины, они подобны злокозненным софистам, измышляющим то, чего нет, и приписывающим своему Учителю то, чего он не совершал и чему не учил (fr. 7).

Существуют разные взгляды на датировку этого сочинения П.; в частности, согласно Barnes 1973, p. 424–442, соч. «Против христиан» было написано после «Жизни Плотина», т. е. в начале 4 в., что, скорее всего, должно предполагать его связь с гонениями против христиан при имп. Диоклетиане. Книга П. вызвала многочисленные опровержения со стороны христианских теологов. С ответными работами выступили Мефодий Тирский, Евсевий Кесарийский, Аполлинарий и Филосторгий. В 448 императорским указом все имеющиеся списки трактата «Против христиан» подлежали уничтожению, и в результате от огромного труда П. почти ничего не сохранилось.

Следствием интереса П. к религии стал и небольшой трактат «Об изваяниях» (*Περὶ ἀγαλμάτων*), в котором раскрывалось символическое значение античного религиозного искусства, а также сохранившееся у Ямвлиха (De Myst. I–II) и Августина (Civ. D. X 9, 10) «Письмо к Анебону», вымышленному египетскому жрецу, в котором П. с позиций платоновской философии критикует традиционные представления о богах и высказывает определенные сомнения по поводу языческой ритуальной практики и теургии. В ча-

стности, он задается вопросом: на каком основании принято делить высшие существа на богов и демонов? Если допустить, что боги обитают на небе, а демоны – в воздухе, то бестелесное окажется ограничено определенным местом в пространстве, что невозможно (Ad Anebon. 1, 2a). Если же допустить, что только боги бестелесны, а демоны обладают телами, то почему Луну, Солнце и другие планеты принято почитать как богов, хотя они тела? Если же различие между ними в том, что боги бесстрастны, демоны же могут подвергаться воздействиям, то почему и богам приносят жертвы, обращают к ним молитвы и заклятия? (Ibid. 1, 2c) Впрочем, П. все же допускал, что теургия и исполнение религиозных обрядов могут способствовать очищению души и приносить пользу тем, кто только приступил к занятиям философией.

Метафизика П. и его учение о душе представлены в следующих сочинениях: 1) «Подступы к умопостигаемому» (*Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά*, лат. *Sententiae ad intelligibilia ducentes*) – собрании из 44 афоризмов, посвященных проблеме разграничения телесного и бестелесного; в целом это произведение не является оригинальным, развивая основные идеи философии Плотина; 2) «Разнообразные исследования» (*Σύμμικτα ζητήματα*), сохранившихся у Немесия Эмесского и Прискиана; 3) анонимный комментарий к «Пармениду», приписываемый П. после исследований П. Адо, атрибуция которого оспорена М. Тардье.

В первых двух произведениях, так же как и в трактате «О воздержании от животной пищи» (*Περὶ ἀποχῆς*), видна этическая направленность философии П.: спасение души достижимо путем отвращения от тела, очищения души, возвращения к уму (*нусу*) и уподобления божеству. Это возвращение обеспечено тем, что приобщение к божеству, под которым П. понимает божественный ум, происходит не пространственно и телесно, но в «гносисе», в знании. Для «знающего» бог рядом, а для незнающего он, присутствуя во всем, отсутствует.

Душу ничто не отделяет от Бога, поскольку она, как и любая другая бестелесная сущность, «находится везде и нигде» (Sent. 27). Всякий раз, когда душа мыслит интуитивно, она в уме, а когда начинает рассуждать, то возвращается к своей собственной природе. Точно так же душа может действовать и с помощью телесных органов – в этом случае говорят, что она находится в теле. Однако думать, будто тело удерживает душу наподобие клетки или темницы, неверно. Душа сама удерживает себя в этом мире до тех пор, пока привязана к нему (Sent. 7, 8, 28). Поэтому естественная смерть не обязательно освобождает ее от влияния тела. Душа может спуститься даже в Аид, если продолжит отождествлять свою деятельность с «телесным призраком», т. е. пневматической оболочкой, которую она приобретает при нисхождении сквозь планетные сферы (Sent. 29). Подлинного освобождения душа достигает только через бесстрастие и возвращение к себе. Это та смерть, к которой готовят себя философы (Sent. 9).

Сохраняя тройственную схему платиновского универсума (Единое, Ум и Душа), П. обнаруживает устойчивую тенденцию избегать абсолютизации границ между ипостасями и подчеркивать их взаимную проницаемость. Если признать, что комментарий на «Парменида» выражает позицию, близкую П., эту тенденцию можно усмотреть в некоторых его формулировках учения о едином. Так, автор трактата утверждает, что единое не может быть

признано ни тождественным уму, ни отличным от него, потому что тождество и различие, подпадающие под категорию отношения, подразумевают определенные ограничения и, значит, могут быть применимы только к следствиям единого, но не к нему самому (In Parm. 3, 1–9, 33–35). Описывая единое в отрицательных терминах как не-сущее и немыслимое, не следует думать, будто ему чего-то недостает. В действительности все сущее – ничто по сравнению с ним, оно же обладает бытием в подлинном смысле слова (In Parm. 4, 19–22). Комментируя вторую гипотезу платоновского «Парменида», наш комментатор задается вопросом, откуда берется бытие, через причастность которому единое этой гипотезы оказывается единым-сущим? Источником этого бытия служит само первоединое, поскольку оно представляет собой как бы «идею бытия» или «абсолютное бытие» (12, 27–34). В результате единое оказывается одним из моментов ума, а точнее, даже самим умом в стадии *μωνή* – пребывания, когда его мыслящий аспект еще не отличается от мыслимого (13, 34–14, 5). Неоплатоники после Ямвлиха резко критиковали за такое учение о первоначале именно П., поскольку оно, по их мнению, уничтожало трансцендентность и абсолютную непостижимость единого (см. Damasc. Princ. I, 86, 3).

Та же тенденция подчеркнуть прозрачность границ между ипостасями прослеживается и в психологии П., поскольку он считал душу полноправной участницей умопостигаемого мира и, в отличие от Плотина, даже приписывал демиургические функции высшей части души, а не уму. П. также отрицал субстанциальные различия между душами богов, демонов, людей и животных.

У П. по сравнению с Плотинем расширена иерархия добродетелей: отмечая, что уподобление божеству произойдет только благодаря добродетели, потому что только она влечет человека к горнему и она – главное после Бога, хотя сам Бог – выше добродетели (Ad Marc. 16, 2–4), П. (Sent. 32, 1–139) наряду с политическими (32, 6–14), катартическими (15–55) и теоретическими (55–62) добродетелями признает также парадигматические добродетели (63–70), свидетельствующие о полной приобщенности души к уму, а вернее – о полной отрешенности ума даже от души (4–5). П. ведет речь все о тех же платоновских добродетелях «Государства», но рассматривает их в разных аспектах и на разных бытийных уровнях. Политические, или гражданские добродетели суть умеренность страстей и следование рассуждению должного в делах ради того, чтобы общество и его члены не терпели вреда: такова разумность в рассуждениях, мужество в переживаниях, здравомыслие в согласовании вожделий и разумного начала, и справедливость в подобающем применении прочих добродетелей в вопросах управления и подчинения; эти добродетели украшают смертного человека, оберегают его от зла, причиняемого неумеренными страстями, и являются предвестниками катартических, или очистительных добродетелей, отвлекающих душу от здешнего и предполагающих, что душа больше специально не занимается тем, что связано практической деятельностью, неизбежно связанной с телом и его аффектами. Очистительные добродетели делятся на две разновидности: низшие позволяют душе очиститься от дольного и от того зла, которое поражает самое душу, их цель в том, чтобы душа стала чистой; но эта чистота не есть самоцель, и потому добродетели души чистой возникают уже по обращении ее к уму и оберегают ее от того, чтобы

вновь скатываться вниз, оставляя умозрение. Это уже теоретические (созерцательные, умозрительные) добродетели, характеризующие душу, целиком преданную уму: мудрость и разум здесь состоит в созерцании того, чем обладает ум; справедливость – в следовании уму и в сообразной уму деятельности; здравомыслие – в обращенности к уму; мужество – в бесстрастии по образцу созерцаемого ума. Парадигматические (образцовые) добродетели суть бытийные образцы для всякой теоретической деятельности: мудрость – знающий ум, разумность – мысль, здравомыслие – обращенность к себе, мужество – тождественность и пребывание самим собой по избытку силы.

П. оказал большое влияние на позднейший платонизм, как языческий (Ямвлих), так и христианский: знакомство с ним на Востоке было инициировано обильно цитирующим его Евсевием; на Западе под его влиянием находится переводивший его *Марий Викторин* (и через него – *Августин*), а также *Макробий* и *Боэций*.

Соч.: *Opuscula selecta*. Rec. A. Nauck. Lipsiae, 1886 (repr. Hldh., 1963); 1) «Введение к Категориям»: *Isagoge et In Categoriae commentarium*. Ed. A. Busse. В., 1887 (CAG IV. 1); *Isagoge. Texte grec, translatio Boethii*, trad. par A. de Libera, introd. et notes A. Ph. Segonds. P., 1997; *Porphyry's Introduction*. Tr. with comm. by J. Barnes. Oxf., 2003 (ACA); 2) «Комм. на Категории»: *Porphyry. On Aristotle Categories*. Tr. by S. K. Strange. L.; Ithaca, 1992 (ACA); 3) «Подступы к умопостигаемому»: *Sententiae ad intelligibilia ducentes*. Ed. E. Lamberz. Lpz., 1975; 4) «О воздержании от животной пищи»: *De l'abstinence*. T. 1–2 (liv. 1–3). Texte ét. et trad. par I. Vouffartigue. T. 3 (liv. 4). Par M. Patillon et A. Ph. Segonds. P., 1977–1979; 5–6) «Жизнь Пифагора», «Письмо к Марцелле»: *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*. Texte ét. et trad. par Éd. Des Places, S. J. avec un appendice d'A.-Ph. Segonds. P., 1982; *Porphyry's Letter to His Wife Marcella Concerning the Life of Philosophy and the Ascent to the Gods*. Tr. by A. Zimmern. Grand Rapids, Mich., 1989. 7) «Жизнь Плотина»: *Porphyre. La vie de Plotin*. Ed. L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé et al., préf. de J. Pépin. T. 1–2. P., 1982–1992; 8) «О пещере нимф»: *The Cave of the Nymphs in the Odyssey*. Rev. text with tr. by Seminar Classics 609. Buffalo, 1969; 9) «Гомеровские вопросы»: *The Homeric Questions*. Ed. and tr. by R. Schlunk. N. Y., 1993; 10) «Комментарий к Гармонике»: *Porphyrios Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*. Hrsg. v. I. Düring. Göteb., 1932; 11) «Введение в Четверокнижие»: *Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei*. Ed. A. Boer, S. Weinstock. Brux., 1940, p. 187–228 (CCAG V, 4); 12) «Письмо к Анебону»: *Lettera ad Anebo*. A cura di A. R. Sodano. Nap., 1958; 13) фрагменты: *Porphyrii philosophi fragmenta*. Ed. A. Smith. Lpz., 1993; [*Porfirii?*] *Commentarium in Platonis Parmenidem*. Ed. A. Linguiti, – CPF, III: *Commentarii*. Fir., 1995, p. 63–202; 14) «Комментарий на Тимей»: *In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*. Ed. A. R. Sodano. Nap., 1964; 15) *Σύμμικτα ζητήματα*. Ed. H. Dörrie. Münch., 1959; 16) «Против христиан»: *Porphyrios. Gegen die Christen*. Hrsg. v. A. von Harnack. В., 1916; *Porphyry Against the Christians: The Literary Remains*. Tr. by R. J. Hoffmann. Guildford, 1994; 17) «Об изваяниях»: *Περὶ ἀγαλμάτων*. Ed. J. Bidez, – Bidez J. *Vie de Porphyre le philosophe néo-platonicien*. Lpz., 1913 (repr. Hldh., 1964), p. 1–23. Рус. пер.: *Порфирий*. Против христиан (1935). Пер. А. Б. Рановича, – Ранович А. Б. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990², с. 354–391; Введение к «Категориям». Пер. А. В. Кубицкого, – Аристотель. Категории. С приложением «Введения» Порфирия. М., 1939; Жизнь Пифагора; Жизнь Плотина. Пер. М. Л. Гаспарова, – Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 416–426, 427–440; О пещере нимф. Пер. А. А. Тахо-Годи, – Лосев, ИАЭ VII. Последние века. Кн. 2, 1988, с. 383–394; Отправные положения к умопостигаемому (фрагменты). Пер. В. В. Петрова, – *ИФЕ* '95, 1996, с. 233–247; О воздержании от мясной пищи. Пер. В. Б. Черниговского. – *Человек*, 1994, 1–6.

Лит.: *Bidez J. Vie de Porphyre le philosophe neoplatonicien*. Lpz., 1913 (repr. Hldh., 1964), p. 1–23; *ENTRETIENS 12. Porphyre. Huit Exposes suivis de Discussions*. Vandv.; Gen., 1966; *Theiler W. Porphyrios und Augustin, – Forschungen zum Neoplatonismus*. В., 1966,

S. 160–248; *Hadot P.* Porphyre et Victorinus. Vol. 1–2. P., 1968; *Barnes T. D.* Porphyry Against the Christian: Date and Attribution of the Fragments, – *JThS* 24, 1973, p. 424–442; *Smith A.* Porphyry's place in the neoplatonic tradition. The Hague, 1974; *Deuse W.* Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre. Mainz, 1983; *Smith A.* Porphyrian Studies since 1913, – *ANRW* II 36, 2, 1988, S. 717–773; *Dombrowski D. A.* Porphyry and Vegetarianism, – *Ibid.*, S. 774–791; *Strange S. K.* Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic Interpretation of the «Categories», – *Ibid.*, S. 955–974; *Corrigan K.* Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One, – *Ibid.*, S. 975–993; *Evangeliiu C.* Aristotle's Categories and Porphyry. Leiden; N. Y., 1988; *Hadot P.* The harmony of Plotinus and Aristotle according to Porphyry, – *Aristotle Transformed*. Ed. R. Sorabji. L., 1990, p. 125–140; *Ebbesen S.* Porphyry's legacy to logic: a reconstruction, – *Ibid.*, p. 141–172; *Beatrice P. F.* Le traité de Porphyre contre les chrétiens. L'état de la question, – *Kernos* 4, 1991, p. 119–138; *Madec G.* Augustin et Porphyre. Ebauche d'un bilan des recherches et des conjectures, – *Sophies Maietores, Mélanges Jean Pépin*. P., 1992, p. 367–382; *Hadot P.* Plotin, Porphyre – études neoplatoniciennes. P., 1999; *Chase J. M.* Études sur le commentaire de Porphyre sur les «Catégories» d'Aristote adressé à Gédalios. P., 2000; *Karamanolis G. E.* Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxf., 2006, p. 243–330; *Karamanolis G. E., Sheppard A.* (edd.). Studies on Porphyry. L., 2007; Лосев, ИАЭ VII. Последние века. Кн. 1, 1988, с. 15–120.

С. В. МЕСЯЦ, Ю. А. ШИЧАЛИН

ПОСИДОНИЙ (*Ποσειδώνιος*) из Апамен (2-я пол. 2 в. – сер. 1 в. до н. э.), крупнейший представитель Средней Стои, ученик Панеттия.

Жизнь. П. происходил из сирийской Апамен (или – что менее вероятно – с Родоса: *Suda s. v.* *Ποσειδώνιος*; T 1a; 2ab Edelstein–Kidd). Если принять, что П. прожил 84 года (T 4) и посещал Рим при консуле Марке Марцелле (*Suda s. v.*), т. е. в 51 до н. э., то год его смерти – не ранее 51/50, а год рождения – ок. 135/134. В молодости П. учился у Панеттия (T 9–10; учеба у *Антипатра*, упомянутая в T 11, невозможна хронологически). Видимо, в сер. 90-х П. много путешествовал и, в числе прочего, посетил Италию, Испанию, Галлию и Германию. Некоторое время провел в Риме и получил доступ в высшие круги римского общества, в т. ч. в семейства Брутов и Марцеллов. Затем поселился на Родосе, открыл там философскую школу, был почтен пританией и, возможно, в 87/86 приезжал в Рим к Марию в составе родосского посольства. Школа П. быстро приобрела популярность у римлян. В 77 его посетил Цицерон (T 29, ср. T 31–32). Через Цицерона с П. познакомился Помпей, в 66 и 62 навещавший его (T 35–36; 39).

Сочинения сохранились только во фрагментах, подавляющая часть которых не может быть с уверенностью отнесена к определенным трактатам. Применительно к П. остро стоит проблема аутентичности текстов; в зависимости от их подбора заметно меняются многие нюансы учения. Эдельштейн и Кидд учитывают лишь те тексты, аутентичность которых несомненна или близка к таковой, – всего немногим более 300 фрагментов (на это издание ориентируется и данная статья). Собрание В. Тайлера расширяет корпус П. за счет сомнительных текстов (всего до 450), что делает его менее надежным. Основные доксографы – Страбон, Гален, Афинея, Диоген Лаэртий, Цицерон, Сенека.

Известно о следующих сочинениях П.: 1) Логика и методология: «О критерии», «Об общих основах исследования против Гермагора» (*Περὶ τῆς καθόλου ζητήσεως πρὸς Ἑρμαγόραν*), «Введение о словесном выражении», «О [логических] связках» (fr. 45); «Против Зенона Сидонского» (fr. 46),

«Сравнение мнений Гомера и Арата об астрономии» (fr. 48 a); 2) Физика и естественные науки: «Физика» (*Φυσικὸς λόγος*), «О мире» (*Περὶ κόσμου*), «О богах», «Основы метеорологики», «О небесных явлениях» (*Περὶ μετεώρων*), «О судьбе», «О героях и демонах», «О гадании»; «О величине солнца», «Об океане», «Перипл»; 3) Психология и этика: «О душе» (fr. 28 a), «О страстях» (fr. 30), «О гневе» (fr. 36), «Этическое рассуждение», «О добродетелях» (fr. 38), «О надлежащем»; 4) История и этнография: «История» (возможно, продолжавшая труд Полибия), «История Помпея»; 5) Прочее. «Протрептики», «Тактика» и Письма; 6) Сомнительные: «О пустоте», «О птицегадании», «Письмо к Туберону», «История Марцелла» и сочинения, посвященные платоновским «Тимею», «Федру» и «Пармениду» (fr. 84–86 e). При большом объеме написанного П. (в отличие, напр., от Хрисиппа) заботился о слоге – красочном и вместе с тем точном (о чем свидетельствуют Цицерон, Страбон и Сенека – Т 103–107).

Учение. П. – наиболее универсальный представитель стоической школы наряду с Хрисиппом, «стоический Аристотель», питавший интерес (помимо трех нормативных школьных дисциплин) к математике и геометрии, естественным наукам – геологии, ботанике, зоологии, географии, этнографии и истории: «Самый многознающий из наших философов» (Strab. XVI 2, 10). Печать посидонианства лежит на всей «римской философии» с I в. до н. э. по I в. н. э., особенно это заметно у Цицерона и Сенеки, по словам которого П. – «один из тех, кто больше всего принес философии» (Er. 90, 20 ср. Т 69; 84). Подобно Панетию, П. стремился черпать истину везде – у Пифагора, Платона (которых ценил особенно высоко – Т 91; 95 сл.), Аристотеля (проблема причин – Т 96; 100), киников (в этике – D. L. VII 91) – и без колебаний выражал несогласие с крупнейшими авторитетами стоической школы (Т 92–94).

Начиная, как и Панетий, изложение философии с физики (D. L. VII 41 = fr. 91), П., насколько можно предположить, отдал дань наметившейся в школе тенденции считать логику не столько полноправной частью учения, сколько общей пропедевтикой. Методы логики, как и методы точных наук, суть лишь средство для построения и проверки физических концепций. П. шел тем же путем, что *Дионисий из Кирены*: достоверным является лишь знание, полученное строгим логическим путем. Критерием он, возможно, считал уже не столько «каталептическое впечатление», сколько конечную «одобряющую» инстанцию – «здравый», или «верный», логос (VII 54 = fr. 42). К сфере логоса относятся все исходные математические понятия (и, вероятно, первичные «общие представления»), которые не могут быть выведены из опыта. П. принял живое участие в антиэпикурейской полемике, выступая с тех же позиций, что и Дионисий. В пользу этого – фрагменты соч. «Против Зенона Сидонского» (46–47) и, вероятно, соч. «О величине солнца». Для того чтобы знать сущее, надо знать его причины. Логика и точные науки, предлагая методологический фундамент, сами не занимаются исследованием причин, а потому в строгом смысле не являются частью философии (Sen. Er. 88, 21 сл.). Поэтому этиология вырастает до раздела первостепенной важности (ср. fr. Т 85: традиционное определение мудрости как знания вещей божественных и человеческих П. снабжает добавлением «и их причин»).

Физические воззрения П. вполне традиционны, хотя границы физики он заметно расширил за счет естественно-научных дисциплин. Типическая

картина космоса показана в «Физическом рассуждении», в трактатах «О мире», «О небесных явлениях». Космос един, он есть «система из неба, земли и того, что на них находится» (fr. 14). Традиционное учение о началах и четырех «элементах» (5; 93 а), о механизме космогонии (23). Бог – огненная «мыслящая пневма, простирающаяся по всему сущему», он же – Зевс и Логос, разумное живое существо. Космос конечен, шарообразен, лишен внутренних пустот и окружен пустотой извне (6; 8), которая не беспредельна – в той степени, в какой предназначена для вмещения мироздания после того, как оно «растворится» в огне (84/97 а). Т. обр., в отличие от Панетия П. признавал школьное учение о «воспламенении» и космических циклах (ср. 13). Вероятно, в этой связи П. говорит о видах возникновения и уничтожения: возможна лишь трансформация из сущего в сущее, но не из не-сущего или в не-сущее (96).

Звезды определяются как божественные эфирные тела, Солнце – чистый огонь, больше Земли и шарообразно; Луна ближе к Земле и похожа на нее; Солнце, Луна и все светила питаются испарениями: Солнце из моря, а Луна, по близости к Земле, испарениями пресных вод (9–10; 17; 118; 122; 127). П. специально занимался размерами небесных тел (соч. «О величине солнца» опровергает эпикурейскую гносеологию, показывая, что Солнце гораздо больше Земли, хотя представляется размером в одну ступню 19; 115–116), изучал восходы и заходы Солнца, роль Луны в затмениях Солнца, затмения Луны (119, 123–126), интересовался природой Млечного Пути и кометами (130–132). При этом П. был противником гелиоцентрической системы Аристарха Самосского и традиционно считал Землю центром космоса (14/21). Кроме того, П. специально изучал феномены радуги, грома и молнии, природу ветра (134–135 ср. 137а). В трактате «Об океане» говорится о делении земной поверхности на пять климатических зон, расположенных по широте, со своим животным и растительным миром. Обитаемая суша окружена океаном, наибольшую протяженность (ок. 70 тыс. стадий – приблизительно 2/5 всей земной окружности в 180 тыс. стадий) он имеет по оси север – юг, сужаясь к западу и востоку (49). Специально исследовались приливы и отливы в связи с фазами Луны, глубина океана, подъемы уровня океана в связи с вулканической деятельностью (214–221; 227–228), возможно, причины разливов Нила (222). В «Физическом рассуждении» (кн. 8) – специально о сейсмологии: классификация землетрясений по их причинам (12; 230 сл.); здесь же, возможно, специальные вопросы геологии и минералогии (234–240а), наконец, специальные вопросы географии – описания климатических ландшафтов со специальными же ботаническими и зоологическими экскурсами (241–251). Этими материалами широко пользовался Сенека в «Исследованиях о природе».

Деятельность огненного логоса в физическом космосе, до последних глубин пронизанном пневмой, свидетельствует о божественности мироздания и взаимосвязи всех космических процессов, или «мировой симпатии» (106). Космос управляется благим промыслом (21). Доказательством тому – идеальное устройство причинных связей, «судьба» (25). Формальное определение причины совпадает с традиционным школьным (95), равно как и функциональное разделение причин (17; 190). На этом фундаменте П. по традиции базирует мантическое искусство: благодаря всеобщей каузальной связи по предшествующим явлениям (знакам) можно строить пред-

положения о последующих (26–27; 113ab). Возможно, что деление гадания на два вида, «естественное» и «техническое», – собственная разработка П. (110); весьма вероятно, что именно у П. Цицерон заимствовал обоснование мантики «симпатией», деление ее на виды, рассуждение о роли сновидений (106 сл.). Большая роль отводилась астрологии, которой П. увлекался, вероятно, больше других стоиков. По словам Августина, «астролог и философ», «чрезвычайно преданный астрологии» (Aug. Civ. D. V 2; 5 = 111), П. считал, что судьба человека определена расположением звезд в момент рождения.

Психология. П. отверг учение Хрисиппа о страсти как суждении и самопротивном, «алогическом» движении логоса. Он «отошел от Хрисиппа и следовал, скорее, Аристотелю и Платону» (Galen. PHP V, 338, 15 = 144), – причем больше Аристотелю, т. к. речь идет не о «частях» души, а о различных ее «способностях». П. отверг и мнение Зенона, согласно которому страсть – эпифеномен суждения, но сохранил его определение страсти: *ὄρμη πλεονάζουσα* («чрезмерно сильный порыв» – 34). В алогической способности души он выделил две разновидности: «пылкую» (*θυμοειδής*) и «вождедеющую» (*ἐπιθυμητικόν*), из которых и происходят страсти (34). Низшая ступень природы (*φύσις*) обладает только «вождедеющей» способностью; одушевленные существа (ступень *ψυχή*) пользуется еще и «пылкой». Состоящее из этих двух способностей «алогическое» начало, гармонически объединяясь с разумным (*λογιστικὴ ἀρχή*), образует человеческую душу, которая помещается в сердце (33–34; 142; 146) и определяется в платоно-пифагорейском духе как «числовая гармония» (141 а). В отличие от Панетия П. признавал бессмертие душ, которые после смерти тела собираются в эфирной сфере, где пребывают до «воспламенения» (Cic. Divin. I 64; 110; 115; 129 = 108; 110 – тексты, однако, далеки от ясности).

Из психологии следовали важные доводы для этики, т. к., по мысли П., построение этики (цель, определение блага, аксиология и т. д.) во многом зависит от правильного понимания способностей души (150ab). Низшая способность означает стремление к наслаждению, вторая – к превосходству, господству, обладанию, третья, разумная, – к нравственной красоте (160, ср. 158). Тем самым реформируется учение о «первичной склонности»: «первичными» оказываются все способности души: *τρία οἰκειώσεις* (158; 160; 168). Если страсти суть «движения... неразумных способностей» (152; 161), то причина «чрезмерности» порыва заключена в следующем: иррациональные импульсы, сами по себе естественные, набирают под влиянием ошибочных представлений такую силу, что разум (особенно незрелый или ослабленный) не может с ними совладать (157; 164). Стремление положить природный психологический дуализм в основу этики означает более реалистический взгляд на действительные возможности человека; понимание того, какие силы в самом субъекте противостоят нравственному решению, заставляет уделять акту нравственного выбора особое внимание. «Семья зла» – в душе человека: ответственность лежит только на нем, а не на внешних обстоятельствах (169 ср. 33).

П. продолжил реформирование этики, начатое Панетием. Если в душе сосуществуют разнонаправленные способности, речь должна идти не об устранении неразумного начала, а о его формировании. Главная задача этики – нравственное воспитание, цель которого – подчинить аффективное начало (*τὸ παθητικὸν τῆς ψυχῆς*) требованиям разума (163). Воспитание

тождественно росту знания, ибо знание не рождается из «неразвитых» способностей. В идее воспитания заложена энциклопедическая программа П. Соответственно формулируется и конечная цель: жить, созерцая истину и стремясь к тому, чтобы ничего не совершать по велению неразумного начала души (Clem. Strom. II 21, 129 = 186).

Воспитательная программа П. требовала чрезвычайно внимательного отношения к душевной жизни человека. Он провел тщательную классификацию страстей по причинам их возникновения на душевные (влечение, страх, гнев, фр. 155), телесные (лихорадка и подобные болезни) и два подвида – телесные, берущие начало из души (бледность, дрожь, всякое изменение облика под влиянием душевной страсти), и душевные, берущие начало из тела (меланхолия и т. п., фр. 154).

Мудрец в его традиционном облике для П. вообразим, быть может, только в «золотом веке» (Sen. Ep. 83, 9 сл.; 90, 5). Его место прочно занимает «продвигающийся» (*προκόπτων*), который мало чем отличается от мудреца как нравственного идеала (40; 174). Примеры успешного «продвижения» (Сократ, Диоген, Антисфен) свидетельствуют о принципиальной достижимости добродетели (29). Для «продвигающегося» воспитание тождественно упражнению (*ἄσκησις*, 150; 168). Четыре добродетели, очевидно, те же, что и у Панетия, с тем же предпочтением «величия души» (38; 170; 180). Подобно Панетию и Гекатону, П. склонен расширить сферу блага за счет «первичного по природе» (и даже просто «внешних» благ – D. L. VII 103; 128 = 171; 173), хотя есть свидетельство противоположного характера (Sen. Ep. 87, 31 сл.).

Теория «обязанностей» («О надлежащем») вряд ли выходит за рамки намеченного Панетием, хотя П., возможно, добавил раздел о соотношении прекрасного и полезного, в частности, о «надлежащем по обстоятельствам» (41а, с). С П. давно наметившееся общее смягчение и переосмысление первоначального школьного ригоризма стало очевидным. Вряд ли можно усматривать в Посидониевом дуализме нечто вроде спиритуализма с антитезой душа / тело. Некоторый повод к этому может, впрочем, дать Sen. Ep. 92, 10 = 184.

Особое значение приобрела паренетическая часть этики. Паренетика высокого стиля, содержалась, видимо, в «Протрептиках», где речь должна была идти об изучимости добродетели вообще (1–2). Наибольшую важность получала, конечно, практическая паренетика – этот раздел П. выделял специально (Sen. Ep. 95, 65 = 176). В него входила своеобразная теоретическая часть – наглядное описание добродетелей и пороков с их причинами, – то, что П. называл «этологией».

История и этнография. Идеал нравственного совершенства П., в отличие от прочих стоиков, реализовал в своеобразной культурно-исторической утопии, несомненно, восходившей в своем замысле к платоновскому «Государству» и традиционным представлениям о «золотом веке». Основным источником – 90-е письмо Сенеки (fr. 284). Первоначально люди во всем следовали добродетели и подчинялись мудрецам. Последние (к ним П. причисляет Ликурга и Солона) установили идеальные законы; мудрецам человечество обязано также техническими изобретениями. Затем мудрецы отошли от практической деятельности и возвысились до чистого созерцания; вслед за этим материальному прогрессу стал сопутствовать упадок

нравов. Благородная задача философии – вернуть человечество в состояние нравственной чистоты.

Этим теоретическим историко-культурным построением сопутствовали серьезные занятия историей и этнографией. Суда упоминает «Историю», которая должна была доходить как минимум до Митридатовых войн (кон. 80-х I в. до н. э.). Это сочинение (последний из сохранившихся отрывков которого относится к 49-й книге) было энциклопедическим и сообщало об обычаях, нравах, событиях (57–78, ср. 252–284). Скорее всего, П., вслед за Полибием и Панетием, ставил в центр историческую миссию Рима, связывая с нею надежды на нравственное возрождение человечества. В пользу этого говорит пристальное внимание к римским обычаям и добродетелям – религиозным и государственным (53; 257; 265–266). Возможно, что, подобно Панетию, П. видел залог успеха в главенстве выдающихся людей вроде Помпея (предположительный предмет «Истории Помпея»). «Сверхзадача» истории П. – показать причинную связь различных событий и явлений, подвластных промыслу. «Физиогномика» каждого народа должна была занять определенное место в цепи причин и следствий. Особой отраслью исторических штудий П. оказалась своеобразная «историческая этнография», материалы для которой он собирал в путешествиях. С этой целью, например, подробно описаны обычаи кельтов, германцев и других народов.

Ученики и влияние. В отличие от учеников Зенона, Хрисиппа или Панетия, ученики П. не сыграли сколько-нибудь заметной роли в истории Стои. Ясон из Нисы занимался в основном историей школ («Преемства») и написал историю Родоса (Suda. s. v. *Ἰάσων*; ISHerz., col. 52 = T 40). Асклепидот, пересказывавший воззрения учителя, неоднократно цитируется Сенекой (напр., Nat. qu. II 28, 6 = T 41a). С большой вероятностью можно считать учеником П. астронома Гемина, сделавшего выдержки из метеорологических трактатов П. («Введение в астрономию»), и упомянутого у Диогена Лаэртия (VII 41 = T 43) Фания, который занимался изданием и комментированием лекций учителя (сочинение «Уроки Посидония»). К окружению П. примыкал, возможно, стоик Леонид Родосский (Strab. XIV 2, 13).

Между тем сам П. по широте учения и универсальности влияния занимает особое место в истории школы. С ним популярность Стои в Римском мировом государстве начала приближаться к своему пику. Влияние П. выходит, вероятно, даже за рамки собственно стоической школы. Универсалистские тенденции, использование пифагорейских, платонических и перипатетических концепций побудили некоторых авторов (Jaeger) видеть в нем идейного предтечу неоплатонизма, хотя вопрос о принципиальной возможности и масштабах влияния П. в данной сфере получает в настоящее время, скорее, отрицательный ответ.

Самостоятельным предметом исследования учение П. стало лишь в 19 в., после появления в 1810 первого собрания фрагментов Посидония: Bake J. *Posidonii Rhodii Reliquiae Doctrinae*. Leiden: Haak.

Фрагм.: *Posidonius*. The fragments. Ed. by L. Edelstein and I. G. Kidd. Vol. I. Leiden; Camb., 1972 (1989²). Vol. II. Camb., 1988; *Poseidonios*. Die Fragmente. Hrsg. von W. Theiler. Bd. 1–2. B.; N. Y., 1982.

Лит.: *Jaeger W.* Nemesios von Emesa. Quellenuntersuchungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. B., 1914; *Rudberg G.* Forschungen zu Poseidonios. Uppsala, 1918; *Reinhard K.* Poseidonios. Münch., 1921; *Heinenann I.* Poseidonios' metaphy-

sische Schriften. Bd. 1–2. Breslau, 1921–1928; *Reinhard K.* Kosmos und Sympathie. Münch., 1926; *Edelstein L.* The philosophical system of Posidonius, – *AJPh* 57, 1936, p. 286–325; *Pfligersdorffer G.* Studien zu Poseidonios. W., 1959; *Solmsen F.* Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic physics. Amst., 1961; *Laffranque M.* Poseidonios d'Apamée. P., 1964; *Kidd I.* Posidonius on Emotions, – *Problems in Stoicism*. Ed. A. Long. L., 1971, 200–215; *Dragona-Monachou M.* Posidonius «Hierarchy» between God, Fate and Nature, – *Philosophia* 4, 1974, p. 286–301; *Alsina J.* Un enigma de la filosofia greca: Posidoni, – *Annuario de la Filologia* V, Barcelona, 1979, p. 1–18; *Malitz J.* Die Historien des Poseidonios. Münch., 1983; *Schaublin C.* Cicero, «De divinatione» und Poseidonios, – *MusHelv* 42, 1985, p. 157–167; *Van der Waerdt P. A.* Peripatetic soul-division, Posidonius and Middle-Platonic moral philosophy, – *GRBS* 26, 1985, p. 373–394; *Kidd I. G.* Posidonian Methodology and the Self-Sufficiency of Virtue, – *ENTRÉTIENS* 32. Aspects de la Philosophie Hellenistique. Neuf Exposes suivis de Discussions. Prép. et prés. par H. Flashar et O. Gigon. Vandv.; Gén., 1986, p. 1–28; *Lassere F.* Abrégé inedit du Commentaire de Posidonius au «Timée» de Platon, – *Saggi su frammenti inediti e nuove testimonianze da papiri*. Fir., 1986, p. 71–127; *Kidd I. G.* Posidonius as Philosopher-Historian, – *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*. Ed. by M. Griffin, J. Barnes. Oxf., 1989, p. 38–50; *Hahn D. E.* Posidonius' Theory of Historical Causation, – *ANRW* II, 36, 3, 1989, p. 1325–1363; *Whittaker J.* Varia Posidoniana, – *EMC* 41, 1997, 305–315; *Levy C.* De Chrysippe à Posidonius: Variations stoïciennes sur la thème de la divination, – *Oracles et prophéties dans l'antiquité*. Actes du colloque de Strasbourg 15–17 juin 1995. Ed. J.-G. Heintz. P., 1997, p. 321–343; Лосев, ИАЭ V. Ранний эллинизм, 2000, с. 805–859.

А. А. СТОЛЯРОВ

ПОТАМОН (*Ποτάμων*) **Александрийский** (2-я пол. 1 в до н. э. – нач. 1 в. н. э.), греч. философ, создатель эклектического учения («школы»), сочетавшего разнородные элементы, – главным образом стоические и перипатетические (излагалось в сочинении «Основы» – *Στοιχείωσις*). Критериями истины П. считал «ведущее начало» и «четкое представление» (последнее, видимо, тождественно «постигающему представлению» стоиков). Четырьмя «началами» признавал вещество, деятельное начало, качество и место, соответственно «категориям»: «из чего», «благодаря чему», «как» и «где». Конечную цель П. трактовал в перипатетическом духе как совершенство в добродетелях, не исключающее обладания телесными благами (D. L. I 21). Написал комментарий к «Государству» Платона (*Suda*, s. v. *Ποτάμων*).

А. А. СТОЛЯРОВ

«ПОЭТИКА», «О поэтическом искусстве» (*Περὶ ποιητικῆς*), не полностью сохранившийся трактат *Аристотеля* (в александрийском каталоге сочинений Аристотеля под № 83 значатся «две книги», сохранилась одна). Первоначальный текст (впоследствии интерполированный многочисленными вставками автора) датируется, по Дюрингу, 360–355 до н. э., отсюда постоянное отталкивание от проблематики Платона [возможно, «Поэтика» – исполнение пожелания Платона («Государство» 607d), чтобы кто-нибудь написал прозаическую апологию осужденной им поэзии].

Тема «Поэтики» – «поэтическое искусство само по себе» (1447ab): история и главным образом морфология поэтических жанров, поэтическая норма («правильность») и вытекающие отсюда практические рекомендации поэту. Сохранившаяся часть посвящена трагедии (в которой Аристотель видит вершину поэзии; вершина же трагического искусства – «Царь Эдип»

Софокла) и эпосу, но содержит также теоретические положения о сущности и функции искусства.

Вслед за Платоном Аристотель видит родовую сущность всех видов поэтического искусства в «подражании» (мимесис), но если у Платона поэтический мимесис дублировал «подражание» чувственных вещей идеям (так что художник снимал копии с копий и таким образом оказывался «третьим от истины» – «Государство» 599d), то у Аристотеля реабилитация чувственного мира (который в терминах *акта и потенции* и есть «действительность», энергия) приводит к переоценке поэзии в глазах философа: поэтическая «техне» (ср. также теорию «техне» в кн. А «Метафизики») «философичнее истории» и обладает ценностным приматом над ней, так как «поэзия больше говорит об общем, а история – о единичном» (1451b5; ср. для контраста слова Платона о «старой распре между философией и поэзией» – «Государство» 607b); поэт говорит не о том, что было, но о том, что могло бы быть в соответствии с вероятностью (правдоподобием, *τὸ εἰκός*) и необходимостью (1451a36), историк же (греч. «история» как эмпирическая фиксация голого факта) говорит о том, что, например, сказал и сделал Алкивиад.

По Платону, поэзия социально бесполезна («Государство» 600b) и даже тлетворна, т. к. через наше «сопереживание» она «питает» и усиливает неблагородные влечения и эмоции души (605d, 606d). Аристотель ответил на это учением о трагическом катарсисе («очищении») как психотерапевтической функции поэзии и музыки, которое, судя по ссылке в «Политике» (1341b36 сл.), было развито в утраченной части «Поэтики» и дошло до нас только в определении сущности трагедии (1449b24 сл.), породившем обширную герменевтическую литературу: «трагедия есть подражание (мимесис)... через сострадание и страх приводящее к очищению (души) от таких эмоций». Основа для филологически наиболее корректного и согласующегося как с самим Аристотелем («Политика» 1342a14), так и со всей античной герменевтической традицией толкования была заложена в 19 в. в работах Я. Бернайса и А. Вейля. При всей неясности некоторых деталей и независимо от общетеоретических аспектов интерпретации (нравственно-воспитательной, эстетико-гедонистической и т. д.), несомненно, что: 1) *κάθαρσις τῶν παθημάτων* означает «очищение от аффектов», а не «очищение (просветление самих) аффектов» (как думал Лессинг); 2) термин «катарсис» в таком употреблении заимствован Аристотелем из профессионального языка врачей (в качестве метафоры для «медицины духа»), отсюда его постоянные ассоциации с «терапией», «облегчением» и т. д. Недостоверна связь с религиозным катарсисом – «очищением от скверны», «искуплением вины» (Гаупт, Вяч. Иванов). Еще менее достоверна теория Отте-Илса (принятая И. Дюрингом), согласно которой *κάθαρσις τῶν παθημάτων* не относится к зрителю, но означает искупление (героем на сцене) вызывающих сострадание и страх событий.

Почти неизвестная в древности и в Средние века, «Поэтика» начиная с эпохи Ренессанса (1-е изд. Венеция, 1508) издавалась, комментировалась и изучалась, как никакой другой трактат Аристотеля. В 17 в. (вместе с «Поэтическим искусством» Горация и превратно истолкованная) стала художественным кредо классицизма и еще в 19 в. оставалась живым оппонентом романтиков.

Рус. пер.: Б. И. Ордынского (1854, неполный), В. И. Захарова (1885), В. Г. Аппельбота (1893, переизд. под ред. О. А. Петровского 1957), Н. И. Новосадского (1927), М. Л. Гаспарова (1978, 1984).

Текст: *Aristotelis De arte poetica liber*. Rec. I. Bywater. Oxonii, 1911; *De arte poetica liber*. Rec. R. Kassel. Oxonii, 1965. Переводы и комм.: А. Gudeman, 1934; А. Rostagni, 1945; Н. House, 1956; D. W. Lucas, 1968; S. Halliwell, 1987; Поэтика. Пер. М. Л. Гаспарова, – Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1984, с. 645–680.

Лит.: Else C. F. Aristotle's «Poetics»: The Argument. L., 1957; Halliwell S. Aristotle's «Poetics». L., 1986; Essays on Aristotle's «Poetics». Ed. by A. O. Rorty. Princ., 1992.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ПРАКСИФАН (*Πραξιφάνης*) (сер. 4 в. – 1-я треть 3 в. до н. э.), представитель *Перипатетической школы*, ученик *Теофраста* (Procl. In Tim. I, 14. 20–21: *ἑταῖρος Θεοφράστου*). Родился в Митилене на о. Лесбос, жил и учил на Родосе (см.: Clem. Strom. I, 16, 79. 4; Strab. XIV 2, 13). Сохранилась Делосская надпись, датируемая 270/260 до н. э., согласно которой П., сын Дионисифана, был известен как благодетель храма Аполлона Делосского. Возможно, П. учился в Ликее у Теофраста в начале схолахата последнего, т. е. ок. 20-х 4 в., и затем уехал на Родос, где была школа Евдема Родосского (ум. в 300). Теофраст не упоминает имени П. в своем обстоятельном завещании, не называет в ряду членов школьной общины (*οἱ κοινωνοῦντες*) (D. L. V 51–57). Между тем встречаются указания на то, что П. был схолахом Перипата (*Vita Menag. Aristot.*, 10; *Eriph. De Fide* 3, 31–5), которые, очевидно, переносят на Перипат деятельность П. в школе на Родосе.

К «Хронологии» Аполлодора восходит информация об учебе Эпикура «у Навсифана и Праксифана» (ар. D. L. X 13 = FrGrH 244 F41; ср., однако, *Epic. Fr.* 48 Arrighetti), которая расценивается как ошибочная по хронологическим соображениям (П. и Эпикур были приблизительно одного возраста). Знакомство Эпикура и П., во всяком случае, возможно, и могло состояться в связи с основанием Эпикуром философской школы в Митилене, на родине П., в 311/310.

Сочинения П. (не сохранились) были посвящены преимущественно литературной критике, в т. ч. исследованию творчества Гомера, Гесиода, Софокла, Платона. Климент Александрийский в «Строматах» отмечает, что П. первым стал именоваться «грамматиком» (*γραμματικός*) в новом значении этого слова (Strom. I 16, 79. 3): исследователь текстов, литератор, в отличие от старого значения – учитель грамоты (см. *Praxiiph. fr.* 8 Wehrli). Имеется свидетельство о сочинении П., в котором описана дружеская встреча Платона и Исократы и их беседа о поэтах (*περὶ ποιητῶν*, D. L. III 8), а также о полемике между П. и эпикурейцем Карниском о друзьях и дружбе (обсуждался, в частности, вопрос, следует ли друзьям жить вместе), о чем известно по сохранившимся на папирусе из Геркуланума отрывкам из диалога Карниска «Филист» (PHerc. 1027, ed. M. Capasso, см. тж. W. Sönert. *Kolotes und Menedemos*, 1906, S. 69–72). В сочинении «Об истории» (*Περὶ ἱστορίας*) П., возможно, рассуждал о конкретном характере исторического знания в отличие от общего характера поэзии, развивая идеи 9-й главы «Поэтики» Аристотеля; сочинение с тем же названием было у Теофраста. У Каллимаха Киренского (2-я треть 3 в. до н. э.) было сочинение «Против Праксифана», посвященное вопросам поэтики, в частности эпической по-

эзии, и полемике с П. о достоинствах героического эпоса в противоположность дидактическому.

На основании свидетельства Прокла (In Tim. I, 14, 20–28) известно, что в одном из своих сочинений П. обсуждал стиль и язык сочинений Платона и, в частности, критически отзывался о начальных строках диалога «Тимей» (Tim. 17a1), упрекая Платона в искусственности зачина, неоправданности пересчета собеседников Сократом и несогласованном употреблении имен числительных. Эти филологические замечания П. обстоятельно опровергались Порфирием в его комментарии к «Тимею» (см.: Procl. In Tim. I, 14, 28 сл.).

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule IX: Phainias von Eresos. Chamaileon. Praxiphanes, 1969², S. 93–100; Praxiphanes. Testimonia, Fragments, – Brink 1946, p. 19–21.

Лит.: Brink C. O. Callimachus and Aristotle: an inquiry into Callimachus' ΠΡΟΣ ΠΡΑΞΙΦΑΝΗΝ – CQ 40, 1. 2, 1946, p. 11–26; Aly W. Praxiphanes, – RE, Bd. 22, 1769–1784; Capasso M. Prassifane, Epicuro e Filodemo. A proposito di Diog. Laert. X 13 e Philod. Poem. V IX, 10–X, 1, – Elenchos 5, 1984, p. 391–415. См. также общ. лит. к ст. *Перипатетическая школа*.

М. А. СОЛОПОВА

ПРИРОДА (греч. φύσις, лат. natura), одно из центральных понятий античной философской мысли, обладающее широким спектром значений. Греч. существительное φύσις происходит от глагола φύω («выращивать», «рождать», «производить на свет», мед. φύομαι – «вырастать», «рождаться», «возникать»). Корень φυ- восходит к индоевропейскому bheu- (со значениями «пробиваться», «прорастать», «распускаться»), послужившему в европейских языках основой для глагола «быть» (лат. fi, франц. je fus, англ. to be, нем. ich bin, старослав. быти). Поэтому греч. существительные с этим корнем тоже несут в себе значение бытия, но не как результативного пребывания, а как происхождения на свет. Отсюда тесное соседство и почти синонимичность φύσις с «сущим» (τὸ ὄν) и «сущностью» (οὐσία) в философском языке. Греч. φύσις соответствует лат. natura (от nasci – родиться, возникать; ср. (g) natus и греч. γίγνομαι, близкий к φύομαι в значении «возникать»).

Первоначально φύσις как отглагольное существительное означало, по видимому, процесс рождения, возникновения, роста. Однако в этом значении оно встречается не ранее 5 в. до н. э. У поэтов архаической эпохи его еще нет, а Гомер использует его всего один раз (см. Hom. Od. X 302–304, где Гермес объясняет Одиссею некое скрытое свойство (φύσις) колдовской травы «моли»). Однако уже в сочинениях ионийских историографов Геродота и Гекатея, а также в медицинских текстах Гиппократова корпуса (5–4 вв. до н. э.) φύσις начинает употребляться в самом широком спектре значений: как природа страны, определяющая типичный психофизиологический склад (φύσις) ее обитателей; как нормальное состояние человеческого тела и его органов; как естественная причина заболевания, как целебная сила лекарственных трав и вообще как способность, действенность той или иной вещи. Этнографически-медицинское понимание φύσις смыкается с тем, которое мы находим в поэзии Пиндара, Эсхила и Софокла. Для Пиндара узнать, каков человек, – значит узнать его род и происхождение. То и другое обнаруживаются в момент славы героя, когда раскрывается и становится очевидной его φύά (= φύσις) – сила, красота, крепость. У Эсхила и Софокла φύσις означает внешний вид, осанку, фигуру находящегося в расцвете сил

человека. Т. обр., уже на самых ранних этапах своей истории понятие *φύσις* оказывается связанным с понятиями *γένεσις* (возникновение), *δύναμις* (способность, сила), *εἶδος* (вид, форма).

Досократики. В дошедших до нас фрагментах ранних греческих философов *φύσις* встречается редко. Несмотря на то что античная доксиграфическая традиция называет большинство ранних философов авторами произведений «О природе» (*Περὶ φύσεως*), в которых, судя по сохранившимся фрагментам, шла речь о началах всех вещей и явлений, сами досократики никогда не называли эти начала «природой» (вероятно, за исключением *Демокрита*, который именовал так свои атомы, см. DK68 A 58). Впервые в философском контексте слово «природа» употребляет *Гераклит*: фразу «*φύσις* любит прятаться» (DK22 B 123) обычно понимают в том смысле, что внутренняя, истинная природа вещей скрывается от поверхностного взора. В похожем значении *φύσις* употребляется и во фр. В 1, где Гераклит заявляет о своей способности разбирать слова и вещи «в соответствии с природой», противопоставляя себя большинству людей, не осознающих того, что они говорят и делают. Согласно фр. В 112, мудрость состоит в том, чтобы «говорить истину и поступать в соответствии с природой, осознавая». У *Парменида* *φύσις*, наоборот, принадлежит «обманчивому устройству космоса», сфере возникновения и роста, противопоставляемой им истинному бытию. В его поэме слово *φύσις* все три раза встречается во второй части поэмы, где богиня Дике пересказывает юноше Пармениду «мнения смертных». В числе прочего она обещает раскрыть ему «природу» эфира и Луны (DK28 B 10), называя «природой» материальный состав этих небесных тел (ср. В 16, где *φύσις* прямо отождествляется со смесью элементов). Как нечто обманчивое выступает *φύσις* и у *Эмпедокла*: люди называют этим именем рождение и возникновение, хотя на самом деле никакой *φύσις* нет, а есть только смешение и разделение элементов (DK31 B 8).

Софисты. С 5 в. до н. э. в греческой культуре *φύσις* начинает употребляться в оппозиции к закону (*νόμος*), обычаю (*ἥθος*), мнению (*δόξα*), искусству (*τέχνη*), воспитанию (*παιδεία*). В этих оппозициях, разрабатывавшихся в основном *софистами*, природа понимается как самодовлеющий и не зависящий от людей мировой порядок, требования которого обычно не совпадают с принятыми в человеческом обществе нормами и законами. Так, *Архелай* утверждал, что справедливое и несправедливое существуют не от природы, а по установлению (D. L. II 16, 10). *Антифонт* противопоставлял обязательности требований природы произвольность и необязательность законов, установленных людьми: не следовать первой для человека всегда губительно, нарушение же вторых ведет к наказанию, только если будет обнаружено. Противоестественность законов он видел в том, что у разных государств законы и обычаи разные, тогда как человеческая природа повсюду одинакова, – поэтому закон равнозначен мнению, а природа – истине (fr. 4 Gernet). По мнению *Гиппия*, установления природы отличаются от человеческих тем, что признаются одинаково всеми и во всякой стране (Хен. Мем. IV 4, 19–20). Младшие софисты Пол, Калликл и Фрасимах, признавая произвольность человеческих обычаев, тем не менее считали «естественным», т. е. соответствующим с природой, право сильного устанавливать законы, руководствуясь собственной выгодой, ибо природа провозглашает справедливым и прекрасным подчинение слабого сильному и худшего лучшему.

Человеческие законы противоречат природе, только если это законы толпы, установленные ею ради собственной выгоды с целью запугать более сильных и не дать им возвыситься (Plat. Gorg. 482e–484b). Другой аспект оппозиции *φύσις* – *νόμος*, составлявший важную тему софистических споров, касался человеческой речи: сообразуются ли имена с внутренней сущностью вещей или же даны им по договоренности? (Plat. Crat., 383a)

В оппозиции *φύσις* – *παιδεία* нашел отражение интерес софистов к проблеме соотношения в человеке природных задатков и воздействия на него воспитания и обучения. Они первыми назвали совокупность врожденных человеку душевных и телесных качеств человеческой природой и таким образом перенесли понятие *φύσις* с целого мира на нечто единичное. Софисты поставили вопрос о том, какие именно качества человек получает от природы, относятся ли к их числу справедливость, рассудительность, мужество, благочестие и др. добродетели – или же они приобретаются путем обучения и упражнения наподобие наук и искусств? Согласно *Протагору*, если бы добродетель доставалась нам от природы так же, как сила, красота или высокий рост, то никто не порицал бы людей за ее отсутствие, ведь то, над чем мы не властны, не заслуживает ни похвалы, ни осуждения. Следовательно, если за отсутствие добродетели осуждают, значит, добродетели не врождены и им можно научиться. С другой стороны, способность к добродетели должна быть от природы свойственна каждому, иначе почему требование быть честным и справедливым предъявляется всем без исключения? Так Протагор приходит к выводу, что природа есть та общая для всех людей основа, на которой должно строиться гражданское воспитание (см. Plat. Prot. 320d–328d; ср. также фрагмент из *Μέγας Λόγος* Протагора DK 3, в котором природа и упражнение названы двумя необходимыми условиями успешного обучения). Антифонт продолжил эту мысль и сравнивал природу с почвой, а воспитание – с хорошими семенами (fr. 20 Gernet). В целом, софисты разделяли оптимистическое убеждение, что природа человека поддается воспитанию и способна к добру, несчастная же или склонная ко злу природа – исключение.

Платон в своих ранних произведениях («Менон», «Протагор», «Горгий», «Алкивиад I» и др.) вслед за софистами ставит вопрос, от природы ли добродетель или ей можно научиться, и понимает под природой совокупность душевных и телесных качеств, приобретаемых человеком от рождения, к числу которых относятся здоровье и красота, сообразительность, памятьливость, восприимчивость к наукам и т. п. Так, в «Алкивиаде I» утверждается, что в благородных семействах рождаются более одаренные натуры (*φύσεις ἀμείνους*) и что Алкивиад намного превосходит других своей природой (Alc. 119c, 120d). Очевидно, что в своей природе, которая достается ему сама собой, от рождения, человек не властен, – поэтому Платон вслед за софистами, с одной стороны, противопоставляет природу всему, чего человек может достичь при помощи обучения (*μάθησις*), упражнения (*ἄσκησις*) и искусства (*τέχνη*), а с другой – сближает ее с такими понятиями как самопроизвольность (*αὐτόματον*) и случайность (*τύχη*). Добродетель, по мнению Платона, состоит не в обладании телесными или душевными благами, достаемыми нам от природы, но в умелом их использовании, которое всегда сопряжено с разумом и знанием (Men. 89a). А поскольку знанию можно научиться, то добродетельными мы становимся в результате воспитания, определяе-

мого все же хорошими природными задатками. Не разделяя полностью педагогического оптимизма софистов, Платон постоянно подчеркивает, что далеко не каждый человек обладает природой, поддающейся образованию (в «Государстве» Платон выделяет 3 вида человеческих «природ», в большей или меньшей степени пригодных к обучению). Вот почему правителями и стражами его идеального государства могут стать только люди, одаренные особой «философской природой» (Resp. II, 375a; VII, 526c).

В произведениях зрелого периода Платон распространяет понятие *φύσις* на более широкий круг явлений. Он говорит о природе не только отдельного индивида, но и всех людей, о природе мужчин и женщин, тела и души, ума и рассудка (Phaedr. 270a), о природе отдельных органов человеческого тела, космических стихий и многого другого (Tim. 53e). Для предшествующей традиции знание *φύσις* вещи означало знание причин ее возникновения (*γένεσις*) и гибели (*φθωρά*) в рамках мирового целого. При этом под причинами понимались те первичные телесные элементы, из которых вещь составила и в которые она со временем разложится. Платон тоже истолковывает *φύσις* как причину существования вещи, но уже не в смысле материального состава, а в смысле цели и назначения.

Свое новое понимание и расхождение с прежней традицией сам Платон обозначает в диалоге «Федон» (96a, 97d), где Сократ упрекает старую науку о природе за то, что, отыскивая причины возникновения и гибели вещей, она всегда обращалась к соединению и разделению элементов, тогда как подлинное знание природы подразумевает понимание того, почему для данной вещи лучше всего находиться в том положении, в котором она находится, и действовать так, как она действует. В «Софисте» (265c) Платон идет дальше и отказывается от представления о природе как о самопроизвольной неразумной причине возникновения: животные, растения и всё неодушевленное произведены божественным искусством, так же как стол и стул – человеческим. Чтобы понять природу отдельных частей человеческого тела, необходимо выяснять, с какой целью они были созданы Богом и почему получили именно такое устройство и расположение (Tim. 71b). По убеждению Платона, естественное не лишено ни разума, ни знания, поэтому когда прежняя наука называла природой огонь, воду, воздух и землю, полагая, что из них, как из первых тел, возникло все существующее, то «это название она применяла неправильно» (Nom. X, 891c), ведь раньше тел – душа, которая как движущий принцип является причиной возникновения и гибели всего в мире (892b). Поэтому правильнее было бы назвать «природой всего» (*τοῦ παντὸς φύσις*, Tim. 41e) разумную душу.

Однако еще более истинной природой вещей являются их идеальные образы, ибо они делают вещь тем, что она есть, и в качестве конечной цели определяют весь процесс ее становления в чувственном мире. В «Федре» (270d) Платон предлагает метод, позволяющий выяснить идеальную природу любой вещи, как естественной, так и искусственной. Для этого необходимо установить 1) проста или многовидна данная вещь; 2) если проста, какова ее способность (*δύναμις*): на что и как она может воздействовать, что и как претерпевать; 3) если многовидна, то сколько у нее видов и какова способность каждого вида в отдельности. Очевидно, что такой природой могут обладать и сами идеи, поэтому в отличие от философов Элейской школы, противопоставлявших *φύσις* подлинному бытию, Платон применяет это по-

нятие также и к вещам вечным и неподвижным. Он может назвать умопостигаемое бытие «непричастной сну истинной природой» (Tim. 52b) или рассуждать о природе красоты (Phaedr. 254b; Resp. 476b), справедливости (Resp. 359b), бытия (537c), числа (525c), единого (Parm. 139d), тождественного (139d), иного (Soph. 255d), и т. д. В последнем случае *φύσις* употребляется почти как синоним идеи. Т. обр., у Платона, как и у всех греческих мыслителей до него, природа означает не какую-то отдельную область сущего, но выражает определенное понимание того, что значит быть.

Аристотель. Если Платон подчеркивает в природе момент идеальности и неизменности, отодвигая рост и становление в область как бы не сущего, то Аристотель, наоборот, видит в подвижности и изменчивости главнейшую особенность всего «естественно сущего». Как и Платон, Аристотель связывает *φύσις* с определенным пониманием бытия – с бытием как началом. Быть началом значит быть причиной чего-то иного, начинающегося и становящегося. Ни единое неподвижное бытие элеатов, ни материальные стихии ионийских «физиологов», ни идеи Платона не удовлетворяли аристотелевскому понятию бытия как начала, поэтому он приходит к необходимости искать новое понимание бытия – некоторым образом связанное с движением. Он обнаруживает его в опыте *φύσις*, включающем в себя предствление о целесообразном возникновении и устройении.

В «Метафизике» Аристотель перечисляет шесть уже сложившихся к его времени способов понимания природы-*φύσις* (Met. V 4, 1014b16–1015a19): 1) природа как процесс возникновения (*γένεσις*) растущего; 2) как имманентная растущему первооснова, из которой оно вырастает; 3) как причина первого движения, присущего всякой природной вещи; 4) как те первоэлементы, из которых состоит и возникает сущее (как природное, так и искусственное); 5) как сущность (*οὐσία*) природных вещей (здесь природа-сущность – результат смешения элементов, согласно учениям ряда досократиков, в частности Эмпедокла); 6) как всякая сущность вообще, «так и сущность природных вещей есть в некотором смысле природа». Для самого Аристотеля итогом процесса возникновения вещи является обретение ею формы (*εἶδος, μορφή*), ибо «форма есть цель возникновения» и без нее нет и самой вещи, о природе которой мы хотим рассуждать. Но и материальный субстрат, о котором шла речь во втором и четвертом определении, тоже в известном смысле является сущностью. Поэтому, сводя все перечисленные значения природы воедино, Аристотель получает следующее итоговое определение: «в первичном и собственном смысле природа есть сущность того, что имеет начало движения в себе как таковом» (1015a13–15). Т. обр., в едином понятии «природа» у Аристотеля можно выделить два взаимосвязанных момента: 1) форму, понятую как цель, т. е. как то, что может быть началом движения, будучи само неподвижным, и 2) материю как возможность осуществления этой цели и лишенность по отношению к форме.

Дальнейшее развитие понятие «природа» получает через противопоставление сущего от природы (*φύσει ὄντα*) всему, что создается при помощи искусства (*τέχνῃ ὄντα*). В отличие от искусственных вещей все естественное возникает и формируется самостоятельно – отсюда определение Аристотелем природы как внутреннего присущего естественным вещам начала изменения: «*Φύσις* – это начало движения и покоя для того, чему она присуща самому по себе, а не привходящим образом» (Phys. II 1, 192b). Создание ис-

куственных предметов и их существование – разные сферы: существование сообразно назначению предполагает окончание процесса их созидания. В естественном же сущем его становление и есть оно само как сущее: жизнь есть существование животного, рост – растения, горение – горючего. Природа поэтому есть такое начало, в котором становление и бытие совпадают, ибо, возникая, естественно сущее становится не чем-то иным, а собой; это такое начало, исходя из которого, не уходят от него, а пребывают в нем и устремлены к нему (ср.: «Природа-*φύσις* как возникновение есть путь к природе», II 1, 193b12). Даже достижение формы и полное осуществление естественно сущего не есть прекращение движения, а как раз предельно энергичная деятельность, *энтелехия*. И поскольку каждая вещь существует не сама по себе, а как часть мирового целого, то суть ее бытия, ее *φύσις*, в конечном итоге, определяется целью и назначением этой вещи в структуре космоса. Форма самого космоса определяется энергией перводвигателя – божественного ума, движущего «как предмет желания и предмет мысли» (Met. XII 2, 1069b). Т. обр., Бог оказывается последним определяющим в сфере естественно сущего.

Эллинизм. В эллинистическую эпоху противопоставление природы как самобытного и самодовлеющего порядка вещей всему, что так или иначе связано с человеком, его деятельностью, поведением, образом жизни, способом говорить о вещах, приводит к распределению вопросов, связанных с пониманием того, что есть *φύσις*, по трем философским дисциплинам – физике, этике и логике. Появление такой самостоятельной дисциплины, как «физика», свидетельствует о значительном сужении понятия природы. Отныне под *φύσις* понимается не бытие в целом, а некая отличная от других сфера сущего (*τὰ φυσικά, τὰ τῆς φύσεως*). Впрочем, эта сфера все еще достаточно обширна: согласно стоикам, она охватывает собой весь чувственно воспринимаемый космос со всем его содержанием, включая богов («космос и то, что в нем», SVF II 35). Поэтому теология и учение о душе составляют неотъемлемую часть стоической и всей эллинистической физики как науки о природе, к традиционным темам которой относятся: первоначала и элементы космоса, космогенез и космология, сущность телесного и бестелесного, качества и состояния тел, пространство, время, движение, пустота, причина, возникновение и гибель, необходимость и случайность, судьба и промысел. Кроме того, физика охватывает и прикладные области – астрономию, метеорологию, географию и т. п. (Aetii Placita in: Dox. Gr., ed. H. Diels, 1879). Лишь человеческая жизнь и познание остаются вне сферы ее интересов. Каким бы ни было «физически сущее» – одушевленным или неодушевленным, смертным или бессмертным, – главной определяющей чертой его, как и прежде, мыслится подвижность. Поэтому философы этого периода вслед за Аристотелем понимают под природой внутренне присущий вещам источник их целесообразного изменения и самоорганизации.

Стоики считают таким источником пронизывающую весь космос *пневму* – материальную и одновременно разумную силу, неразрывно слитую с первовеществом и оформляющую его изнутри. Пневма есть особый вид огня, именуемого «творческим» или «искусным» (*πῦρ τεχνικόν*), поскольку именно искусству более всего свойственно творить и порождать (SVF I 171). Одно из самых частых стоических определений природы: «творческий огонь, последовательно идущий путем порождения» (I 171; II 774,

1027, 1133). Понятая как «творческий огонь», природа не только не противопоставляется человеческой *τέχνη*, но сама признается учителем всех прочих искусств. Зенон прямо называл ее «художницей, попечительницей и провидицей всего полезного и благого» (SVF I 172, ср. также SVF II 411, 1135). Т. обр., в стоической школе появляется тенденция к персонификации природы, особенно заметной она станет у римских стоиков. Наделяя природу разумом и провидением (*πρόνοια*), полагая, что она заботится о мире и предопределяет все происходящее в нем посредством непрерывной цепи естественных причин, стоики отождествляют ее с Богом, божественным логосом, мировым законом и судьбой (SVF I 162, 176).

В более техническом смысле, в соответствии со схемой стоических категорий, *φύσις* понимается стоиками как особое состояние пневмы (*πνεῦμα πῶς ἔχον*) и следующий после неживой структуры (*ἔξις*) уровень организации материи. Этот уровень свойствен живым существам, прежде всего растениям, и составляет основу более высокоорганизованных существ – наделенных душой (*ψυχή*) и разумом (*λόγος*). Такая природа определяется как «структура, развивающаяся из себя самой согласно семенным логосам» (SVF II 1132, 1133).

В теории познания стоики различали два вида общих представлений: *προλήψεις*, образующиеся естественным путем (*φυσικῶς*), и *ἔννοιαι*, образующиеся путем обучения и обобщения накопленного опыта (SVF II, 83). Первые развиваются как бы сами собой из задатков, присущих разумной природе; таковы первичные представления о Боге, добре и зле, – поэтому человек может самостоятельно, без посторонней помощи, прийти к добродетели. Т. обр., в этике понятие природы играет важную роль в учении о добродетели, которая определяется как «жизнь в согласии с природой» (SVF I, 179). По словам Зенона, это означает, что «сама природа ведет нас к добродетели» (I 179, 180). Под природой здесь подразумевается одновременно и разумное устройство космоса, и индивидуальный человеческий разум, который руководствуется теми же самыми законами, что и разум космический.

В философии Эпикура также представлено понимание природы как чувственной сферы универсума (природа как предмет физики) и природы как этического идеала (тезис «жизнь в согласии с природой»). Подобно древним физиологам, Эпикур понимает под природой сущность вещи в смысле ее материального состава: все, что лишено материального субстрата, напр., свойства тел, не имеет и природы. Бестелесное он считает несуществующим – за исключением пустоты, которую называет «невидимой природой» (см. «Письмо к Геродоту», Epic. Ad Hdt. 40, 2). Учение Эпикура о природе Вселенной и причинах происходящих в ней явлений носит пропедевтическую по отношению к главной, этической части учения, функцию: изучение природы, правильное представление о сущности Вселенной и причинах происходящих в ней явлений избавляет нас от страха перед богами и страха смерти – главного источника страданий («Главные мысли», KDoх. XI), при этом «чистого удовольствия нельзя получить без изучения природы» (Ibid.). Как и все в мире, душа состоит из атомов, которые рассеиваются в момент смерти (Ad Hdt. 65, 7), поэтому после смерти человеку нечего бояться посмертного воздаяния за свои поступки. Очищенная от предрассудков душа обнаруживает в себе два основных влечения: стремление к удовольствию

(которое составляет наше единственное и безусловное благо) и избегание страдания (которое противоестественно и потому есть зло). Следование удовольствию как благу означает «жизнь в согласии с природой» в философии Эпикура.

Неоплатонизм. Так как благодаря эллинистической философии сфера *φύσις* (физики) прочно закрепились за телесным чувственно воспринимаемым космосом, в неоплатонизме, представители которого считали подлинным бытие сверхчувственное и бестелесное, так понимаемая природа оказалась на периферии школьных интересов. У Плотина нет ни одного специального трактата по физике, однако он не оставил без внимания понятие природы и попытался определить место природы как видимой и осязаемой Вселенной в иерархии бытийных уровней, а также объяснить наличие в ней творческой организующей силы. Плотин понимает природу двояко: как совокупность всего «физически сущего» (*τὰ φυσικά* – Епп. V 8, 1) и как начало движения и изменения, согласно определению Аристотеля (VI 3, 26. 9).

Физическая Вселенная («космос», «небо», «этот вот мир») занимает, согласно Плотину, самое последнее место в иерархически организованной реальности. Ниже нее располагается только материя, отождествляемая с небытием (*μὴ ὄν*, II 5, 5. 9). Пространственно-временное бытие самой Вселенной иллюзорно и есть побочное, непредусмотренное следствие созерцания мировой Душой божественных идей (III 8, 4. 6). Это созерцание подобно отражению облика Души во внешней тьме, и столь же мало заботит Душу, сколь мало заботит нас отбрасываемая нами тень. С точки зрения Плотина, чувственный мир (природа в первом значении) есть не целенаправленное создание Бога-Демиурга, а необходимое следствие существования вышестоящих уровней реальности, которые из-за преизбытка собственной благодати невольно воспроизводят себя в ином. Энергию, заключенную в этом непроизвольном и неразумном действии, Плотин отождествляет с силой, изнутри организующей и структурирующей телесный космос, – с природой во втором значении. Сила эта неразумна и слепа. Она не ставит перед собою цели, не обдумывает действий. Она бессознательно, в силу влечения созерцает мировую Душу и, воспринимая ее смысловую (логосную) структуру, по естественной необходимости воспроизводит в материи то, что видит (ср.: Епп. III 8, 4. 1). Иногда Плотин отождествляет природу во втором значении с самой мировой Душой, а именно с той ее частью, которая, отказавшись от непосредственного созерцания Ума, получила разделение в телах. Помимо этих значений термин «природа» Плотин использует в традиционном смысле сущности вещей, а также применительно ко всему самостоятельно существующему, называя «природами» космос, Душу, Ум и само Единое.

В сложной иерархии бытийных уровней, разработанной поздними неоплатониками, природа выступает уже как самостоятельная ипостась, находящаяся между Душой и чувственно воспринимаемым космосом и содержащая в себе рациональные принципы построения отдельных, частных «природ» – как одушевленных, так и неодушевленных. Прокл в «Комментарии к Тимею» (In Tim. I, 10, 4–11, 19), подводя своеобразный итог античному философствованию о природе, перечисляет семь ее определений, сформулированных в разное время его предшественниками. Одни из них считали природой *ма-*

терию, другие – форму, третьи – то, что состоит из материи и формы, четвертые полагали, что природа – это естественные свойства вещей (такие как тепло, холод, плотность, тяжесть), пятые – что это душа, шестые – божественное искусство. Истинное мнение о природе, по Проклу, удалось высказать одному лишь Платону, определившему природу как особую сущность, расположенную между душой и телесным космосом, ведь природа превосходит внутриматериальную форму и естественные свойства тел, поскольку она бестелесна и содержит бестелесные рациональные принципы (логосы) всех вещей и действует в соответствии с ними; но она все же уступает душе и не может быть отождествлена с ней, так как разделена в телах и несамодостаточна; природа онтологически расположена между душой и телом, поскольку душа с точки зрения своего бытия «принадлежит и себе, и иному», тело – просто «иное», а природа – «принадлежащее иному». В итоге Прокл определяет природу как имманентную телам бестелесную причину, заключающую в себе логосы всех вещей и творящую с их помощью чувственно воспринимаемый космос. Платоновское определение природы как божественного искусства Прокл уточняет следующим образом: так как искусство можно понимать тремя: 1) как пребывающее в творце умение, 2) как исходящее от творца и возвращающееся к нему действие, 3) как произведение искусства, – то определение Платона подпадает под третий случай. Природа есть произведение божественного искусства в смысле орудия (*ὄργανον*), с помощью которого творец создает космос и управляет им, а не в смысле законченного произведения, каким является сам космос.

Разработанное в классической греческой мысли понятие природы было воспринято средневековой философией и теологией и лишь Новое время из всего спектра присущих ему значений выделило в качестве основного понимание природы как противостоящего человеку (субъекту) объективно существующего, развивающегося по своим законам и не зависящего от него мира.

Лит.: *Lovejoy A.* The Meaning of *Φύσις* in the Greek Physiologists, – *PhR* 18, 4, 1909, p. 369–383; *Heidel W. A.* A Study of the Conception of Nature among the Presocratics, – *PrAAS* 45, 4, 1910 (= *Idem.* Selected Papers. N. Y., 1980, p. 79–133); *Beardsley J. W.* The Use of *φύσις* in Fifth-century Greek Literature. Diss. Chic., 1918; *Whitehead A.* The Concept of Nature. Camb., 1920; *Grumach E.* Physis und Agathon in der Alten Stoa. B., 1932; *Leisegang H.* Physis, – RE, 39 Hbd., 1941, S. 1129–1164; *Collingwood R.* The Idea of Nature. Oxf., 1945; *Heinimann F.* Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jh. Basel, 1945; *Lenoble R.* Éskisse d’une histoire de l’idée de nature. P., 1969; *Jaeger W.* Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd. I–III. B.; Lpz., 1936 (Рус. пер.: Йегер В. Пайдея. Воспитание античного грека. Т. 1–2. М., 1997–2001); *Waterlow S.* Nature, Change and Agency in Aristotle’s Physics. Oxf., 1982; *Hager F. P.* Natur, – HWPPh, Bd. 6, 1984, col. 421–441; *Naddaf G.* The Greek Concept of Nature. N. Y., 2005; *Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука о «природе». М., 1979; *Он же.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. М., 1988; *Гайденоко П. П.* Эволюция понятия науки. Т. 1. Становление и развитие первых научных программ. М., 1980; *Васильева Т. В.* Стоицистическая концепция природы и поэма Лукреция «О природе вещей», – Эллинистическая философия: современные проблемы и дискуссии (сборн. научных ст.). М., 1986, с. 66–84; *Ахутин А. В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время. М., 1988; *Шичалин Ю. А.* Трактат Плотина «Об уме, идеях и сущем» (V 9) в связи с проблемой природы, – Философия природы в античности и в Средние века. М., 2000, с. 249–256; *Бородай Т. Ю.* Плотин о природе, – Философия природы в античности и в Средние века. Ч. 3. М., 2002.

ПРОДИК (*Πρόδικος*) **Кеосский** (после 470 – после 399 до н. э.), др.-греч. *софист*; активно участвовал в политической жизни своего города и выполнял дипломатические поручения, сочетая эту деятельность с преподаванием и произнесением показательных речей. П. подолгу находился в Афинах, читая лекционные курсы; встречался с *Сократом*, что нашло отражение в диалогах *Платона* («Протагор», «Хармид», «Лакет», «Менон», «Евтидем»).

П. сыграл важную роль в становлении древнегреческой науки о языке, добиваясь точного разграничения значений синонимов (П. называл свой предмет учением «о правильности имен», *ὀρθότης ὀνομάτων*, DK84 A 11; 16), что послужило важным толчком как для филологических занятий (составление словарей, истолкование художественных произведений), так и для уточнения и развития философской терминологии (Pfeiffer, S. 60–62); крайности стремления П. зафиксировать за каждым синонимом строго определенную семантику пародируются в «Протагоре» (337a–c) и других платоновских диалогах. Согласно Александру Афродисийскому (A19 DK), эти занятия П. предвосхищают характерные для стоиков попытки придать каждому из синонимов искусственное значение, соответствующее родо-видовой классификации понятий. Обнаруженное в сочинении Дидима Слепого положение П. о невозможности противоречия (*οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν*), сторонником которого был также *Протагор*, а впоследствии *Антисфен*, показало, что П. интересовался логикой (Binder, Leisenborghs): синонимика могла служить при этом в качестве средства демонстрации, что слова, значение которых обычно считалось идентичным, в действительности имеют различную референцию, и т. обр. противоречие оказывается мнимым. Влияние характерной для П. тенденции к точному разграничению значений в древности обнаруживали в речах, которые вложил в уста исторических персонажей Фукидид (A 9).

Надежных свидетельств того, что П. занимался также этимологией, нет; указание *Галена* о новшествах П. в медицинской терминологии (B 4) подразумевает лишь, что он стремился избежать терминов, этимология которых могла вести к неверному истолкованию обозначаемых ими понятий (см. Верлинский, с. 170–172). Нет оснований и приписывать П. натуралистическую теорию языка, т. е. учение о необходимой связи между словом и вещью, якобы противоположное по характеру конвенционализму Демокрита (с. 118–119).

О натурфилософских воззрениях П., содержащихся в его сочинении «О природе человека» (B 4, упоминается также сочинение «О природе», B 3) практически ничего не известно. В «Облаках» (Aristoph. Nub. 360 = A 5) Аристофан вывел П. как «метеорософиста», намекая на его натурфилософские интересы.

Учение П. о происхождении религии является попыткой рационалистического объяснения того, что в греческой религии присутствует почитание природных явлений, однако неизменно в форме антропоморфных или зооморфных существ. Согласно свидетельству *Секста Эмпирика* (Sext. Adv. math. IX 18 = B 5), люди сначала стали почитать благотворные для них Солнце и Луну, реки и источники, а также обожествили хлеб в качестве Деметры, вино – Диониса, огонь – Гефеста, а также другие полезные предметы и явления. Согласно стоику *Персею* (apud Philod. De piet., PHeic. 1428, col. II–III), П. признавал наряду с более ранним обожествлением «питающих и приносящих» пользу предметов и явлений также более позднюю

стадию возникновения религии: обожествление «первых изобретателей», которые принесли людям блага цивилизации (см. Nestle 1908, S. 556 слл.; Henrichs 1975, p. 115–122), тем самым предвосхищая раннеэллинистические учения *Гекатея Абдерского* и *Евгемера*. П. использовал при этом укоренившееся в традиционной религии (начиная с 7–6 вв.) представление о «богах-первооткрывателях», чтобы доказать, что само представление об антропоморфных богах возникло из поклонения людям, облагодетельствовавшим человечество, причем впоследствии их земная природа оказалась забытой.

По-видимому, обожествление благ цивилизации играло у П. роль промежуточного звена между поклонением природным силам и верой в антропоморфных богов, объясняя, как вера в божественность природных сил, основанная на чувстве благодарности, была перенесена на блага, проистекающие от природы, но освоенные человеком лишь по мере развития цивилизации (огонь, виноградная лоза, хлеб), а затем на открывателей этих благ. Сохранившиеся примеры (обожествление хлеба как Деметры, вина как Диониса, огня как Гефеста, Sext. Adv. math. IX 18), подразумевают, что в качестве дополнительного объяснения веры в антропоморфных богов П. использовал распространенное в греческой поэзии метонимическое употребление имен этих божеств вместо предметов, находящихся в их ведении, и ошибочно истолковал это обыкновение как реликт эпохи, когда имена богов служили аппеллативами, обозначающими хлеб и вино (Nestle 1975, 353, возражения против использования П. подобной метонимии: Henrichs 1975, 110 n. 64; 114 n. 77; 1984, 143 n. 16, объясняются неверным пониманием пассажа Секста Эмпирика о переносе названий изобретений на их изобретателей). П., вероятно, полагал, что использование названий этих предметов в качестве имен их «открывателей» было связано с забвением их первоначального значения (ср. сходную гипотезу, что слово «Зевс» некогда служило обозначением неба, а затем было неправильно истолковано как имя антропоморфного божества, у Демокрита, fr. 580; 581 Luria, см. Верлинский, с. 114–116). Затем, очевидно, были по аналогии персонифицированы и природные силы (Солнце, Луна, реки).

Эпикур относит П. вместе с *Критием* и *Диагором* к атеистам, полностью отрицающим существование богов (Philod. De piet. I, 19, 519–541 Obbink = Epic. De nat. [27. 2] Arrighetti). Согласно тенденциозному свидетельству Филодема (De piet. PHerc 1428 fr. 19, текст плохо сохранился), П., утверждая, что традиционные боги греческой религии представляют собой обожествленные плоды земли и другие полезные для жизни предметы и явления, отрицал существование богов и наличие у них знания о человеческих делах (Henrichs 1976; 1984, 140–141; ср.: Henrichs 1975, 107–109). Указание Епифания (Eph. Panar. 507, 1–2 Holl = Dox. Gr. p. 591, 15–16 Diels), что П. называл богами 4 традиционных элемента, а также Солнце и Луну, может восходить к описанию развития религиозных представлений у П., но не исключено, что оно отражает убеждения самого П. Упоминания П. в античных «каталогах атеистов» объяснимы его отрицанием существования традиционных богов и их участия в человеческих делах. Свидетельство, согласно которому П. связывал происхождение таинств (подразумеваются Элевсинские мистерии) с благами, проистекающими от сельского хозяйства, и полагал, что отсюда происходит и само понятие о божестве (Themist. Or. 30, p. 422 Dindorf = B 5), представляет собой, очевидно, резюме того же учения,

рассматриваемого, однако, на этот раз в положительном свете. П., по-видимому, подчеркивал значение открытия сельскохозяйственных культур в развитии человечества от дикости к цивилизованной жизни (ср. *Min. Fel. Octav.* 21, 2); но привлечение других источников для реконструкции подробностей этого учения (*Xen. Oec.* 5, 4 sq.; *Themist. Or.* 30, 349B sq., см. *Nestle* 1936; *Idem* 1942, S. 355–356) покоится на ненадежных основаниях.

Толкование Деметры и Диониса как земли и вина и рационалистическое объяснение одного из сказаний о Дионисе путаницей близких по значению слов в «Вакханках» (ст. 272–297), возможно, отражает, влияние П. (Гаврилов, ср. *Henrichs* 1975, p. 110 n. 64). Предположение некоторых ученых (*Graf* 1974, S. 36–39; *Henrichs* 1984) о влиянии П. на элевсинские хвалы Деметры (5–4 вв.) и перечни деяний Исиды в эллинистическом Египте («ареталогии», 2–1 вв.) сомнительно: совпадение «изобретений» Деметры и Исиды с тем, что известно об учении П., тривиально; напротив, само религиозно окрашенное представление о божестве-первооткрывателе не имеет, по существу, ничего общего с учением П., отрицающего божественность древних благодетелей человечества. Учение о двух стадиях развития религии было заимствовано у П. стоиком Персеем (*Min. Fel. Octav.* 21, 2, ср. *Philod. De piet.* PHerc. 1428, col. II–III = DK84 B 5 = SVF I 448), который, вероятно, принимал последовательность, противоположную П.: вначале обожествление «первых изобретателей», а затем полезных для жизни явлений (*Cic. Nat. D.* I 38; *Min. Fel. Octav.* 21, 2).

П. принадлежит популярное уже в древности аллегорическое повествование «Геракл на распутье»: Добродетель и Порок в виде женщин соответствующей внешности убеждают юного Геракла избрать их путь, и Геракл выбирает Добродетель (см. *Xen. Mem.* II 1, 21–34). Эту притчу пародирует Аристофан в «Облаках» (889–1104).

Сохранилось пессимистическое высказывание П. о том, что человеческая жизнь неизбежно исполнена многих страданий ([*Plat.*] *Axioch.* 366c – 369b) и положение о «безразличности» для счастья обладания богатством и других «внешними» благами ([*Plat.*] *Eryx.* 397c – 398e). Примеры синонимов П. в значительной мере указывают на этическую тематику (в частности, различные обозначения удовольствия, A 13; 14; 17; 19).

Фрагм. и свид.: DK II, 308–319 (рус. пер. *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 1–2. Баку, 1940–1941); I sofisti: Testimonianze e frammenti. Fasc. II, ed. M. Untersteiner. Fir., 1961²; *Philodemus.* On Piety. Pt. I. Critical text with commentary, ed. D. Obbink. Oxf., 1996.

Лит.: *Nestle W.* Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten, – *Philol* 67, 1908, S. 531–581; *Idem.* Die Horen des Prodikos, – *Hermes* 71, 1936, S. 151–170 (repr. *Sophistik.* Hrsg. v. C. J. Classen. Darmst., 1976. S. 425–451); *Idem.* Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Stuttg., 1942 (1975²); *Fritz K. von.* Prodikos von Keos, – *RE*, Hbd. 23. 1957, Sp. 85–89; *Binder G., Leisenborghs L.* Eine Zuweisung der Sentenz *ὄκ ἔστιν ἀντιλέγειν* an Prodikos von Keos, – *MusHelv* 23, 1966, p. 37–43 (repr. *Sophistik.* Hrsg. v. C. J. Classen, S. 452–462); *Graf F.* Eleusis and orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit. B., 1974; *Henrichs A.* Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion, – *HSCP* 79, 1975, p. 93–123; *Henrichs A.* The Atheism of Prodicus, – *CronErc* 6, 1976, p. 15–21; *Pfeiffer R.* Geschichte der klassischen Philologie: Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus. Münch., 1978. 1990³; *Willink C. W.* Prodikos, «Meteorosophists» and the «Tantalos» Paradigm, – *CQ* n.s. 33, 1, 1983, p. 25–33; *Henrichs A.* The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis-Aretalogies, – *HSCP* 88, 1984, p. 139–158; *Kuntz M.* The Prodikeyan «Choice of Herakles» a Reshaping of Myth, – *CJ* 89, 2, 1994, p. 163–181; *Kerferd G. B., Flashar H.* Die Sophistik, – *GGPh, Antike* 2. 1, 1998,

S. 58–63, 128–129 (лит.); Верлинский А. Л. Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006; Гаврилов А. К. Рождение Диониса и рационалистическая апологетика (Eurip. Vasch. 286–297), – Язык и стиль памятников античной литературы (Philologia classica. Вып. 3). Л., 1987, с. 18–31.

А. Л. ВЕРЛИНСКИЙ

ПРОКЛ (*Πρόκλος*) **Диадок** (8/7.02.412, Константинополь – 17.04.485, Афины), выдающийся философ-неоплатоник, глава Афинской неоплатонической школы, систематизатор важнейших направлений античной философской мысли и мифологической традиции, оказавший огромное влияние на христианское богословие, философию Средних веков и Возрождения.

ЖИЗНЬ. Основным источником сведений о жизни П. является биографическое сочинение его ученика *Марина* «Прокл, или О счастье». Согласно Марину, П. родился в Константинополе в семье преуспевающего адвоката Патриция и его жены Марцеллы, но сразу после рождения был увезен родителями в Ликию, из-за чего впоследствии получил эпитет «Ликийский». Изучал риторику и право в Александрии у знаменитого софиста Леоната. Быстро достигнув успехов в составлении речей (так что «и товарищи, и учителя смотрели на него как на чудо», Marin. V. Pr. 8), П. вместе с Леонатом приезжает в Константинополь, где по какой-то причине (Марин приписывает это явлению богини Афины) принимает решение посвятить свою жизнь философии. Возвратившись в Александрию, он оставляет риторику и «становится собеседником философов» (V. Pr. 9). У Олимпиодора П. изучает аристотелевскую логику, у Герона – математические науки. Но вскоре, сочтя предлагаемые ими толкования философских текстов недостаточно глубокими, он в 430–431 отправляется изучать философию в Афины и присоединяется к возглавляемой *Сирианом* платоновской *Академии*. В течении двух лет вместе с *Плутархом Афинским* П. читает и комментирует платоновского «Федона» и «О душе» Аристотеля. После смерти Плутарха он продолжает занятия под руководством Сириана, изучает с ним в течение двух лет всего Аристотеля, затем читает Платона, после чего усваивает начатки халдейского и орфического богословия (V. Pr. 26). Неожиданная кончина Сириана в 437 ставит 25-летнего П. во главе Афинской школы, руководить которой он продолжает в течении 50 лет вплоть до своей смерти.

Отличаясь беспримерным трудолюбием, П. устраивал до пяти лекций ежедневно и писал не менее 700 строк. Полагая, что философ должен быть «иереем всего мира», он соблюдал обряды всех известных ему религий (за исключением христианской, которую считал безбожием), постоянно совершал ритуальные омовения в море, поклонялся Солнцу на восходе, в полдень и на закате, отмечал новолуния (V. Pr. 19, 22). По свидетельству Марина, П. занимал достаточно видное положение в афинском обществе, подавал советы правителям и участвовал в городских собраниях, был щедрым жертвователем на общественные нужды. Только однажды мирное течение его жизни было нарушено преследованиями неких «зложелателей» (V. Pr. 15), из-за которых он на год покидает Афины и уезжает в Лидию. В возрасте 70 лет П. заболевает и практически отходит от дел. Сообщение Марина о том, что П. прожил «полных семьдесят пять лет» (Ibid. 3, 26) входят в противоречие с приводимым в биографии гороскопом, по данным которого философ прожил 73 года. Его учениками были: математик и философ Марин, сменив-

ший его в руководстве Афинской школой, *Аммоний*, сын Гермия, будущий глава Александрийской философской школы, Исидор и др.

СОЧИНЕНИЯ. Хронологический порядок сочинений П. точно не установлен. Известно, что к 28-ми годам он уже был автором «Комментария к «Тимею»» (V. Pг. 13), а ближе к концу жизни написал «Платоновскую теологию». По перекрестным ссылкам иногда удается установить порядок следования друг за другом отдельных произведений. Все известные нам сочинения Прокла можно разбить на 4 группы.

1. Систематические произведения. «Начала физики» (*Στοιχείωσις φυσική*) – изложение учения Аристотеля о движении из 52-х теорем; «Начала теологии» (*Στοιχείωσις θεολογική*) – основные положения неоплатонической метафизики, 211 теорем; «Платоновская теология» (*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*) в 6-ти кн. (возможно, не окончено) – опирающееся на платоновские тексты описание иерархии божественных чинов, начиная от Единого и кончая околокосмическими богами.

2. Комментарии к произведениям Платона и других авторов. Сохранились: к «Алкивиаду I», «Тимею», «Пармениду» (разбор 1-й гипотезы), «Государству», «Кратилу» (извлечения из лекций П. или из его несохранившегося сочинения), к 1-й кн. «Начал» Евклида; не сохранились: к «Федону», «Федру», «Горгию», «Теэтету», «Софисту», «Филебу», к Речи Диотимы (из «Пира»), «Энеадам» *Плотина*, к 1-й кн. «Введения в арифметику» *Никомаха из Герасы*, к «Трудам и дням» Гесиода, к Гомеру; «Рассмотрение аристотелевских опровержений «Тимея»» и «Сводка необходимых для изучения «Тимея»» математических теорем, по-видимому, представляли собой приложения к «Комментарии к “Тимею”».

3. Трактаты. «Десять сомнений относительно промысла» (лат. *De decem dubitationibus circa providentiam*), «О промысле и судьбе» (*De providentia et fato*), «О существовании зла» (*De malorum subsistentia*) – сохранились в латинском переводе Вильяма из Мёрбеке и отчасти у византийского писателя Исаака Себастократора; «О затмениях» (*De eclipsibus*) – сохранился только в лат. переводах 16 в.; «Очерк астрономических теорий» в 7 кн. Не сохранились: «О трех монадах» – обсуждение понятий истины, красоты и соразмерности, отождествляемых в «Филебе» с Благом; «О чистоте учений Платона» – критический разбор мнений *Домнина*; «Против христиан» – 18 доказательств вечности мира; «О месте» – теория пространства как бестелесного света; «Письмо к Аристоклу» – рассмотрение небесных тел и 4 элементов; «Уранодром» (*Οὐρανόδρομος*) – астрологический трактат о движении звезд и зодиаке; парафраза «Четверокнижия» Клавдия Птолемея.

4. Религиозные произведения. Сохранились: «О священном искусстве эллинов» (*Περὶ τῆς καθ' Ἑλλάδας ἱερατικῆς τέχνης*) (отрывок); «Извлечения из халдейской философии» (фрагменты); семь гимнов богам (в т. ч. Солнцу, Афродите, Музам, Гекате, Афине). Не сохранились трактаты: «Орфическая теология»; «О согласии Орфея, Пифагора и Платона», «Книга Великой Матери» (*Βιβλὸς μητρικῆ*) и «Руководство» (*Περὶ ἀγωγῆς*).

Учение. П., как и другие неоплатоники, выделяет следующие основные иерархически соподчиненные онтологические сферы: Единое, Ум, Душа и Космос. В центре метафизики П. находится понятие «первопричины», для разработки которого П. использовал специальную терминологию.

I. Основные принципы (первопричина, приобщение, происхождение, «средний термин», возможность-и-действительность, иерархия причин).

Первопричина. Согласно П., все сущее (*τὸ πᾶν*), представляющее собой непрерывную последовательность причин и следствий, происходит от первопричины, которая не может быть ничем иным, кроме как чистым единством. Всякое множество вторично по отношению к единому, поскольку чтобы существовать, множество должно быть чем-то одним – и как целое, и в каждой своей части (Inst. Th. 1, 5). Абсолютно единое не противоположно множеству – иначе единое и многое были бы равноправными началами (что предполагало бы возможность существования множества, совершенно независимого от единства). Но поскольку это невозможно, то у единого нет противоположности, и значит в строгом смысле помимо единого не существует ничего. Так перед П. (и перед неоплатонизмом в целом) встает задача объяснить, как возможно иное по отношению к единому? Или: каким образом все сущее, оставаясь в едином, тем не менее уходит из него и становится иным по отношению к нему? Ответом на этот вопрос является разработанная П. т. н. теория приобщения и впервые отчетливо сформулированные им законы происхождения множества из единства.

Приобщение (*μέθεξις*). Причинно-следственные отношения П. понимает как порождение неким бестелесным единством одноименного ему множества. Этот процесс обычно описывается в терминах: неприобщимое (*ἀμέθεκτον*) – приобщимое (*μεθεκτόν, μετεχόμενον*) – приобщающееся (*μετέχον*). «Неприобщимым» (трансцендентным) П. называет бестелесную причину, которая, порождая из себя множество следствий, сама остается незатронутой процессом порождения. Она не умножается и не делится на части, но пребывает в себе такой, какова она есть, не переходя в свои произведения и оставаясь не зависимой от них в своем бытии. С другой стороны, причина по необходимости связана со своими следствиями, и эта связь выражается в том, что следствия суть подобия и отражения причины: они «во вторую очередь суть то, чем причина является в первую очередь» (Inst. Th. 29, 97). Такое отражение трансцендентного принципа в порожденных им вещах П. обозначает термином «приобщимое». Наконец, подлежащее, которое принимает форму трансцендентного принципа и через нее уподобляется своей причине, есть «приобщающееся». Смысл этих трех моментов единого процесса приобщения П. иллюстрирует на примере отражения предмета во множестве зеркал: сам предмет представляет собой «неприобщимое», его многочисленные отражения в зеркальных поверхностях суть «приобщимое», сами же поверхности – «приобщающееся» (In Parm. 830, 20–840, 21).

Законы происхождения (*πρόδος*). Переход от единого к множому совершается «из-за избытка силы и совершенства» производящей причины (Inst. th. 27), при этом ее сущность остается трансцендентной по отношению к следствиям, она порождает их не волевым решением или действием, но своим бытием, просто оставаясь тем, что она есть. Тезис «происхождение совершается через подобие вторичного первичному» (Ibid. 29) означает, что причина сообщает следствиям то, чем сама является в первую очередь, и поэтому оказывается отчасти тождественной им, а отчасти от них отличной. Соответственно, поскольку следствия подобны причине, они остаются в ней, а поскольку отличаются от нее, исходят из нее (Ibid.

30); и наоборот: поскольку причина не схожа ни с одним из своих следствий, она «неприобщима» (трансцендентна) по отношению к ним, а поскольку она их создает и дает им бытие – она присутствует в них и является для них приобщаемой (имманентной).

Далее, причина не может принадлежать своим следствиям сама по себе, т. к. ее сущность остается не затронутой процессом порождения; следовательно, она присутствует в них своей силой и действием, которые являются как бы образом ее сущности и одновременно составляют суть бытия порожденных ею вещей: «всякая обособленная причина одновременно и повсюду, и нигде» (98). Всякое же следствие «и остается в своей причине, и исходит из нее, и возвращается к ней» (35), потому что бытие следствий несамостоятельно: чтобы существовать, они должны постоянно сохранять связь с причиной (на языке П.: «быть обращенным», «возвращаться» к причине). Поэтому, уходя из причины и становясь иными по отношению к ней, следствия в то же время возвращаются к своему началу, так что процесс происхождения множества из единства оказывается циклическим и включает в себя три взаимосвязанных момента: пребывание следствий в причине (*μονή*), их исхождение из нее (*πρόδος*) и возвращение к ней (*ἐπιστροφή*). В результате каждая сущность существует трояким образом: в причине (*κατ' αἰτίαν*), сама по себе (*καθ' ἑαυτήν*) и в своих следствиях (*κατὰ μέθεξιν*). Так у П. получает теоретическое обоснование общий для всего неоплатонизма тезис: «все во всем, но в каждом – особым образом».

Если происхождение следствий от некоторой причины опосредовано рядом нижестоящих причин, то вернуться к ней непосредственно следствия не могут, ибо «всякое возвращение совершается через те же самые причины, через какие и исхождение» (Ibid. 38). Так, если телесная природа происходит от Единого через Ум и Душу, то и ее возвращение к Единому будет осуществляться тем же путем. Поэтому сложным сущностям сложнее вернуться к Первопричине чем простым.

Средний термин (*τὸ μέσον*). Непременным условием как исхождения, так и возвращения, является непрерывность. Вещи, несхожие друг с другом в двух отношениях, должны быть связаны между собой через т. н. «средний термин», который в одном отношении был бы тождественен одной из них, а в другом отношении – другой. Так, вневременные вечные сущности не могут быть непосредственными причинами вещей, имеющих ограниченное существование во времени. Поэтому сначала они производят опосредующие сущности, бытие которых имеет бесконечную временную протяженность (Inst. Th. 55). В результате исхождение совершается путем последовательного ряда триад, имеющих структуру: начало – середина – конец. Примером такого рода опосредования крайних терминов является и триада неприобщимое – приобщимое – приобщающееся.

Возможность и действительность (*δύναμις – ἐνέργεια*). В непрерывной цепи исхождения всего от Единого каждая сущность является одновременно и следствием более высоких принципов, и причиной более низких. Чем ближе к первопричине – тем больше степень единства и тем больше порождающая возможность (*δύναμις*). Однако порождающую возможность причины не следует понимать в аристотелевском смысле потенциальности. Согласно Inst. th. 77, любая причина есть действительность (*ἐνέργεια*) всего того, чем ее следствия являются в возможности. Как сущее

в действительности, причина способна привести к осуществлению также и иное себе, оформив его в соответствии с тем, чем сама является в первую очередь, а это означает, что ее действительность (= действие) несет в себе возможность существования внешних по отношению к ней следствий. Этот особый вид возможности П. в Inst. th. 78 называет «возможностью сущего в действительности» (*τοῦ κατ' ἐνέργειαν δύναμις*) или «совершенной возможностью» (*τελεία δύναμις*), отличая его от «несовершенной возможности сущего в возможности» (*ἢ τοῦ δυνάμει... ἀτελής δύναμις*), понимаемой как потенциальность. Любая происходящая от Единого сущность обладает одновременно и совершенной возможностью по отношению к своим следствиям, и несовершенной – по отношению к вышестоящим причинам. Поскольку совершенная возможность отвечает за порождение, ее можно рассматривать как посредника между причиной и следствием (Th. Pl. III, 133). Вот почему *δύναμις* часто отождествляется у П. со средними терминами триад, отвечающими за исхождение: например, с жизнью в триаде «бытие – жизнь – ум», или с беспредельным в триаде «предел – беспредельное – смешанное» и т. д.

Иерархия причин. Причины, находящиеся ближе к Единому, порождают большее количество следствий. Они производят не только то, что и произошедшие от них причины второго порядка, но и распространяют свое действие туда, куда не достигает действие последних. Так, бытие (*τὸ ὄν*), стоящее в ряду причин выше жизни (*ζωή*), участвует в порождении всего, причиной чего является жизнь, однако не все порождаемое бытием производится также и жизнью (благодаря жизни существует только живое, а благодаря бытию – все сущее). Единое же как Первопричина стоит еще выше бытия, поэтому к его порождениям относится не только все сущее, но и не сущее (Th. Pl. II, 38, 1), под которым П. понимает материю.

В целом, сущности порожденные большим числом причин относятся к более сложным, меньшим числом – к более простым. Наиболее просты «начала» и «концы» сущих, расположенные, соответственно, ближе и дальше всего от Единого. Сложной является середина, собирающая в себе действие всех причин (Inst. Th. 58, 59), – в качестве таковой середины в системе П. выступает душа, одушевленный космос и человек как микрокосм (In Tim. I, 5, 11–17).

II. Система. П. выделяет в сущем три основные сферы, порожденные *Единым*: *Ум*, *Душу* и телесный космос, при этом, в отличие от учений предшествовавших неоплатоников, внутреннее строение каждой из этих сфер у него значительно усложняется, что объясняется последовательным применением им законов исхождения и желанием сделать переход от одного уровня реальности к другому как можно более непрерывным.

1. Единое (см.: Inst. th. 1–5, 8, 10–13, 20, 115; Th. Pl. II, 1–12, 36–38; In Parm. VI, 1043 – VII, 1242). Будучи источником исхождения всего сущего, Единое является также и целью всеобщего возвращения, и в этом смысле оказывается тождественным Благу (Inst. th. 13; Th. Pl. II, 38, 2–12); Единое само по себе выходит за пределы всякой сущности и бытия (*ὑπερούσιον*), оно раньше ума (Inst. th. 20; Th. Pl. II, 36, 17–25) и поэтому совершенно непознаваемо и неизменимо (*παντελῶς ἄγνωστον, ἄφραστον, ἄρρητος* Th. Pl. III, 29, 12), так что говорить о нем можно либо путем отрицания любых определений (как в 1-й гипотезе «Парменида»), либо путем аналогий

(сравнение Единого с солнцем в «Государстве»). Однако в строгом смысле первоначало нельзя назвать ни Единым, ни Благом, потому что его подлинную природу не описывают никакие определения. Называя первоначало Единым, мы всего лишь противопоставляем его множественности происходящего из него сущего, но поскольку в строгом смысле оно не является противоположностью чего бы то ни было, то чтобы подняться к нему, нужно выйти за пределы всякой противоположности и превзойти любое утверждение и отрицание.

2. ПРЕДЕЛ И БЕСПРЕДЕЛЬНОЕ (см.: Inst. th. 90–96; In Tim. I, 176; In Parm. 1119 sq.; Th. Pl. III, 30, 15–35, 7) суть первые порождения Единого, или два противоположных способа, какими Единое проявляет себя во всем последующем. Беспредельное (*ἄπειρον*) есть ничем не ограниченная порождающая сила первоначала, его неисчерпаемое совершенство и щедро изливаемая вовне полнота. Благодаря беспредельности Единое как бы выходит за пределы самого себя и, полагая себя в качестве иного себе, создает то пространство, в котором «потом» могут возникнуть его следствия. Предел (*πέρας*) – это ограничивающее и определяющее присутствие Единого в ином, приводящее иное из возможности в действительность и тем самым наделяющее следствия внешним по отношению к причине наличным бытием (*ὑπαρξίς*). Предел есть то Единое, к которому в собственном смысле слова приложимо название первопричины, потому что Единое само по себе нельзя обозначить никаким именем, в том числе и именем причины (ибо причина зависит от своих следствий), поэтому П. предпочитает говорить о нем как о «беспричинно причиняющем» (*ἀναίτιως αἴτιος*, Th. Pl. II, 58, 24).

Все следующее за Единым представляет собой смешение (*τὸ μικτόν*) двух противоположных начал – предела и беспредельного, которые проходят через все чины и порядки сущих, по-разному проявляя себя в каждом. В божественном сущем предел проявляет себя как неделимость и неподвижность божественных ипостасей, а беспредельное – как их неисчерпаемая порождающая способность; самотождественность идей есть результат действия предела, а их множество – беспредельного; в воспринимаемом чувствами предел выступает как форма, а беспредельность – как материя и т. п. В результате мир оказывается поделен на два ряда противоположных начал (*συστοιχίαι*), возглавляемых соответственно пределом и беспредельным.

3. ГЕНАДЫ (Inst. th. 6, 21, 113–165; Th. Pl. III, 118; IV, 81–103; In Parm. VI, 13 sq.). Поскольку всякое единство производит однородное себе множество, то следующим за пределом и беспредельным порождением Единого оказывается множество единиц, или генад (*ἐνάδες*), образующих первое сверхбытийное число. Генада есть «то, из чего состоит первое объединение, ибо если есть Единое само по себе, то есть и первое приобщенное к нему, и первое объединение – оно-то и состоит из генад» (Inst. th. 6). Под «первым объединением» здесь подразумевается такое множество, каждый элемент которого не может быть в свою очередь разложен на новое множество. Т. обр., класс генад представляет собой средний термин между абсолютно Единым и множествами высших порядков, к которым относятся: бытие, ум, душа и космос. Общими свойствами генад являются единство, благость и сверхбытийность. Но благость, согласно П., тождественна божественности, поэтому генады суть боги, мифологические трактуемые как традиционные

боги языческих религий. Будучи благими и приводя к благу свои следствия, генады осуществляют в них свой промысел. И хотя нижестоящие причины обладают схожим действием, первоначально промысел присущ именно генадам, так как, согласно этимологии П., он есть энергия, предшествующая мышлению (Inst. th. 120: *πρόνοια – ἡ πρὸ νοῦ ἐνέργεια*). В отличие от Единого, генады не являются самодостаточными принципами и не образуют самостоятельной ипостаси. Они принадлежат не себе, а иному, будучи как бы отблесками трансцендентного начала в происходящих от него следствиях (Th. Pl. III, 14–16). В зависимости от того, какого рода сущее им причастно и какими именно благами они его наделяют, все их конечное число может быть поделено на несколько «устроений» и «чинов». П. различает шесть божественных устроений (*διάκοσμοι*): «умопостигаемое», «умопостигаемо-мыслящее», «мыслящее», «надкосмическое», «околокосмическое» и «внутрикосмическое» (Th. Pl. III, 20–26) и четыре чина (*τάξεις*): «отеческий» или «демиургический», «порождающий» или «жизнеродящий», «усовершенствующий» или «возвышающий», «сторожевой» или «очистительный».

4. Ум (Inst. th. 87–89, 101–103, 166–183; Th. Pl. III–V; In Tim. I, 321, 24 sq.; III, 100, 1 sq.). Непосредственно следующая за божественными генадами ипостась Ума представляет собой еще более сложно организованное множество. Поскольку, в соответствии с общепринятой неоплатонической доктриной, мышление божественного Ума есть самосозерцание, то Ум по необходимости должен включать в себя два аспекта: предмет мышления, отождествляемый со времен Плотина с подлинным бытием или миром идей, и собственно мыслящее, т. е. ум в узком смысле слова. К этим двум аспектам П. в соответствии со своей общей триадической схемой добавляет третий – т. н. «умную жизнь», выступающую в качестве среднего термина между первыми двумя. Т. обр., Ум оказывается поделенным на три аспекта: предмет мышления, соответствующее предмету мышления, умную жизнь и собственно ум, мыслящее. Первый аспект соответствует пребыванию Ума в его сверхсущей и единой причине, второй – его исхождению из нее, а третий – возвращению. Между аспектами Ума существует строгая иерархия: бытие производит умную жизнь, а та – ум, который, в свою очередь, обращаясь через жизнь к бытию, находит в нем предмет созерцания и тогда уже действительно становится умом, т. е. субъектом мышления. Несмотря на свою множественность, Ум обладает высшей степенью единства, так что каждый его аспект отражает остальные два, в результате чего в умопостигаемом бытии присутствуют и жизнь, и ум, хотя и в модусе причины; в уме два других аспекта даны умным образом; а в жизни – живым (Inst. th. 103). Так в соответствии с принципом «все во всем, но в каждом – особым образом», ипостась Ума оказывается поделенной на три триадически организованных устроения: умопостигаемое, соответствующее неприобщимому бытию; умопостигаемо-мыслящее, соответствующее неприобщимой жизни; и мыслящее, соответствующее неприобщимому уму.

Умопостигаемое устроение (*ὁ νοητός διάκοσμος*) включает в себя:

1) бытие в собственном смысле (*τὸ αὐτόον*), отождествляемое с единым-сущим 2-й гипотезы «Парменида», и категорией бытия в «Софисте» (Th. Pl. III, 43, 5–25);

2) умопостигаемую жизнь (*νοητὴ ζωή*), отождествляемую с вечностью (*αἰών*) и целым до частей (Th. Pl. III, 47–49);

3) умопостигаемый ум (*νοητὸς νοῦς*), отождествляемый с «самим по себе живым существом» «Тимея», умопостигаемой парадигмой чувственно воспринимаемого космоса и тем первым умом, в котором объект и субъект мышления полностью совпадают (Inst. th. 167; Th. Pl. III, 26–27). Каждый член умопостигаемой триады, в свою очередь, состоит из предела, беспредельного и смешанного, причем, в бытии преобладает действие предела, в жизни – беспредельного, а в уме – смешанного.

Умопостигаемо-мыслящее устройство (*ὁ νοερός καὶ νοητὸς διάκοσμος*), понимаемое либо как исхождение ума из бытия, либо как возвращение ума к бытию, состоит из трех триад, описываемых в первом случае в терминах «Парменида», а во втором – «Федра»:

- 1) Бытие в модусе жизни (*τὸ εἶναι ζωτικῶς*) – соответствует сфере изначальных чисел, которые появляются, когда в едином-сущем 2-й гипотезы «Парменида» единое оказывается отделено от сущего идеей иного (143d). Изначальные числа поэтому подразделяются на сущие по способу единого, по способу иного и по способу бытия, и включают в себя:
 - а) триаду единовидных чисел, образующих «число само по себе» (*αὐτοαριθμός*);
 - б) триаду порождающих чисел, обеспечивающих возможность простого, двойного и тройного умножения;
 - в) триаду усовершающих чисел, получающихся из единовидных путем умножения;
- 2) Жизнь в модусе жизни (*ζωτικῇ ζωῇ*) включает в себя:
 - а) единое и многое,
 - б) целое и часть,
 - в) предел и беспредельное;
- 3) Ум в модусе жизни (*ζωτικὸς νοῦς*), понимаемый как источник всеобщего совершенства, включает в себя:
 - а) умопостигаемое,
 - б) умопостигаемо-мыслящее,
 - в) мыслящее.

Мыслящее устройство (*ὁ νοερός διάκοσμος*) состоит из двух монадических триад и одной триадической монады, в результате чего общее деление этой сферы выражается числом 7. В нее входят:

- 1) Триада отцов, дарующих мыслящим богам бытие:
 - а) Кронос или мыслящее бытие (*νοερὰ οὐσία*);
 - б) Рея или мыслящая жизнь (*νοερὰ ζωῇ*) – первоисточник всех будущих видов жизни: мыслящего, душевного и телесного; отождествляется с кратером, в котором всеобщий Демиург творит мировую душу, с Матерью богов и халдейской Гекатой;
 - в) Зевс или мыслящий ум (*νοερός νοῦς*) – отождествляется со всеобщим *Демиургом* платоновского «Тимея»;
- 2) Триада Куретов или очистительных божеств, обеспечивающих тождество ипостасей отцов; к ним относятся:
 - а) Афина, обеспечивающая первому отцу чистоту пребывания;
 - б) Кора или Персефона, обеспечивающая второму отцу чистоту исхождения;
 - в) Куреты – стражи Реи и Зевса, не позволяющие следствиям быть поглощенными вышестоящей причиной.

(3) Монада разделения, отделяющая мыслящих богов друг от друга и от предшествующих и последующих божественных порядков.

Кроме того, каждый из семи мыслящих богов возглавляет семерку божеств второго порядка, так что общее количество сущностей этого чина равняется 49.

5. Душа (Inst. th. 184–211; Th. Pl. VI; In Tim. II, 125, 10–129, 25; 237, 11–248, 14; In Parm. IV, 44 sq.). Душа представляет собой четвертое и наиболее сложное порождение Единого, заключающее в себе действие всех вышестоящих ипостасей: бытия, жизни и ума. Согласно определению (Inst. th. 197), она есть наделенная разумом живая сущность, бестелесная, бессмертная и неаффицируемая, способная стать источником движения и жизни причастного ей тела. Впрочем, даже душа, одушевляющая какое-либо тело, может быть в принципе отделена от него, поскольку является не только источником телесной жизни, но и самостоятельным живым существом. В соответствии с платоновским «Тимеем» П. рассматривает душу как посредника между неделимой и поделенной в телах сущностью, между умопостигаемым вечным бытием и находящимся в становлении материальным космосом. Как таковая, душа содержит в себе все вещи: и чувственно воспринимаемые, и умопостигаемые, только первые – в виде прообразов, а вторые – в виде отражений; причем, неделимые умопостигаемые идеи отражаются в ней в виде развернутых рациональных структур (логосов), а прообразами тел являются математические объекты. Положение посредника делает душу причастной одновременно и вечности, и времени. Будучи порождением вечного Ума, она обладает вечной и неизменной сущностью, однако ее действие (= энергия), состоящее в том, чтобы последовательно созерцать сообщаемые ей умом логосы и посредством их приводить в движение материальные тела, осуществляется во времени. Ипостась Души отражает строение Ума и поэтому тоже делится на три части. Первую образует душа, не связанная ни с каким телом, существующая сама по себе и целиком погруженная в созерцание божественного ума; она называется «неприобщимой» или «надкосмической». Вторую составляет класс т. н. «внутрикосмических душ», к которым относится душа космоса и души отдельных населяющих космос существ. Третью образуют «околокосмические» или «отрешенные» души, выполняющие роль посредников между первыми и вторыми. Неприобщимая душа подразделяется, в свою очередь, на четыре триады божественных душ, к которым относятся:

1) Триада отцов, называемая также «триадой Зевса»; она отвечает за демиургическое действие неприобщимой души и состоит из:

- а) Зевса II – «небесного Зевса», демиурга, дарующего внутрикосмическим вещам сущность и наличное бытие, упорядочивающего сферу неподвижных звезд и руководящего нисхождением частных душ в становление;
- б) Посейдона – «морского Зевса», дарующего вещам движение и жизнь, упорядочивающего сферу планет и руководящего душами, уже пребывающими в области становления;
- в) Плутона – «земного Зевса», возвращающего вещи космоса к их единому началу, упорядочивающего подлунную сферу и руководящего душами, покидающими становление;

- 2) Триада Кору, служащая источником единичных жизней в космосе; она отвечает за животворящую функцию неприобщимой души и включает в себя:
 - а) Артемиду Корову или Гекату – животворное бытие,
 - б) Персефону – жизнь, влекущую все к становлению,
 - в) Афины Корову или Добродетель – животворный ум, содержащий в себе все душевные добродетели;
- 3) Триада Аполлона-Гелиоса, или триада возвращающих богов, отвечающая за способность неприобщимой души возвращаться к себе и своим началам;
- 4) Триада Корибантов, или очистительных сторожевых божеств, отображающих на уровне Души триаду мыслящих Куретов и имеющих аналогичные функции.

Подобно любой другой бестелесной единице неприобщимая душа порождает однородное себе множество приобщимых душ, всегда одушевляющих то или иное тело. Последние делятся на три вида, отличающиеся друг от друга разной степенью причастности к уму и мышлению: души божественные, демонические и человеческие. Божественные (к которым относятся: мировая душа, души неподвижных звезд, семи планет и подлунных божеств) причастны божественному уму и мыслят всегда; человеческие обладают обычным умом и мыслят время от времени; демонические, как средние между первыми и вторыми, мыслят всегда, но как и души людей обладают обычным умом. Что же касается растений и животных, то они, по мнению П., вообще не являются одушевленными, так как источником их жизни служат более высокие ипостаси – мыслящий ум и умная жизнь. Поскольку приобщимая душа никогда не расстается с телом и при этом существует вечно, то и тело, которое она одушевляет в первую очередь, тоже должно быть вечным. Это вечное тело души – нематериальное, неделимое и неаффицируемое, созданное, как и сама душа, всеобщим умом-демиургом – П. вслед за Порфирием и Ямвлихом называется «эфирной колесницей». Колесницей мировой души служит само пространство, которое П. отождествляет с нематериальным светом (*apud Simpl. In Phys. IX, 612, 29*); а первые тела частных душ образованы субстанцией звезд и планет. Когда какая-либо частная душа нисходит в область становления, она, словно бы надевая на себя различные одежды, наращивает на своем эфирном теле слои все более плотных и грубых оболочек, состоящих из тех космических стихий, сквозь которые ей приходится спускаться. Последней и наиболее грубой из них является земное тело, в котором душа проживает отпущенный ей на земле срок. Однако со смертью тела душа не обязательно освобождается из сферы становления, но продолжает оставаться там до тех пор, пока не истечет промежуток времени, соответствующий выбранному ею «виду жизни» (*εἶδος τῆς ζωῆς*), который обычно охватывает не одну, а несколько земных жизней. Так, философский вид жизни предполагает трехкратное воплощение на земле в течение 3000 лет. Лишь по завершении полного цикла душа может восстановить свое первоначальное состояние и возвратиться к той звезде или планете, с которой некогда ниспала. Причину нисхождения человеческой души в материальный мир П. объясняет не проявлением ее злой воли, а желанием подражать плодотворному исхождению во вне вышестоящих божественных причин (*In Tim. III, 324*,

4). Это желание не позволяет частной душе достичь полного и окончательного освобождения, но вынуждает ее спускаться в сферу становления бесконечное число раз.

6. Природа (Inst. th. 21, 109; In Tim. I, 10, 4–11, 30; Th. Pl. VI, 72, 10–114, 20; In Parm. 791, 29–795, 8). Между душой и телесным космосом П. помещает еще одну неприобщимую бестелесную ипостась – природу (*φύσις*). Последняя представляет собой имманентную телам неразумную (*ἄλογος*) силу, которая содержит рациональные принципы (*λόγοι*) всех вещей и с их помощью творит и организует материальный космос. И хотя природа непосредственно следует за душой, ее причиной является не душа, а более высокая ипостась мыслящей жизни, благодаря которой действие природы распространяется не только на одушевленные существа, но и на все вещи космоса вплоть до «самых бездушных». Как последнее звено в ряду бестелесных сущностей, соединяющее неприобщимую душу с телесным миром, природа может быть названа одновременно и над- и внутрикосмической. Это дает повод некоторым исследователям (Beutler, S. 242) отождествлять ее сферу с уровнем т. н. «отрешенных» или «околокосмических» душ. И хотя общее количество относящихся к этому уровню сущностей, по словам самого П., не поддается исчислению, в нем могут быть выделены пять основных триад, из которых первые четыре соответствуют 12 олимпийским богам и 12 небесным вождям «Федра» (247ab).

1) Триада отцов-демиургов:

- а) Зевс III – ум, управляющий свыше бытием душ и тел внутри космоса,
- б) Посейдон II – ум, управляющий движением и становлением душ,
- с) Гефест – ум, создающий внутрикосмические тела и управляющий ими;

2) Триада стражей:

- а) Гестия – хранительница бытия и сущности внутрикосмических вещей,
- б) Афина II – хранительница разнообразных видов жизни,
- с) Арес – хранитель телесной природы, наделяющий тела силой и крепостью;

3) Жизнепорождающая триада:

- а) Деметра – родительница всех внутрикосмических видов жизни: умных, душевных и телесных,
- б) Гера – родительница душ,
- с) Артемида II – пробуждающая к действию природные логосы и доводящая до совершенства несовершенство материи;

4) Возвращающая триада:

- а) Гермес – вожатый душ, ведущий их ввысь посредством философии,
- б) Афродита – причина согласия всего в космосе, возвращающая души к их началам посредством любовного влечения,
- с) Аполлон II – вожатый душ, возвращающий души к началам при помощи музыки и ритма;

5) Триада Ананке – естественной необходимости, властвующей над всеми вещами в космосе; в нее входят три Мойры:

- а) Лахесис – отвечающая за неизменность прошлого,
- б) Клото – отвечающая за непреложность настоящего,
- с) Атропос – отвечающая за неизбежность будущего.

Неприобщимая или всеобщая природа возглавляет множество происходящих от нее более частных приобщимых природ: природу надлунной и подлунной сферы, природу неба и земли, животных и растений, природы отдельных видов живых существ и их разнообразных членов. В результате множество природ образует сложную систему родовидовых взаимосвязей, которая, с одной стороны, является отражением царящего в сфере ума принципа «все во всем», а с другой, обеспечивает единство и «симпатию» всех вещей в космосе.

7. Космос (Inst. th. 55; In Remp. II, 227, 23; In Tim. II, 42–50; III, 71–174). П. считает космос мыслящим одушевленным существом, зримым богом, существующим во времени, но не имеющим временного начала и конца. Как и всякое тело, космос ограничен в пространстве и имеет форму сферы. Сферичность отвечает замыслу космоса как совершенного живого существа, содержащего в себе всю совокупность чувственно воспринимаемого сущего. Этому же замыслу соответствует и совершаемое им круговое движение, которое тоже вбирает в себя все остальные виды пространственных перемещений и, кроме того, воспроизводит возвращающееся к себе самому мышление божественного ума. В описании внутреннего устройства космоса П. следует астрономической теории Птолемея, согласно которой верхняя граница мира образована сферой неподвижных звезд, а ниже располагаются сферы планет: Кроноса (Сатурна), Зевса (Юпитера), Ареса (Марса), Гелиоса (Солнца), Афродиты (Венеры), Гермеса (Меркурия), Селены (Луны). При этом Солнце является центром неба, а орбита Луны знаменует собой границу, отделяющую область бессмертных «властителей космоса» (*κοσμοκράτορες*, In Tim. III, 71, 5), каковыми П. считает небесные тела, от области смертных существ, населяющих Землю и окружающий ее воздух. Как надлунная, так и подлунная сферы отображают содержание *всей* умопостигаемой парадигмы мира и поэтому не просто являются составными частями единого космоса, но образуют каждая – самостоятельный космос. Так, в небе есть и своя «эфирная земля» (Луна), и своя область «становления» (от Луны до Солнца), и свое «небо» (от Солнца до неподвижных звезд); там можно обнаружить и все четыре элемента, входящие в состав мира в целом, правда, в небе от них остается только «наивысшее» (In Tim. III, 113, 17–22). Точно так же и структура подлунной области воспроизводит строение мира в целом, поскольку ее тоже можно разделить на небо, землю и сферы действия богов, соответствующих различным планетам.

8. МАТЕРИЯ (Inst. th. 57, 59, 72; De malorum subsistentia; In Tim. I, 384, 14). Поскольку согласно Inst. th. 72, подлежащее сложных сущностей происходит от более высоких причин нежели их форма, то материя, которая является подлежащим для всего сущего, должна происходить от причины всего сущего, т. е. от Единого. Действительно, П. неоднократно называет материю непосредственным порождением Единого, видя в ее неопределенности своеобразное отражение беспредельной мощи Первоначала, а в ее бесформенности – отражение его абсолютной простоты. Кроме того, непричастность материи идеям делает ее в известном смысле не сущим (*μη ὄν*), и это также сближает ее с Единым, выходящим за пределы всего сущего. Однако лишенность форм – не единственная характеристика материи. Другой ее неотъемлемой чертой является способность (*ἐπιτηδεύουσα*) при-

нимать в себя всевозможные формы и через них обращаться к вышестоящим причинам. Такое участие во всеобщем процессе возвращения делает материю необходимым условием совершенства сущего, поэтому П. решительно не соглашается с Плотинем, который считал материю сущностью зла. Будь материя первичным злом, мы были бы вынуждены признать существование двух противоположных первоначал, что невозможно. Нельзя также считать зло и одним из порождений Единого, ведь это означало бы, что зло причастно благу, так как Единое и Благо тождественны. Выходит, зла самого по себе, как отдельной ипостаси, не существует. С точки зрения П., зло можно уловить только как отсутствие какого-то частного блага: как ослабление и искажение его действия. Поэтому не следует искать онтологическое основание зла в материи; оно есть, скорее, *παρῑπόστασις* – случайное, привходящее сущему свойство. Слабость сущего, его неспособность достичь цели своего существования – вот причина зла.

Прокл как комментатор. Все составленные П. комментарии можно разделить на два типа: традиционный построчный (комментарии к «Тимею», «Алквиаду I» и, возможно, «Пармениду») и «тематический», посвященный исследованию определенного круга проблем в связи с комментируемым текстом (комментарии к «Государству», «Кратилу», 1-й книге «Начал» Евклида и «Платоновская теология»). Жанр тематических толкований был, по-видимому, хорошо известен в Афинской неоплатонической школе, т. к. именно в этом жанре написан единственный дошедший до нас комментарий Сириана к «Метафизике». П., по-видимому, тоже отдавал предпочтение тематическим комментариям, которые позволяли ему более свободно излагать собственные взгляды, используя авторитетный текст в качестве отправной точки для самостоятельных рассуждений. В результате большинство его экзегетических сочинений напоминают скорее собрание небольших трактатов, объединенных общей темой, нежели комментарий в традиционном смысле этого слова.

Возможность выходить далеко за пределы комментируемого текста давал П. особый экзегетический метод, введенный в школьную практику *Ямвлихом*. Отличительными особенностями этого метода были: 1) «принцип единства толкования», требующий разьяснять смысл отдельных частей текста в согласии с его основной темой (*σκοπός*) и 2) обычай толковать одну и ту же фразу с разных точек зрения: этической (= психологической), физической, теологической, как бы выясняя ее значение на разных уровнях неоплатонической реальности.

Теологическое толкование, в свою очередь, требовало умения различать в комментируемом тексте два способа раскрытия божественных истин: образный (*εἰκωνικός*) и символический (*συμβολικός*), о чем П. подробно пишет в комментариях к «Государству» I, 84, 24 и в «Платоновской теологии» I, 19. Образный способ изложения раскрывает «силы» богов и их проявления в чувственном мире; предполагает выявление реально существующего подобия между чувственными вещами и их умопостигаемыми божественными прообразами; в отличие от него символический способ раскрывает не проявления, а сокровенные сущности богов; указывает на симпатическую связь между богами и здешним миром. Образный способ встречается, как правило, в философских рассуждениях; он имеет пропедевтическое значение, его цель – пробудить разумную часть души, подготовив ее к пе-

реходу от привычного образного представления умозрительного содержания к чистому рассуждению. Символический способ встречается в мифах; он присущ людям, достигшим высших мистических совершенств и превзошедшим самое умозрение. Экзегету, не умеющему отличить один способ изложения от другого, грозит опасность неверного истолкования древних мифов, где богам приписываются поступки, считающиеся непристойными даже у людей. Поэтому сочинения древних «теургов и теологов», к которым П. причисляет Орфея, Мусея, Гомера, Гесиода и автора *«Халдейских Оракулов»*, должны толковаться символически. Что же касается Платона и Пифагора, то в их произведениях, считает П., соединяются оба способа изложения.

Влияние Прокла на мыслителей поздней Античности – как язычников, так и христиан – было весьма значительным. Александрийские неоплатоники 6–7 вв. знают его, в первую очередь, как составителя комментариев к Платону и Аристотелю, и неоднократно цитируют его произведения, называя «великим» или даже «божественным» учителем (Amm. In De int. I, 8). О знакомстве христианских мыслителей с произведениями П. свидетельствуют два полемических трактата того времени – «О вечности мира против Прокла» Иоанна Филопона и ответ Прокопия из Газы на его комментарий к «Халдейским Оракулам». О влиянии идей П. на христианское богословие свидетельствуют трактаты т. н. Ареопагитского корпуса (6 в.), автору которого удалось умело приспособить разработанный П. понятийный аппарат к описанию высших истин христианского Откровения, и почти без изъянов воспроизвести всю неоплатоническую систему ипостасей в виде иерархии ангельских и церковных чинов. Именно через Дионисия Ареопагита философия П. оказала огромное влияние на видных христианских богословов как на греческом Востоке (прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин), так и на латинском Западе (Эриугена, Гуго Сен-Викторский, Роберт Гроссетест и др.). В 8–12 вв. сочинения П. распространяются на Ближнем Востоке в переводах на сирийский, арабский, грузинский и армянский языки. Тогда же появляется и т. н. «Книга причин» (*Liber de causis*) – написанное неизвестным арабским автором переложение «Начал теологии», которое, будучи переведено в XII в. на латынь, получает широкое распространение в Европе и при этом приписывается Аристотелю.

Первым сочинением П., которое стало известно на Западе под его собственным именем, были «Начала физики», переведенные на латынь в 1160 году. За ними в конце 13 в. последовали переводы Вильяма из Мёрбеке, включавшие: «Начала теологии», отрывки из комментариев к «Тимею» и «Пармениду» и трактаты о судьбе, провидении и существовании зла (см. выше). Ни Плотин, ни Платон к тому времени еще не были достаточно известны, поэтому первые латинские переводы П. сыграли решающую роль в формировании средневекового представления о платонизме в целом.

Возрождение интереса к философии П. в Византии связано с именем Михаила Пселла (11 в.), который пишет о П. как о выдающемся учителе, стоящем в одном ряду с Плотиним, Порфирием и Ямвлихом, и с увлечением делает выписки из его «Начал теологии» и комментариев к «Халдейским Оракулам». В П. видят языческого подражателя Дионисия

Ареопагита (Psellus, *De omnifaria doctrina* 74), однако, несмотря на авторитет последнего, в распространении неоплатонических идей усматривают известную угрозу для христианского богословия, вот почему в 12 в. Николай Мефонский пишет специальное сочинение, посвященное опровержению «Начал теологии» П., в котором показывает принципиальное расхождение его учения с христианским. Тем не менее влияние П. в Византии не ослабевает, о чем свидетельствует развернувшаяся в 14 в. полемика вокруг учения св. Григория Паламы о божественных энергиях, участники которой демонстрировали прекрасное знание основоположений прокловской философии.

В 15 в. благодаря константинопольским неоплатоникам Виссариону и Гемисту Плифону рукописи П. попадают на Запад, где становятся объектом пристального изучения итальянских гуманистов – Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы. Теологические трактаты П. и его «Комментарий к Пармениду» составляют излюбленное чтение Николая Кузанского, способствуя формированию того особого типа негативного богословия, который отличает этого мыслителя. На 16 в. приходится пик популярности П., причем все больший интерес начинают привлекать к себе его математические и астрономические трактаты. Век Галилея и Кеплера, ищущий в явлениях природы скрытые числовые отношения, видит в нем провозвестника математического естествознания. В Новое время на философию П. смотрят уже как на образчик эклектизма и собрание диких суеверий (Я. Бруккер, Д. Тидеман, В. Г. Теннеман). Исключение, пожалуй, составляют Гегель, видевший в П. предшественника своей диалектики абсолютного Духа, и «последний платоник» Т. Тэйлор, положивший начало переводам П. и других неоплатоников на современные европейские языки. Только в кон. 19 – нач. 20 в. вновь возрождается серьезный интерес к этому мыслителю, правда, теперь он носит скорее историко-научный, нежели собственно философский характер.

Сочинения: Биография Прокла: *Marinus. Proclus, ou sur le Bonheur. Texte ét., trad. et annote par H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, C. Luna. P., 2001. Марин. Прокл, или О счастье.* Пер. М. Л. Гаспарова, – Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 441–454. 1) «Начала физики»: *Procli Diadochi Lycii Institutio physica. Ed. et interpret. germ. comm. instr. A. Ritzenfeld. Lpz., 1912; Boese H. Die mittelalterliche Übersetzung der ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΦΥΣΙΚΗ des Proklos. B., 1958; Прокл. Начала физики. Пер. и комм. С. Месяц. М., 2001;* 2) «Начала теологии»: *Proclus. The Elements of Theology. A rev. Text with Transl., Introd. and Comm. by E. R. Dodds. Oxf., 1963; Прокл. Первоосновы теологии. Гимны. Пер. А. Ф. Лосева и О. В. Смыки. М., 1993;* 3) «Платоновская теология»: *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre I–VI. Texte ét. et trad. par H. D. Saffrey et L. G. Westerink. P., 1968–1997; Прокл. Платоновская теология. Пер. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001;* 4) Комм. к «Алкивиаду»: *Proclus. Sur le premier Alcibiade de Platon. Texte ét. et trad. par A. P. Segonds. P., 1985; Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato. Critical text and indices by L. G. Westerink. Amst., 1954; Прокл. Комментарий к Алкивиаду I. Пер. и комм. Д. В. Бугая, – ВФ, 2001, № [; 5) Комм. к «Тимею»: *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. Ed. E. Diehl. Lipsiae, 1903–1906; Proclus Diadochus. A Commentary on Plato's «Timaeus». Tr. by Th. Taylor. Oxf., 1928; Proclus. Commentaire sur le Timée. Trad. et notes par A. J. Festugiere. P., 1966–1968. Прокл Диадокх. Комментарий к «Тимею» Платона (Книга первая. Введение). Пер. С. В. Месяц, – ИФЕ'2000. М., 2002, с. 26–39;* 6) Комм. к «Пармениду»: *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides. Tr. by G. R. Morrow, J. Dillon; intr. and notes by J. Dillon. Princ., 1987; Proclus Diadochus. Commentaire sur le Parménide de Platon, – Proclus. Trad. de Guillaume de Moerbece. Ed. crit. par C. Steel. Leiden, 1982;* 7) Комм. к «Государству»:*

Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii. Ed. W. Kroll. Vol. 1–2. Lpz., 1899–1901; *Proclus*. Commentaire sur la république. Trad. par A.-J. Festugière. Vol. 1–3. P., 1970; 8) Комм. к «Кратилу»: *Procli Diadochi* in Platonis Cratylum commentaria. Ed. Pasquali [1908], ed. ster. (Lipsiae, 1994); *Proclus*. On Plato's Cratylus. Ed. H. Tarrant. L., 2007; *Прокл*. Комментарий на «Кратила» Платона (избр. фрагм.). Пер. А. В. Петрова, – *Академия*. Вып. 2, 2000, с. 274–305; 9) Комм. к «Началам» Евклида: *Procli Diadochi* in primum Euclidis Elementorum librum Commentarii. Rec. G. Friedlein. Lipsiae, 1873; *Proclus Diadochus*. Kommentar zum ersten Buch von Euklids Elementen. Übertr. v. P. L. Schönberger, besorgt und eingeleitet v. M. Steck. Halle, 1945; *Proclus*. A Commentary on the first book of Euclid's Elements. Tr. with introd. and notes by G. R. Morrow. Princ., 1970; *Прокл*. Комментарий к первой книге «Начал» Евклида. Введение, пер. и комм. Ю. А. Шичалина. М., 1994; 10) Трактаты: *Procli Diadochi* tria opuscula (latine Guilelmo de Moerbeca vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta). Ed. H. Boese. B., 1960; *Proclus Diadochus*. Trois études sur la providence, texte établi et traduit par Daniel Isaac. P., 1977–1982; *Proklos Diadochos*. Über die Vorsehung, das Schicksal und den freien Willen an Theodoros den Ingenieur, von Th. Borger, übers. von M. Erler. Msnh./Glan, 1980; *Proclus*. On the Existence of Evils. Ed., tr. by J. Opsomer, C. Steel. Ithaca, 2003; О самостоятельном существовании зла. Пер. Т. Ю. Бородай, – Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. М., 2008, с. 200–280; *Procli Diadochi* hypotyposis astronomicarum positionum. Ed. C. Manitius mit deutscher Übers. Lpz., 1909; *Proclus*. De sacrificio et magia. Ed. J. Bidez. Brux., 1928; *Proclus*. On The Eternity of the World. Greek text with introd., tr. and comm. by H. S. Lang, A. D. Marco. Berk., 2001; 11) Гимны: *Procli* hymni 1–7. Ed. E. Vogt. Wiesb., 1957; *Berg R. M. van den*. Proclus' Hymns. Essays, tr., comm. Leiden; Bost.; Köln, 2001; Гимны Прокла. Пер. О. В. Смыки, – Античные гимны. М., 1988, с. 269–281; 12) Фрагменты: *Proclus*. The fragments that remain of the lost writings of Proclus, surnamed the platonic successor. Tr. by T. Taylor. San Diego, 1988.

Лит. Общие работы: *Beutler R.* Proklos, der Neuplatoniker, – *RE*, Bd. 45, 1957, S. 186–247; *Lloyd A. C.* The Anatomy of Neoplatonism. Oxf., 1990; ЛОСЕВ, ИАЭ VII. Последние века. Кн. 2. М., 2000, с. 5–410.

Rosan L. J. The philosophy of Proclus. The Final Phase of Ancient Thought. N. Y., 1949; *O'Neil W.* Time and Eternity in Proclus, – *Phronesis* 7, 1962; *Beierwaltes W.* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Fr./M., 1965; *Breton S.* Philosophie et mathématique chez Proclus. P., 1969; *Trouillard J.* L'un et l'âme selon Proclus. P., 1972; *Dörrie H.* La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus, – *Etudes néoplatoniciennes*. Neuchâtel, 1973, p. 42–58; *Gersh S. E.* Kinesis akinetos. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus. Leiden, 1973; *Baltes M.* Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Bd. 2. Leiden, 1978; *Pepin J., Saffrey H. D.* (edd.) Proclus. Lecteur et interprete des anciens. Actes du colloque intern. du CNRS. P., 1987; *Siorvanes L.* Proclus. Neoplatonic Philosophy and Science. N. Hav., 1997; *Jones A.* The Horoscope of Proclus, – *CPhil* 94, 1, 1999, p. 81–88; *Gersh S. E.* Proclus' Commentary on the «Timaeus» – the prefatory material; *Steel C.* Why should we prefer Plato's «Timaeus» to Aristotle's Physics? Proclus' critique of Aristotle's causal explanation of the physical world; *Berg R. M. van den*. «Becoming like god» according to Proclus' interpretation of the Timaeus, the Eleusinian Mysteries, and the Chaldaean Oracles, – *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*. Ed. by R. W. Sharples, A. Sheppard. L., 2003, p. 143–154; 175–202; *Taxo-Годи А. А.* Эстетические тенденции в комментариях Прокла к платоновскому «Тимею», – *Эстетика и жизнь*. Вып. 5. М., 1977, с. 270–295.

С. В. МЕСЯЦ

ПРОТАГОР (*Προταγόρας*) из Абдер (ок. 485–415 до н. э.), основоположник движения *софистов*, ритор, философ, политический деятель.

Жизнь. Род. в г. Абдеры во Фракии. Известный в изложении Диогена Лаэртия рассказ о том, что П. в молодости был носильщиком (хвороста или корзин) и затем, придумав хитроумное устройство для переноски грузов, попал, уже немолодым человеком, в ученики и секретари к *Демокриту*, не-

достоверен (Heinimann 1976, S. 143; само изобретение П., возможно, исторично, ср. D. L. IX 53 = Arist. fr. 63 Rose) и восходит к Эпикуру (DK68 A 9, DK80 B 3; D. L. IX 53, ср. IX 50), который, по-видимому, таким образом пытался обвинить П. в плагиате у Демокрита. Бесспорно, напротив, что Демокрит писал против П. (68 B 156, 80 A 15).

П., по возрасту старший из софистов, начал свою преподавательскую деятельность в нач. 450-х. Он неоднократно посещал Афины (Plat. Prot. 310e; 80 A11). Ему было поручено составление законов для Фурий (D. L. IX 50) – общегреческой колонии, выведенной в Южн. Италию в 443, по инициативе Перикла, что показывает значительный авторитет П. и близость к афинскому правительству (см. также A 10); о его популярности в Афинах позволяет судить начало платоновского *«Протагора»*, действие которого приурочено примерно к 432. П. принадлежит описание мужественного поведения Перикла во время эпидемии 430–429 в Афинах (B 9, единственный сохранившийся образец стиля П.). Нападки на П. содержатся в афинских комедиях, поставленных в 423 и 421 (A 11).

Ок. 415 П. был обвинен в нечестии за утверждение, что он не может ни утверждать, ни отрицать существование богов; согласно одной версии, вряд ли достоверной, он утонул на пути из Афин (возможно, П. сам покинул Афины до начала процесса: D. L. IX 54; A 12; суровость преследования, очевидно, была спровоцирована публичным чтением сочинения *«О богах»*, см. также A 11). Достоверность рассказа о том, что его книги были сожжены по распоряжению властей (D. L. IX 52 = A 1, ср. A 3, 4, 23), невелика – это акция, не имеющая аналогий в Греции классической эпохи (Müller, 1976).

Сочинения. Фрагменты из произведений П. и свидетельства о его учении немногочисленны и лишь в отдельных случаях могут быть отнесены к известным названиям его сочинений (их список см.: D. L. IX 52; с учетом других источников этот список может быть дополнен). Онтологическая и эпистемологическая проблематика трактовалась в соч. *«Истина»* (другое название – *Καταβάλλοντες* [ср. λόγος], *«Повергающие наземь доводы»*), в начале которого приводилось знаменитое положение *«человек – мера вещей»*. Сочинение *«О сущем»* было направлено против элеатов (B 2); *«Антилогии»*, судя по враждебной Платону традиции (B 3), согласно которой это сочинение предвосхищало положения платоновского *«Государства»*, было посвящено этико-политическим вопросам (возможно, на то же сочинение П. указывает название *«О государстве»*); *«О борьбе»* содержало приемы аргументации против представителей различных искусств (B 8), *«О математических науках»* – критические высказывания об основоположениях этих областей знания (B 7). Положение о невозможности отрицать или утверждать существование богов стояло в начале сочинения *«О богах»* (B 4). Содержание сочинений *«О добродетелях»* и *«О первоначальном состоянии»*, вероятно, отразилось в платоновском *«Протагоре»*.

Источники. Восполнением немногочисленных сохранившихся свидетельств об учении П. служат рассуждения, которые произносит П. как персонаж платоновских диалогов *«Протагор»* и *«Теэтет»*. В первом из них Сократ демонстрирует П., претендующему на воспитание будущих правителей государства, его беспомощность в определении того, что есть добродетель, которую он намерен преподавать. Во втором релятивистский принцип П. *«человек – мера»* (лат. homo mensura), сенсуализм и гераклитовское

учение рассматриваются как взаимно предполагающие друг друга и опровергаются в качестве наиболее серьезной угрозы для основных принципов платоновской философии. Рассуждения П. в платоновских диалогах, без которых невозможно исследование взглядов исторического П., требуют критического подхода в плане их достоверности. Несомненно, Платон представлял воззрения своего оппонента более последовательными, чем они были на самом деле, а также извлекал из его положений следствия, которые еще не были ясны при жизни П. Достоверность протагоровского «мифа» о происхождении добродетелей (Prot. 320c – 323a = 80 С 1) в целом весьма высока (Müller 1976, S. 312–340; Manuwald 1996, S. 102–131), еще меньше оснований сомневаться в историчности примыкающего к нему рассуждения о роли различных видов обучения в формировании добродетели (Prot. 323a – 328d); в «Теэтете» непосредственное истолкование положения *homo mensura* (152a–c) несомненно близко к подлинному учению П., напротив, «тайное учение» (Theaet. 152c–e), согласно которому П. оказывается сторонником положения о текучести материи, фиктивно и представляет собой лишь попытку извлечь из взглядов П. их онтологические следствия, важные для Платона (к этому месту Платона восходит и сходное учение, которое приписывает П. Секст Эмпирик: Ruyrh. I, 216–219 = A 14). Достоверность т. н. «защиты» П. (Theaet. 165e – 168c) остается спорной (Burnyeat 1990, p. 22 прим. 30; Kerferd 1981, p. 104).

Аристотель несомненно обращался к произведениями П., чьи воззрения он критикует в ряде случаев. Интерес к П. сохранялся в эпоху эллинизма и Римской империи, но упоминания его философских воззрений (в основном положение «человек – мера» и сомнение в существовании богов) показывают поверхностное знакомство с ними, даже у Секста Эмпирика, хотя, как видно из замечания Порфирия (80 В 2), какие-то из сочинений П. были еще доступны в 3 в. н. э. Рассуждение П. в «Комментарии на Псалмы» Дидима Слепого (4 в. н. э., папирус из Туры в Египте, впервые опубликованный в 1966) восходит к доксиграфическому компендию скептического направления (Kerferd 1981, 35).

Учение. О характере и целях преподавания П. дает представление его речь в платоновском «Протагоре»: он обещает научить управлению домашними делами и помочь достижению первенства в политической жизни («в речах и делах»), противопоставляя его как узкопрофессиональному образованию, так и дисциплинам «квадривия», которые преподавал *Гунний* (Plat. Prot. 318e–319a, ср. Resp. 600de). Согласно Платону (Prot. 349a), П. первым стал называть себя «софистом» в качестве преподавателя «добродетели» и общеобразовательных дисциплин и брать деньги за обучение. Хотя его обучение было нацелено на то, что полезно для политической деятельности и организующей осью его служила риторика, круг преподаваемых предметов оказывается весьма широким: словесность (грамматика, толкование поэтических произведений), навыки логической аргументации, сведения о праве и государственных институтах, философские вопросы. Интеллектуальное и нравственное воспитание в известной степени отождествляются: обучение у П. изображается как последний этап воспитания «политической добродетели», начатого с раннего детства самим афинским укладом жизни, школой и государственными институтами (Prot. 324c–328c). Очевидно, что моральные стандарты носителя «политической добродетели» в прота-

горовском смысле не расходятся с принятыми в обществе и вместе с тем что в своих высших проявлениях она мыслится как интеллектуальное совершенство, достижимое лишь для тех, кто прошел школу софиста. Другие высказывания, подчеркивающие роль природных задатков, необходимость занятий смолоду, роль привычки и упражнения (В 3, ср.: Plat. Prot. 323cd), трудности учения (В 10–12), дополняя платоновское свидетельство, показывают П. как первого теоретика педагогики.

Человек – мера вещей. Философски наиболее значительным является положение П.: «Человек есть мера всех вещей (*πάντων χρημάτων μέτρον*): существующих – что они есть, несуществующих, что их нет. Каковым мне представляется нечто, таково оно для меня. Каковым оно представляется тебе, таково для тебя» (Plat. Theaet. 152a, ср. более кратко: Crat. 385ef; ср.: А 14). Пояснением служит пример с ветром (Theaet. 152b, вероятно, восходящий к самому П.), из которого следует, что ветер сам по себе не является ни холодным, ни не холодным, но холоден для мерзнущего и не таков для того, кто не мерзнет. Т. обр., согласно П., 1) объект обладает теми или иными свойствами не сам по себе, но всегда только относительно того или иного субъекта; 2) суждения субъекта о предмете, основанные на представлении о нем, не могут быть опровергнуты, они всегда истинны для данного субъекта. Под «человеком», чьи представления являются мерилom, т. е. критерием существования, П. понимал не человека как такового (родовое понятие), но индивидуального субъекта (GUTHRIE 1969, p. 188–189, Kerferd 1981, p. 88, ср.: Huss 1996). Компромиссное предположение, что П. ссылается на конфликт отдельных представлений о предмете только для того, чтобы доказать истинность обыденных суждений о мире людей в целом, в противоположность досократикам, противопоставлявшим истинность своих положений заблуждениям обычных людей (Kapp 1936, S. 70–73; см. также: Fritz K. von. 1971, S. 67–71; 1957, S. 908–921), опирается в первую очередь на замечание, что П. мог бы поставить на место человека в своем утверждении свинью или обезьяну (Plat. Theaet. 161c). Оно, однако, лишь подразумевает, что П. игнорирует различия в степени разумности и обоснованности конфликтующих суждений (ср. Plat. Crat. 386c). В целом же, согласно Платону и последующей традиции, П. ставил своей целью доказать отсутствие объективных критериев истинности суждения отдельных субъектов. В то же время П., если верить Платону, распространял свое положение и на коллективных субъектов: законы, принимаемые гражданским коллективом, истинны для этого сообщества, пока не будут отменены (Theaet. 166c).

Как видно из примера в «Теэтете» (152b), «вещи» (*χρήματα*) у П. это свойства предметов, а их «существование» – наличие или отсутствие этих свойств в данный момент, удостоверяемое безошибочными (для самого субъекта) непосредственными представлениями. Вывод о равной истинности подобных суждений П. распространил по аналогии на суждения, не основанные непосредственно на чувственном восприятии, а также на суждения о существовании онтологического порядка. В дальнейшем рассуждении в «Теэтете» принцип «человек – мера» распространяется на знания, которые ученик получает у софиста, и на суждения о справедливом и несправедливом (Theaet. 167ab).

Другие свидетельства показывают, что аргументация П. против положений философского, научного знания и традиционных представлений сво-

дятся к указанию на их противоречие данным непосредственного чувственного опыта. П. полемизировал против элеатов, в частности, выдвигая против парадокса *Зенона Элейского* доводы, основанные на устранении явлений, находящихся за пределами чувств (DK29 A 29). Сохранился аргумент П. против геометров, из сочинения, в котором приводились образцы доказательств против основных положений различных областей знания (DK80 B 8), состоит в том, что поскольку на практике круг не касается линейки только в одной точке, то не существует таких прямых и окружностей, существование которых предполагает геометрия (B 7). Возможно, П. отрицал истинность и других положений теоретической математики (Лурье 1947, с. 123). В сочинении «О богах» П. писал, что не знает, существуют боги или нет и как они выглядят, ссылаясь на «неочевидность» богов для восприятия и на краткость человеческой жизни (B 4, ср. A 12), снова делая безошибочность чувственного опыта критерием надежности суждения. Личная форма этого утверждения, однако, показывает, что П. готов признать веру других, основанную на надежных для них представлениях. В позднейшей традиции позиция П. нередко истолковывалась как завуалированный атеизм (A 12, 23).

Согласно позиции П. в «Тезтете», конфликтующие представления о предмете нескольких субъектов истинны для каждого из них (что соответствует релятивизму в современном понимании: нет критериев для выбора между противоположными суждениями). В послеплатоновских свидетельствах, однако, тезис П. часто передается без оговорки об истинности представлений для самого субъекта, в форме утверждения, что каждое из конфликтующих представлений истинно безусловно. На этом основывается демокритовское и платоновское опровержение релятивизма П. (т. н. *περιτροπή* 80 A 15). Аристотель (Met. III, 4–6) рассматривает положение П. в подобной трактовке как нарушающее закон противоречия (Burnyeat 1976 (1), p. 45–46). Возможно, П. не сознавал различий между двумя этими позициями, которое в действительности трудно провести, когда суждения субъекта выходят за рамки элементарных ощущений и относятся к тому, что касается и других людей. Релятивистская констатация множественности равноправных истин была для П. не самоцелью, но способом ограничения претензий на общезначимость определенных положений теоретического знания (метафизика, математика) и традиционных представлений (вера в существование богов), что придавало его тезису сверхсубъективный характер.

Полагая «истинными» для каждого, т. е. не подлежащими опровержению, любые суждения, в т. ч. вступающие в конфликт с суждениями других, П. вводит практический критерий для различения субъективных представлений – они могут быть лучшими и худшими для самого субъекта, и понятие экспертизы специалиста: если больному еда кажется горькой, а здоровому та же еда – не горькой, врач постарается не переубедить, но вылечить больного, так что его ощущения от еды изменятся и станут «лучшими» (Theaet. 166e–167a). Сходный критерий П. применяет и к более широкому кругу представлений: профессия софиста, в частности, состоит в том, что он изменяет худшее состояние своих воспитанников при помощи своих занятий на лучшие и, соответственно, их представления, а искусный оратор делает так, что гражданскому сообществу представляются справедливыми те законы, которые полезнее для сообщества, при том что принятые

законы равно справедливы для данного сообщества, пока они не отменены. Принятие и отмена закона основываются в конечном счете на представлении о его справедливости и несправедливости столь же непосредственным, как ощущения тепла и холода или горечи и сладости. Специалист не располагает неоспоримым, общезначимым знанием о самом предмете, но обладает умением воздействовать на подопечного в более полезном для того, как представляется специалисту, направлении. Трудно сказать, в какой мере это понимание, соответствующее общему взгляду Платона на характер софистического образования, соответствует взглядам исторического П.

Т. обр., П., считая равно произвольными любые положения, не имеющие непосредственной опоры в опыте, признает существование эффективного знания в практической сфере, способного различать полезное и вредное и изменять состояния людей (медицина, юриспруденция, политика и т. п.). П. в изображении Платона исходит из того, что специалист будет руководствоваться благом своих подопечных, однако не обладает точным знанием этого блага, сводя знание к субъективным представлениям.

Философское и научное значение принципа *homo mensura* состоит в открытии принципа неограниченной релятивности (до этого в греческой философской литературе встречались лишь утверждения об относительном характере тех или иных верований, представлений или о релятивности представлений человека в родовом смысле в противоположность представлениям других живых существ). Хотя непосредственно тезис П. был направлен против учений досократиков, в первую очередь Парменида, исходивших из того, что их истины имеют общезначимый характер, он способствовал пониманию относительности чувственно воспринимаемых свойств предметов в целом и постановке вопроса об их отношении к тому, что существует безусловно и объективно. До Протагора такие свойства, как цвет, запах и т. д., рассматривались или как принадлежащие самим первоначалам (Гераклит, Анаксагор, Эмпедокл), или как нечто представляющее собой лишь обман чувств (Парменид). Демокрит, приняв тезис, впервые сформулированный П., о «конflikте» восприятий одной и той же конкретной вещи от вида к виду, от субъекта к субъекту, у одного и того же субъекта в зависимости от его состояний, пришел к выводу, что все чувственно воспринимаемые свойства не принадлежат самим объектам (DK68 A 112). Однако Демокрит, который детально оспаривал релятивизм П. (68 В 156; 80 А 11), противопоставил релятивистской констатации этой вариативности ее объяснение, основанное на атомистической физике: вариативность в восприятии является следствием изменчивости и объекта, и субъекта, и самой среды (68 В 9), указав, т. обр., на возможность объективного описания лежащих в основе восприятия процессов.

Риторика. Традиция приписывает П. различные новшества в преподавании риторики и приемов ведения спора (эристика), утверждение, что о любой вещи могут быть высказаны два противоположных утверждения, практику упражнений в аргументации против любых выдвинутых положений, технику опровержения путем подведения противника к противоречию при помощи цепочки вопросов, что формально напоминает сократовский метод (80 А 1 §51; 53). Подобная тренировка для дискуссий – теоретических, судебных и политических, – сама по себе не связанная с релятивизмом и имевшая сугубо формальный характер, была истолкована как вы-

ражение беспринципности. Обещание П. научить учеников сделать более слабый довод более сильным изображается в «Облаках» Аристофана как рекомендация превзойти противника в обмане (Nub. 111–114 = DK80 C 2). Аристотель, соглашаясь с порицаниями этого положения П., относит стоящую за ним практику к типичным для софистической риторики попыткам выдать правдоподобное при определенных обстоятельствах за безусловно правдоподобное (A 21).

Теория языка. П. был основоположником систематического изучения греческого языка, впоследствии продолженного другими софистами. Он ввел деление высказываний на четыре класса: вопрос, ответ, просьба, приказ (80 A 1), три рода существительных (мужской, женский и род неодушевленных предметов, A 27), с той и другой классификацией связаны критические замечания по поводу употребления наклонений (неправильности у Гомера, A 28) и соответствия окончания слова его родовой принадлежности (C 3). Усилия П. были направлены на обучение правильному словоупотреблению (Plat. Prot. 339a), но не на реформу языка в целом.

Этико-политические воззрения. В диалоге «Протагор» в ответ на вопрос Сократа, можно ли научиться добродетели, П. дает ответ в форме сказания (мифа): человек является творением Прометея, наделившего свое создание «техническими» способностями, похищенными с Олимпа, благодаря которым человеческий род, родственник в силу этого богам, сумел быстро создать искусства и ремесла, язык и религию. Однако страдая от нападений зверей и испытывая в силу этого потребность в создании сообщества, люди, не получив в дар от Прометея при творении «политической добродетели», не могли ужиться вместе. Зевс, сжалившись над людьми, распределяет между ними это свойство.

Нередко высказывались сомнения в том, что эта притча отражает взгляды исторического П., прежде всего из-за ее кажущегося противоречия религиозному агностицизму П., однако участие богов может подразумевать, что люди гипостазировали в образе богов свои собственные свойства (Müller 1976, S. 313–318), или же быть истолковано в агностическом духе – как признание того, что в цивилизации присутствуют элементы, которые не поддаются рациональному объяснению и которые могут быть поэтому, в согласии с традицией, отнесены на счет участия богов в судьбах человечества. Достижения «технического» характера являются, по П., делом одаренных в том или ином отношении индивидов, тогда как основы социальной жизни покоятся на предрасположенности к ней всех или, по крайней мере, большинства людей (322c). В то же время «политическая добродетель» не врождена, но является предметом воспитания, в котором так или иначе участвует все общество (325a–326e). Позднейшее наделение людей способностью к общественной жизни не только демонстрирует необходимость подобных свойств при наличии технических навыков, но и указывает, что способность жить в обществе возникла лишь постепенно, на определенной стадии развития (ею не обладают некоторые народы, см. 327d). «Миф» и следующее за ним «рассуждение», следовательно, не взаимозаменяемы, но дополняют друг друга. Первый представляет собой указание на происхождении у людей понятия о социальных свойствах, второе демонстрирует необходимость обучения им и пути достижения этого в обществе, основанном на этих свойствах.

Доказательство в «Протагоре», что обычные граждане обладают, в той или иной степени, «политической добродетелью», т. е. компетенцией в государственных делах, как и признание правомерности законодательных решений большинства (Theaet. 167c), показывают П. как сторонника фундаментальных принципов демократии. Оптимизм речи в «Протагоре», вера в воспитательную силу политических институтов демократии и ее образовательной системы, частью которой П. считает и свое преподавание, по-видимому, историчны. Тот же оптимистический рационализм лежит в основе положения П. о желательности изменения законов, руководствуясь пользой (Theaet. 167c).

П. первым оспорил традиционное понимание наказания как возмездия и выдвинул в качестве его целей исправление преступника, подавление несправимых и устрашение других, подчинив его тем самым принципу практической целесообразности, что не предполагает, однако, автоматически требования смягчения наказаний (это положение П. разделял и Платон, Manuwald 1999; об интересе П. к теории наказания говорит и свидетельство об обсуждении им с Периклом проблемы вменяемости преступления, 80 A 10). В совокупности политическое мировоззрение П. является рационализмом, прагматизмом и приверженностью к демократии, которой руководит образованная элита, что ближе всего соответствует Афинам в правление Перикла. Напротив, вера П. в воспитательное воздействие государства на граждан, как и отсутствие у него высказываний, ограничивающих роль государства защитой жизни и имущества граждан (ср. с учениями о договоре), не позволяют отнести его к сторонникам идеологии, напоминающей либерализм, с которым часто связывают имя П.

Фрагм. и свидетельства: DK II, 253–271 (рус. пер. *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 1–2. Баку, 1940–1941); I sofisti: Testimonianze e frammenti. Ed. M. Untersteiner. Fasc. I. Fir., 1961². Новые фрагменты: *Decleva Caizzi F.* Protagoras (3T = PTura V 222, 18–29), – CPF I, 1***. 1, 1999, p. 668–676; *Mejer J.* The Alleged New Fragment of Protagoras (1972), – Sophistik. Hrsg. von C. J. Classen. Darmst., 1976, S. 306–311.

Протагор в платоновских диалогах. *Platon.* Protagoras. Übersetzung und Komm. v. B. Manuwald. Gött., 1999; *Cornford F. M.* Plato's Theory of Knowledge: The «Theaetetus» and the «Sophist» of Plato. L.; N. Y., 1935 (1957²); *Burnyeat M.* The «Theaetetus» of Plato. Tr. by M. J. Levett rev. by M. Burnyeat. Indnp.; Camb., 1990; *Sedley D. N.* The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's «Theaetetus». Oxf., 2004.

Лит.: Изложения в рамках общих трудов: *Gomperz H.* Sophistik und Rhetorik. Lpz.; B., 1912; GUTHRIE, HistGrPhilos III. The Fifth Century Enlightenment. Camb., 1969; *Kerferd G. B.* The Sophistic Movement. Camb., 1981; *Kerferd G. B., Flahar H.* Die Sophistik, – GGPh, Antike 2. 1, 1998, S. 1–137 (библ.); *Философские воззрения.* *Kapp E.* [Rez.:] Langerbeck H. Doxis Epirhysmie, – *Gnomon* 12, 1936, S. 65–77, 158–169; *Fritz K. von.* Nous and Noein in Presocratic Philosophy. Part II, – *CPhil* 41, 1, 1946, p. 24–34 (repr. Presocratics. Ed. by A. Mourelatos. Princ., 1971, p. 67–71); *Idem.* Protagoras, – RE, 23, 1957, Sp. 908–921; *Vlastos G.* Introduction, – Plato. Protagoras. Tr. by B. Jowett, rev. by M. Ostwald. N. Y., 1956, p. VII–LXVI; *Heinimann F.* Vorplatonische Theorie der τέχνη (1961), – Sophistik. Hrsg. v. C. J. Classen. Darmst., 1976. S. 127–169; *Müller C. W.* Protagoras über die Götter (1967/1976), – *Ibid.*, S. 312–340; *Burnyeat M. F.* Protagoras and Self-Refutation in later Greek Philosophy, – *PhRev* 85, 1976, p. 44–69; *Idem.* Protagoras and Self-Refutation in Plato's «Theaetetus», – *Ibid.*, p. 172–195; *Decleva Caizzi F.* La tradizione protagorea ed un frammento di Diogene di Enoanda, – *RFIC* 104, 1976, p. 435–442; *Idem.* Il frammento I DK di Protagora: nota critica, – *Acme* 31, 1978, p. 11–35; *Manuwald B.* Platon oder Protagoras? Zur grossen Rede des Protagoras (Plat. Prot. 320c8–328d2), – *AHNAIKA: Festschrift für C W Müller.* Hrsg. v. Chr. Mueller-Goldingen, K. Sier. Stuttg.; Lpz., 1996, S. 102–131; *Huss B.* Der homo-mensura

Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht, – *Gymnasium* 103, 1996, S. 229–257; Лурье С. Я. Очерки из истории античной науки. М.; Л., 1947.

А. Л. ВЕРЛИНСКИЙ

«ПРОТАГОР» (*Πρωταγόρας ἢ Σοφισταί*, подзаголовок «Софисты»), диалог Платона, относящийся к ранней группе. Назван по имени софиста Протагора из Абдер. В беседе с Сократом участвуют также софисты Гиппий из Элиды и Продик Кеосский. Диалог посвящен изобличению утверждения Протагора о том, что он может «учить добродетели» (317b; 318a; 328a). Сократ показывает что П. не знает, что такое добродетель, а следовательно, не может ей учить (ср. «Горгий» 465a). Диалог выдержан в форме традиционного софистического приема – «пробы» (греч. *πείρα*), которую испытующий берет с испытуемого. Испытуемый должен продемонстрировать, насколько он искусен в рассуждениях, а испытующий может при этом высказывать любые тезисы, которые вовсе не обязательно совпадают с его точкой зрения на предмет. Последнее определяет характер рассуждений Сократа в диалоге: его аргументы нацелены главным образом на опровержение собеседника и лишь в сильном преломлении отражают то, что можно назвать платонической теорией добродетели.

Диалог состоит из Вступления (309a–315a) и трех сменяющих друг друга «проб»: I. Сократ испытывает Протагора (319a–334c); II. Протагор испытывает Сократа (338c–348e); III. Сократ испытывает Протагора и других софистов (349a–362a).

I. Сократ испытывает Протагора (319a–334c). Первая «проба» показывает, 1) что Протагор придерживается обывательских мнений о добродетели и 2) что эти мнения неверны, ибо Сократ, разбирая их, заставляет П. противоречить самому себе (что в софистической практике служит знаком ложности отстаиваемой теории). Так, П. считает, что различные части добродетели не подобны между собой и что человеку возможно быть причастным одной из них, не будучи причастным другим (329c–333b) (согласно платоновскому Сократу, добродетель едина и невозможно обладать лишь одной ее частью, не обладая и всеми другими, – ср. 330e). В ответ на это Сократ последовательно приводит П. к признанию тождества справедливости и благочестия, с одной стороны, а также мудрости и здравомыслия, с другой. Желая показать, что и справедливость с мудростью не различные вещи, Сократ предлагает рассмотреть (разделяемый Протагором) тезис, что «творящий неправду, поступая так, поступает согласно рассудку» (333c). Опровергая этот тезис, Сократ подводит Протагора к мысли об объективном благе, существование которого как раз и отказывался признавать исторический Протагор, настаивая на том, что все в мире относительно и «человек – мера всех вещей». Платон подчеркивает раздражение П., который, избегая нового противоречия с самим собой, прибегает к своему тезису об относительности.

II. Протагор испытывает Сократа (338c–348e). Вызванный Протагором, Сократ демонстрирует свое умение рассуждать о поэзии. Он разрешает смысловую несогласованность в тексте Симонида, показывая свое владение всем антуражем софистических приемов интерпретации текста. Победоносно завершив испытание и язвительно заметив, что рассужде-

ния о поэзии хороши, когда надо скрыть недостаток собственных мыслей, он предлагает вернуться к прерванному разговору о добродетели.

III. Сократ испытывает Протагора и других софистов (349а–362а). Цель третьей «пробы» – показать, 1) что все софисты имеют о добродетели то же представление, что и толпа, и поэтому ничему не могут учить; 2) что их мысль содержит внутреннее противоречие. Сократ демонстрирует, что признавая самой лучшей вещью знание, все софисты на самом деле считают благом удовольствие. Он демонстрирует им абсурдность выводов, к которым приводит эта посылка, но не может заставить их переосмыслить ее (345е–355а; 358а; 360а). В то же время он показывает, что даже «правильный» с точки зрения удовольствия поступок зависит от знания, которым является «искусство мерить удовольствие и страдание» (356–357b).

Возвращаясь к начатому в первой части диалога разговору, Сократ доказывает, что мужество тождественно прочим частям добродетели, будучи «мудростью в том, что страшно и не страшно». Это доказательство основано на ряде, в т. ч. некорректных, посылок, опровергнуть которые его собеседники, со своей стороны, не в состоянии (ср. «Лажет» 197е–199е). Т. обр., Сократ достигает сразу двух целей: показывает единство добродетели и неспособность софистов к логическому мышлению.

Рус. пер. В. Н. Карпова (1863), А. Добиаша (1890), Вл. Соловьева (1903).

Текст: *Platonis Protagoras*, – *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 3. Oxf., 1903 (repr. 1968); переводы и комм.: на англ.: *Plato's Protagoras*. Tr. by Jowett, rev. M. Ostwald, introd. G. Vlastos, Indnp.; N. Y., 1956; *Guthrie W. K. C.* (ed.). *Plato, Protagoras and Meno*. Harmondsworth, 1956; *Plato. Protagoras*. Tr. and comm. by C. C. W. Taylor. Oxf., 1976; на нем.: *Platon. Protagoras*. Hrsg. u. erklärt von W. Nestle, mit Erg. von H. Hofmann. Stuttg., 1978⁸; *Platon. Die grossen Dialoge*. Übertr. von R. Rufener. Einf., Erl. und Literaturhinweise von Th. A. Szlezak. Münch.; Z., 1991; *Platon. Protagoras*. Eingel., übers. und erl. v. B. Manuwald. Gott., 2006; на франц.: *Platon. Protagoras*. Pres. et trad. par F. Ildefonse. P., 1997 (с обширн. библи.); на рус.: *Платон. Протагор*. Пер. Вл. С. Соловьева, комм. А. Ф. Лосева, А. А. Тахо-Годи, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1990, с. 418–476, 781–796.

Лит.: *Bodin L.* Lire le Protagoras: introduction a la methode dialectique de Protagoras. P., 1975; *Goldberg L.* A commentary on Plato's Protagoras. N. Y., 1983; *Stokes M. C.* Plato's Socratic conversations: drama and dialectic in three dialogues. L., 1986; *Plato's Protagoras*. Proceedings of the third Symposium Platonicum Pragense. Ed. by A. Havlicek. Prague, 2003; *Трубецкой С.* «Протагор» Платона в связи с развитием его нравственной мысли, – *ВопрФП* 58, 1901, с. 207–228; *Соловьев Вл. С.* «Протагор» Платона в связи с развитием его нравственного учения, – Творения Платона. Т. II. М., 1903, с. 374–395. См. также общ. лит. к ст. *Платон*.

Е. Д. МАТУСОВА

ПТОЛЕМЕЙ (*Πτολεμαῖος*) **аль-Гариб** (предположительно 4–5 вв. н. э.), составитель биографии *Аристотеля* и каталога его сочинений, известный по арабским источникам. Аль-Кифти в своем «Словаре философов» сообщает, что «Птолемей-аль-Гариб» («неизвестный Птолемей») – это греческий философ, которого не следует путать с *Птолемеем*, автором «Альмагеста», а также что его сочинение было адресовано некоему «Галлу» (возможно, тождествен Галлу, брату имп. Юлиана).

Сочинение П. было известно неоплатоникам (ср. Elias. In Cat. 107, 13, где он именуется «Филадельфом», Olymp. Proleg. 13, 14, Jo. Philop. In An. Post. 36, 4), к нему восходят сохранившиеся анонимные жизнеописания Аристотеля, известные как *Vita Marciana*, *Vita Vulgata* (обе на греч.) и *Vita Latina* (все

5 в. н. э.), сирийские жизнеописания Аристотеля и арабская биографическая традиция (Ибн ан-Надим, аль-Кифти, аль-Мубашшир, Усайбия), знавшая перевод П., выполненный, вероятно, Исфахом ибн Хунайном (кон. 9 в.). Арабский текст каталога опирается на более ранний сирийский перевод, выполненный уже непосредственно с греческого оригинала. Этим оригиналом, согласно сообщению самого П. во вступительной части к своей работе, был каталог Андроника Родосского, включавший ок. 1000 названий сочинений Аристотеля и Теофраста. Каталог (*πίναξ*) П. представляет собой сокращение каталога Андроника примерно в десять раз, если судить только по количеству упоминаемых названий произведений. У П. перечислены почти все дошедшие до нас произведения Аристотеля под известными сегодня названиями и с указанием традиционного количества книг (в отличие от названий, указанных в каталоге Гермиппа, приведенного у Диогена Лаэртия в книге пятой). В каталоге П. нет только «Поэтики» и «Метафизики».

По отвергнутой ныне гипотезе некоторых ученых (W. Christ, J. Lippert), П. аль-Гариб тождествен Птолемею Хенну (1-я пол. 1 в. н. э.), о котором мало что известно; возможно он, в свою очередь, тождествен Птолемею, упоминаемому у Порфирия (см. V. Plot. 20, 49, вместе с перипатетиком Аммонием назван ученым мужем своего времени) и Секста Эмпирика (*Adv. math.* I 60, полемика с Дионисием Фракийским в связи с определением грамматики). По мнению Дюринга, отождествление П. аль-Гариба и Птолемея Хенна недопустимо, и автор биографии – гораздо более поздний александрийский неоплатоник.

Лит.: *Moraux P.* Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote. Louvain, 1951; *Düring I.* Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. Göteborg., 1957: 208–211; 221–224; 241–246; 469–476; *Idem.* Ptolemy's Vita Aristotelis rediscovered, – Palmer R. B., Hamerton-Kelly R. (edd.). *Philomathes: Studies and Essays in the Humanities in memory of Philip Merlan.* The Hague, 1971, p. 264–269; *Plezia M.* De Ptolemaei Vita Aristotelis, – Wiesner J. (hrsg.). *Aristoteles Werk und Wirkung.* Bd. 1. B.; N. Y., 1985, S. 1–11; *Gutas D.* The spurious and authentic in the Arabic Lives of Aristotle, – Krayer J. (ed.). *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages.* L., 1986, p. 15–36.

М. А. СОЛОПОВА

ПТОЛЕМЕЙ КЛАВДИЙ (*Πτολεμαῖος ὁ Κλαύδιος, Ἀλεξανδρεύς*) (ок. 100–170 н. э.), греческий ученый и философ; работал в Александрии. Сведений о его жизни не сохранилось. Считается, что его основные произведения созданы во времена правления имп. Антонина Пия (138–161).

Сочинения. П. был автором обширного корпуса сочинений, включавший труды по астрономии, гармонике, астрологии, оптике, географии, хронологии и теории познания. На греческом языке сохранились: астрономический трактат «Альмагест» в 13 кн., наиболее известное произведение П.; трактат «О фазах неподвижных звезд и собрание их знамений», «Готовые [астрономические] таблицы и расчеты», «Гармоника» в 3-х кн., учебник по астрологии «О влиянии созвездий», *Ἀποτελεσματικά*, известный также под названием «Четверокнижие» («Тетрабиблос»); «Гипотезы о планетах» (*ὑποθέσεις τῶν πλανωμένων*) (сохранились не полностью), «Руководство по географии» (*Γεωγραφικὴ ὑφήγησις*) в 8-ми кн. (кн. 4–8-я сохр. не полностью), «Музыка», трактат «О критерии и ведущем начале», а также авторский список открытый П. В переводе с арабского дошли: «Оптика», «Планисфера» и «Аналеммы» (по геометрии сферы). По свидетельству

Симпликия, П. написал также «Об элементах» (*Περὶ τῶν στοιχείων*, Simpl. In De Caelo 20, 10 Heib.) и «О [трех] измерениях» (*Περὶ διαστάσεως*, Ibid. 9, 21; ср. Eustrat. In E. N. 322, 4 Heylbut: П. рассуждал о теле как трехмерно протяженном в длину, ширину и глубину).

Труды П. стали предметом изучения и комментирования уже в Античности. Сохранились комментарии на «Альмагест» математиков Паппа Александрийского (ок. 320) и Теона Александрийского (ок. 370), комментарий неоплатоника Порфирия на «Гармонику» и его же «Введение в «Четверокнижие» Птолемея» (комментарии на «Четверокнижие» Порфирия и Прокла утрачены).

«Альмагест». Традиционное название «Альмагест» представляет собой арабизированную транскрипцию («Альмаджисти») оригинального греческого названия трактата: *ἡ μαθηματικὴ σύνταξις* («Математическое сочинение»). Своим трактатом П. продолжает традицию, которую можно возвести к трудам по астрономии академика *Евдокса Книдского*. Ближайшим источником «Альмагеста» послужил трактат Гиппарха Никейского (2 в. до н. э.), который П. дополнил материалами собственных наблюдений и теоретическими новшествами. 1-я книга «Альмагеста» содержит основные принципы его учения, в т. ч.: о кругообразном вращении небосвода и шарообразной форме Земли, которая помещается в центре мира (геоцентризм); о том, что Земля не перемещается в пространстве и пр. В пользу геоцентризма П. приводит ряд аргументов – как чисто теоретических, так и основанных на наблюдении (в частности, о неподвижности Земли свидетельствует, по П., то, что брошенное вертикально вверх тело падает на то же самое место). Геоцентрическая модель космоса, изложенная в «Альмагесте», оставалась наиболее влиятельной вплоть до работ Николая Коперника (16 в.), обосновавшего гелиоцентризм.

Содержание книг «Альмагеста»: в 1 и 2-й кн. собраны сведения по сферической астрономии; в 3-й кн. излагается теория видимого годичного движения Солнца, обсуждаются даты равноденствий, продолжительность года и т. д.; 4-я кн. посвящена теории движения Луны и вопросу о продолжительности синодического месяца; в 5-й говорится о конструировании некоторых приборов, напр., астролябии, и продолжается изучение теории движения Луны; 6-я кн. посвящена теории солнечных и лунных затмений; содержание 7-й и 8-й книг составляет «Каталог звезд» П. – описание свойств и характеристик более 1000 звезд, рассматривается движение сферы звезд и т. п.; кн. 9–13 содержат теорию движения планет (Сатурна, Юпитера, Марса, Венеры и Меркурия). Для истории астрономии большое значение имела созданная П. теория эпициклов, сменившая представление о равномерно вращающихся вокруг Земли геоцентрических небесных сферах (теория, разработанная Евдоксом и Каллиппом и принятая в космологии Аристотеля).

Руководство по астрологии в 4-х кн. «Тетрабиблос» («Четверокнижие») было написано П. после «Альмагеста». Современные издатели принимают, что оригинальным названием произведения было «О влиянии созвездий» (*Ἀποτελεσματικά*), которое ранее считалось названием отдельного произведения, и отказываются от заголовка *Τετραβιβλος*. Первые две книги руководства посвящены общей астрологии, влиянию звезд на человечество, страны и расы; третья и четвертая книги – влиянию звезд на отдельных людей и составлению индивидуальных карт рождения (генетлиалогическая астрология).

Статус основного пособия по астрологии «Тетрабиблос» утратил с появлением «Введения в астрологию» Павла Александрийского (рубеж 5–6 вв.).

«Гармоника» (*Ἀρμονικά*) П., посвященная теории музыки (исследование звуков и их сочетаний и т. п.), – наиболее обстоятельная из всех известных греческих работ по данной теме. Большую историко-научную ценность представляют цитируемые П. утраченные произведения своих предшественников. В 1-й кн. П. много внимания уделяет обсуждению и критике двух основных античных музыкальных теорий – пифагорейцев и Аристоксена; свою задачу П. видит в построении такой теории, в которой чувственное восприятие и разум не вступали бы в конфликт (ту же позицию он занимает и в трактате «О критерии»).

Небольшой трактат «О критерии и ведущем начале» (*Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικῆς*, лат. *De iudicandi facultate et animi principatu*) представляет интерес для истории эллинистической философии и эпистемологии. В 1-й части трактата (*De iud. fac.* 1–12 Lammert) содержится обзор познавательных способностей души, описывается различие чувственного восприятия и разума. В специальном разделе, посвященном научной терминологии (4, 2–6), П. пишет, что ученый должен использовать для предварительного описания фактов слова обыденной речи, в их общепринятом значении, и только после того, как предмет будет вполне изучен, в своих определениях он должен обратиться к более точной терминологии, иногда, возможно, используя необычные выражения или предлагая новые (подробнее см. *Верлинский* 2006). Во 2-й части (13–16) П. рассматривает связь тела и души, локализацию различных познавательных способностей в телесных органах, опираясь в своем изложении на учение и терминологию перипатетиков, эпикурейцев и особенно стоиков. П. утверждает, что тело и душа взаимодействуют в едином организме и говорит о душе как «смешанной» с теми местами тела, которые выполняют те или иные функции. Чувственное начало души получает воздействие через посредство органов восприятия и преобразует полученные данные в форму представления (*φαντασία*) и передает уму. Ум воспринимает сообщаемые чувственной душой представления, задействуя способности мышления и суждения (*τὴν διανοητικὴν καὶ κριτικὴν ἐνέργειαν*). Чувственная способность судит только о том, что она сама испытывает (*τὰ πάθη*), но не судит о вещах (*τὰ ὑποκείμενα*), ум же судит о том, что поступает ему от чувства в форме представления, и о самих вещах. Без чувства ум был бы слеп, но по отношению к чувствам именно он властитель, в нем заключена память, начало действия и понимания (13, 7–17). Критерий истины П. определяет как принцип, согласно которому выносятся суждения о том или ином предмете. Состав критического суждения предполагает предмет суждения (*τὸ κρινόμενον*), инструмент (*τὸ δι' οὗ κρίνεται*), способ суждения (*τὸ ὡς κρίνεται*) и цель вынесения суждения (*οὗ ἐνεκεν ἢ κρίσις*). Напр., предмет суждения – некая величина, инструмент – единица измерения (локоть или фут), способ измерения – наложение или сопоставление, цель – размер величины.

«Руководство по географии» замечательно в первую очередь не фактическими данными, а заложенными в нем математическими принципами картографирования. П. продолжил традицию математической «теоретической» географии Эратосфена и Гиппарха, с которой разошелся Страбон, предложив нарративную «практическую» географию. В труде П. местопо-

ложение 8000 пунктов на планете описано географическими координатами: широтой и долготой. «География» П. приобрела особое влияние в эпоху Возрождения, когда в начале 15 в. греческий подлинник был переведен Джакомо Анджелло на латынь и в 1477 издан в Болонье (к началу 17 в. – еще 31 издание); первое издание греческого подлинника принадлежит Эразму Роттердамскому (1523). Благодаря ошибке П., распространившего Азию слишком далеко на Восток, Христофор Колумб надеялся доплыть до нее через Атлантику гораздо быстрее, однако в ходе своего плавания открыл на пути к Азии новый материк – Америку.

Соч.: *Claudii Ptolemaei Opera quae exstant omnia*. Ed. J. L. Heiberg. Vol. I–III. Lpz., 1898–1903, 1961²; 1) *Ptolemy's Almagest*. Tr. and annot. by G. J. Toomer. L., 1984; *Клавдий Птолемей*. Альмагест. Пер. И. Н. Веселовского. М., 1998; 2) «Гармоника»: *Düring I.* (ed.). *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios*. Göteb., 1930. N. Y.; L., 1980; *Barker A.* Greek Musical Writings. Vol. 2. Harmonic and Acoustic Theory. Camb., 1989; 3) *Hübner W.* (ed.). *Claudii Ptolemaei Opera*. Vol. III, 1. *Ἀποτέλεσματικά*. Stuttg., 1998 (BT); *Клавдий Птолемей*. Математический трактат, или Четверокнижие, I–II. Пер. Ю. А. Данилова, – Знание за пределами науки. Сост. И. Т. Касавин. М., 1996, с. 92–133; 4) «О критерии»: *De iudicandi facultate et animi principatu*. Ed. F. Lammert, – *Claudii Ptolemaei Opera...* Vol. III, 2, 1961², p. 3–25; *Claudius Ptolemy*. On the Kriterion and Hegemonikon. Ed. by Liverpool–Manchester seminar on ancient Greek Philosophy (text and transl.), – Huby P., Neale G. (edd.). *The Criterion of Truth: Essays in Honour of G. Kerferd*. Liverpool, 1989, p. 179–230.

Античные комментарии 1) к «Альмагесту»: *Rome A.* (ed.). *Commentaries de Pappus et de Théon d'Alexandrie sur l'Almageste*. T. 1–2. 1936; 2) к «Гармонике»: *Düring I.* (hrsg.). *Porphyrus Kommentar zur Harmonielehre des Ptolemaios*. Göteb., 1932. 1980; 3) к «Введению в Четверокнижие»: *Porphyrus Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei*. Ed. A. Boer, S. Weinstock. Brux., 1940, p. 187–228 (CCAG V, 4).

Лит.: *Long A. A.* Ptolemy «On the Criterion»: An Epistemology for the Practicing Scientist, – Dillon J., Long A. (edd.). *The Question of «Eclecticism»*. L., 1988, p. 176–207; *Jones A.* Ptolemy's First Commentator, – *TAPhS* 80, 1990; *Barker A.* Reason and perception in Ptolemy's «Harmonics», – *Harmonia Mundi*. Ed. by R. Wallace, B. MacLachlan. R., 1991, p. 115 сл.; *Idem.* Ptolemy's Pythagoreans, Archytas, and Plato's conception of mathematics, – *Phronesis* 39, 2, 1994, p. 113–135; *Pingree D.* The Teaching of the «Almagest» in Late Antiquity, – *Apeiron* 27, 4, 1994, p. 75–98; *Верлинский А. Л.* Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006, с. 297–306 (гл. VI, § 3: «Эпикур о второй стадии возникновения языка и учение Птолемея»).

М. А. СОЛОПОВА

С

САЛЛЮСТИЙ (*Σαλλούστιος*) (сер. 4 в. н. э.), философ-неоплатоник, представитель *Пергамской школы*. Предположительно тождествен «Салютию» (*Σαλούτιος*), упоминаемому *Евнанием из Сард* (V. Soph. VII 5, 9, 1–2 Giangr.); вероятный адресат сочинений имп. *Юлиана* «К Царю Гелиосу» и «Утешение к себе самому по поводу отъезда Саллустия».

Известен как автор трактата «О богах и о мире» (*De deis et mundus*, название дано в 16 в. первым издателем текста), написанного, вероятно, в год смерти имп. *Юлиана* (363) и представляющего собой сводку основных тем платонической философии, с особым вниманием к систематизации языческой мифологии, методам символической и аллегорической экзегезы. Трактат состоит из 32 небольших глав. После вступления, посвященно-

го вопросу о необходимых для слушателя данных вопросах качествах, автор излагает темы: о бестелесности и неизменности богов; необходимости искать внутренний глубокий смысл в посвященных богам мифах, в связи с чем дает классификацию различных видов мифов (мифы бывают теологические, физические, психические, материальные и смешанные – согласно тем сторонам божественной сущности, о которых они повествуют); далее говорит о первопричине (Благе), после чего излагает классификацию богов, восходящую к *Ямвлиху*.

Классификация богов (Sallust. De deis 10–11). Все боги делятся на внутрикосмических (*ἐγκόσμοιοι*) и надкосмических (*ὑπερκόσμοιοι*). Надкосмические боги распределены по трем чинам (*τάξεις*): созидающие сущности, ум и души. Внутрикосмические (12 олимпийских богов) распределены по четырем чинам: боги-миросозидатели (Зевс, Посейдон, Гефест), боги одушевляющие (Деметра, Гера, Артемида), боги-согласователи (Аполлон, Афродита, Гермес) и боги-стражи (Гестия, Афина, Арес). С. демонстрирует, что эта классификация традиционна, указывая на известные из культа атрибуты тех или иных божеств (лира Аполлона, доспехи Афины и т. п.). В космо-С. насчитывает соответственно количеству богов 12 космических сфер (сопоставляя их четырем элементам, сферам планет и целокупному Небу-Урану, объединяющему всех богов).

Главы De deis 13–17 посвящены природе и устройению мира, традиционным доказательствам его неуничтожимости (по «Тимею» Платона), здесь же говорится об уме, о душе и ее бессмертии, о судьбе и Промысле. Заключительная часть трактата (главы 18–33) посвящена вопросам практической философии: о добродетели и пороке, о государственном устройстве, о природе зла; специальное внимание (в духе послеплатоновского платонизма) уделено вопросу о почитании богов, религиозных обязанностях и жертвоприношениях.

Соч.: *Saloustios*. Des dieux et du monde. Ed. G. Rochefort. P., 1960, p. 2–25; *Sallustius*. Concerning the Gods and the Universe. With proleg. and tr. by A. D. Nock. Oxf., 1932, 1963². Рус. пер.: *Саллюстия-философа* книга о богах и о мире. Пер. Ю. А. Шичалина, – Учебники платоновской философии. Сост. Ю. А. Шичалин. М.; Томск, 1995, с. 105–120.

Лит.: Лосев, ИАЭ VII. Последние века. Кн. 1. М., 1988, с. 331–358.

М. А. СОЛОПОВА

СЕКСТ ЭМПИРИК (*Σέξτος ὁ ἐμπειρικός*) (2-я пол. 2 в. н. э.), последователь Пиррона, систематизатор идей античного *скептицизма*. Главные сочинения – «Пирроновы положения» (3 кн.) и «Против ученых» (11 кн.) – являются важным источником по истории античной философии, и основным – по истории пирронизма. Хотя С. не был оригинальным мыслителем и его тексты представляют собой компиляцию более ранней скептической литературы, восходящей к *Энесидему*, его авторитет в Античности был высок: Диоген Лаэртский включает его в школьное преемство пирронизма (IX 116), а св. Григорий Богослов называет С. и Пиррона источником «страшной и подлой болезни», заразившей Церковь, симптомы которой – противоположные речи (Orat. 21).

В сочинении «Пирроновы положения» (*Πυρρωνείων ὑποτυπώσεις* – «Краткое изложение пирронизма», ср. название книги Энесидема: *εἰς τὰ*

Πυρρώνεια ὑποτύπωσις) С. вводит основные понятия скептической философии («скептическая способность», невозмутимость-*атараксия*, эпохе, «исостения») и формулирует основные принципы построения скептической системы: «начало скепсиса в смысле причины [обращения к нему] – надежда на невозмутимость», «начало же систематического изложения скептицизма» – положение о равной достоверности противоположных суждений, «исостения», отсюда проистекает отказ от догматизма, отсюда – воздержание от суждений (эпохе), отсюда – невозмутимость (Pyrrh. I 1–30); далее С. суммирует выдвигавшиеся его предшественниками скептические тропы (способы) осуществления эпохе, – 10 тропов Энесидема и 5 тропов Агриппы (I, 31–186); дает толкование основных выражений скептического словаря – «не более», «пожалуй», «воздерживаюсь», «ничего не определяю» (I 187–209); сравнивает скептиков с «академиками» и теми из «догматиков», у которых С. усматривает отдельные скептические моменты (I 210–241). Во 2-й и 3-й книгах С. дает очерк пирронизма в связи с учениями «догматиков» (т. е. философов, выдвигавших положительное учение, *δόγματα* («догматы»)), излагая материал в традиционной последовательности трех частей школьной философии: логика (учения о критерии, знаке, доказательстве и т. п., кн. 2), физика (о Боге, причине, движении, месте, времени и т. п. – III 1–167) и этика (о благе, зле и безразличном, о том, можно ли научиться искусству жить – III 168–279).

Книги VII–IX сочинения «Против ученых» (лат. *Adversus mathematicos*) тематически сходны с двумя последними книгами «Пирроновых положений», – ср. названия: «Против логиков» (*Adv. math. VII–VIII*), «Против физиков» (IX–X) и «Против этиков» (XI), – но излагают материал более подробно, систематически рассматривая учения древних согласно основным топосам каждого раздела философии – здесь С. приводит ценнейший доксографический материал. В поисках историко-философских корней пирронизма С. обращается к учениям древних философов, начиная с Ксенофана (вероятно, следуя в этом *Тимону из Флиунта*), и ищет у них элементы скептицизма (*Adv. math. VII 48–260*). Книги I–VI «Против ученых» образуют как бы отдельное дополнительное исследование, посвященное шести искусствам – грамматике, риторике, геометрии, арифметике, астрономии и музыке; предполагается, что на самом деле этими книгами не начинался, а заканчивался трактат С.

С. ссылается также на свои сочинения по медицине и о душе (утрачены). Ставшее частью имени С. прозвание «эмпирик» указывает на его профессиональные занятия медициной; он был учеником Геродота из Тарса, учившегося у крупнейшего врача «эмпирической школы» 2 в. Менодота Никомедийского (D. L. IX 116, ср. Galen. *De nat. fac.* 52, 11 Kühn: *Μηρόδοτος ὁ ἔμπειρικός*). Совмещение скептической философии и медицинской практики характерно для традиции позднего пирронизма (6 из 8 названных Диогеном Лаэртием философов-пирронистов после Энесидема – практикующие врачи «эмпирики», I 116) и наглядно демонстрирует, что скептическое эпохе не мешает активной жизненной позиции. По словам С., «скептик из человеколюбия (*διὰ τὸ φιλόανθρωπος εἶναι*) хочет по возможности исцелить рассуждением самомнение и скоропалительность [заклучений] догматиков», предлагая различные по силе рассуждения-лекарства, в зависимости от тяжести состояния (Pyrrh. III 280).

Сочинения С. в переводе на латынь получили широкое распространение во второй пол. 16 в. и оказали влияние на многих мыслителей этого времени, в частности на Монтеня.

Соч.: *Sexti Empirici opera*. Rec. H. Mutschmann, J. Mau. Т. 1–2. Lipsiae, 1912–1914; *Sextus Empiricus*, Works. With engl. tr. by R. G. Bury. Vol. 1–4, 1933–1949. В рус. пер.: Три книги Пирроновых положений. Пер. Н. В. Брюлловой-Шаскольской (1913); *Секст Эмпирик*. Сочинения. Под общ. ред. А. Ф. Лосева. Т. 1–2. М., 1975–1976.

Лит.: *Janáček K.* Sextus Empiricus' Sceptical Methods. Prague, 1972; *Oberti M. M.* Scepticism Versus Dogmatism: An Analysis of Sextus Empiricus' Against Mathematicians, Book VII. Vancouver, 1979; *House D. K.* The life of Sextus Empiricus, – *CQ* 30, 1980, p. 227–238; *Stough C.* Sextus Empiricus on Non-Assertion, – *Phronesis* 29, 1984, p. 137–164; *Allen J. V.* Sextus Empiricus' Investigation of Sign-inference. Princ., 1988; *Brunschwig J.* Sextus Empiricus on the kriterion: The Skeptic as Conceptual Legatee, – Dillon J. M., Long A. A. (edd.) *The Quaestion of «Eclecticism»: Studies in Later Greek Philosophy*. Berk.; L. Ang.; L., 1988, p. 145–175; *Allen J.* The skepticism of Sextus Empiricus, – *ANRW* II, 36. 4, 1990, p. 2582–2607; *Idem.* Pyrrhonism and Medical Empiricism: Sextus Empiricus on Evidence and Inference, – *Ibid.* 37, 1, p. 646–690; *Giannantoni G.* (ed.) *Sesto Empirico e il pensiero antico*. Nap., 1992; *Karadimas D. P.* Sextus Empiricus Against Aelius Aristides: the Conflict Between Philosophy and Rhetoric in the Second Century A. D. Lund, 1996. См. общ. лит. к ст. *Скептицизм*

М. А. СОЛОПОВА

СЕКСТИЙ КВИНТ (Quintus Sextius) (род. ок. 70 до н. э.), основатель небольшой эклектической философской школы (Рим), к которой принадлежали: Сотион (один из учителей Сенеки – Ер. 49, 2 и др.), грамматик Луций Крассий (Suet. De gramm. 18), философствующий ритор Папирий Фабиан (его тоже слушал Сенека – Ер. 11, 4), а также сын С. (Sen. Ер. 98, 13) и др. Учение «новой школы» (Sen. Nat. qu. VII 32, 2) сочетало стоическую моралистику (Sen. Ер. 59, 7; 64, 5) с элементами пифагорейской традиции (ее пропагандировал Сотион): аскетикой в духе «*Золотых стихов*» (каждодневный отчет перед самим собой), отказом от мясоедения, теорией переселения душ (Sen. De ira III 36, 1; Ер. 108, 17–18; 20) и, видимо, специальными медицинскими интересами. «Школа» быстро исчезла; однако попытка С., который «писал по-гречески, а думал по-римски» (Sen. Ер. 59, 7), создать на базе стоицизма «римскую» («*romani roboris secta*» – Sen. Nat. qu. VII 32, 2 ср. Ер. 64, 2 сл.) философию, простую, практически применимую, способствующую здоровью образу жизни, оказала влияние на *Сенеку* (возможно, и на *Музония Руфа*) и римскую политическую и культурную элиту I в. н. э.

Лит.: *Capitani U.* I Sesti e la medicina, – *Les écoles médicales à Rome*. Gen., 1991, p. 95–123.

А. А. СТОЛЯРОВ

СЕМЬ МУДРЕЦОВ, др.-греч. представители ранней этической рефлексии, выражаемой в близких к пословицам, кратких и, как правило, императивных «сентенциях» («гномах») на темы «житейской мудрости», но отличающихся от фольклорных пословиц: 1) подчеркнутым авторским характером; 2) нефигуративностью и стремлением к отвлеченным формулировкам этических принципов. Сам тип «С. м.» восходит к древней мифологеме, имеющей индоевропейские или древневосточные корни (ср. «С. м.» в Вавилоне и Др. Индии). По-видимому, уже в 6 в. до н. э. название «С. м.» закрепилось

за группой исторических лиц (главным образом политических деятелей 1-й пол. 6 в. до н. э.). Состав «С. м.», так же, как и атрибуция отдельных изречений, в различных источниках варьируется (всего 17 имен в разных комбинациях); неизменное ядро составляют: Фалес, Биант из Приены, Питтак из Митилены, Солон Афинский. В каноне «С. м.», составленном в 4 в. до н. э. *Деметрием Фалерским* (которому принадлежит самый древний из сохранившихся сборников изречений «С. м.»), к ним добавлены Клеобул из Линды, Периандр из Коринфа и Хилон из Лакедемона. Образцы «гнома» из собрания Деметрия Фалерского (авторство во всех случаях условно): «мера – лучше всего» (Клеобул), «ничего слишком» (Солон), «поручись – и беда тут как тут» (Фалес), «что возмущает тебя в ближнем – того не делай сам» (Питтак), «большинство людей – дурны» (Биант), «наслаждения смертны, добродетели бессмертны» (Периандр). По легенде, известной уже Платону («Протагор» 343а), «С. м.», «сойдясь вместе, посвятили Аполлону Дельфийскому в качестве начатков мудрости» свои изречения (в том числе «познай самого себя»), высеченные с тех пор на колонне Дельфийского храма (год, в который, согласно Деметрию Фалерскому, «семеро были названы мудрецами», 582/1 до н. э. совпадает с датой реорганизации Пифийских игр в честь Аполлона в Дельфах). Позднее «встреча» и фиктивные беседы «С. м.» усваиваются жанром философского симпозиума («Пир семи мудрецов» Плутарха). Собираение и комментирование гном «С. м.» остается популярным от эллинистической до византийской эпохи.

Фрагм.: ДК I 61–66; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 91–94; *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Пер. М. Л. Гаспарова. М., 1986, с. 61–85.

Лит.: *Snell B.* Leben und Meinungen der sieben Weisen. Münch., 1971.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

СЕНЕКА ЛУЦИЙ АННЕЙ (Lucius Annaeus Seneca) (1 до н. э. – 65 н. э., Рим), крупнейший представитель Поздней Стои, римский государственный деятель, драматург.

Жизнь. С. – сын Сенеки Старшего (известного ратора). Точная дата и место рождения не известны. По одной (ранней и традиционной) версии, родился в Кордубе, Испания, в 4 до н. э. (в ее пользу, напр., Martial. I 61 и средневековая традиция), по другой (основанной преимущественно на косвенных свидетельствах, заимствованных из сочинений самого С., и, вероятно, более предпочтительной) – в Риме (куда переехал С. Старший) в 1 до н. э. или 1 н. э. Философией интересовался с юношеских лет. Вероятно, в кон. 10-х – нач. 20-х посещал лекции стоика Аттала, а также членов кружка *Секстия* – Сотииона, Секстия-мл. (Ер. 49, 2; 108, 13 сл.) и философствующего ратора Папирия Фабиана (De brev. vit. 10; Ер. 40, 12; Nat. qu. III 27). Вероятно, в конце 20-х С. совершил путешествие в Египет, где лечился, изучал местные нравы и географию; вернулся в 31. Вскоре занялся карьерой и в 33/34 получил квестуру. При Клавдии в результате придворных интриг в 41 отправлен в изгнание на Корсику (где начал активно заниматься литературным творчеством), в 49 возвращен, получил должность претора и стал воспитателем юного Нерона. Консул-суффект 56 г. В правление Нерона достиг вершин власти и богатства. В 62 отношения Нерона и С. ухудшились, С. отошел от политической деятельности и занимался главным

образом философскими и литературными трудами. В 65 обвинен в причастности к заговору Пизона и покончил с собой (о последних часах жизни С. см. Tac. Ann. XV 62–63).

Сочинения. До нас дошли I «Диалоги» (Dialogi) – сборник небольших (за исключением трактата «О гневе») морально-наставительных трактатов. Различные версии датировки расходятся порой весьма существенно; вероятную последовательность написания можно представить по суммирующей работе (Giancotti) примерно так: 1) «Утешение к Марции» (Ad Marciam de consolatione, после 37); 2) «Утешение к матери Гельвии» (Ad Helviam matrem de consolatione, 41); 3) «Утешение к Полибию» (Ad Polybium de consolatione – 41/44); 4) «О гневе», 3 кн. (De ira, 41–52); 5) «О постоянстве мудреца» (De constantia sapientis, 49/54); 6) «О скоротечности жизни» (De brevitae vitae, 49/62); 7) «О блаженной жизни» (De vita beata, 54/62); 8) «О спокойствии души» (De tranquillitate animi, после 54); 9) «О промысле» (De providentia, 58/62); 10) «О досуге» (De otio, 60/62). «Говорящие» названия сами по себе дают представление о тематике. Возможно, что эти сочинения объединил в сборник уже сам С. По другой версии, «диалогами» С. называл все свои прозаические сочинения (Quint. Inst. or. X 1, 129, ср. Sen. De ben. V 19, 8). II Трактаты «О снисходительности» (De clementia, ок. 55–56) в 2 кн., «О благодеяниях» (De beneficiis, ок. 56–62) в 7 кн., «Исследования о природе» (Naturales quaestiones, 62–64) в 7 кн. и «Нравственные письма к Луцилию» (Epistulae morales ad Lucilium, закончены в 64), – в этом сборнике из 124 писем представлена «сумма» мировоззрения С. в наиболее емких и продуманных формулировках.

Многие сочинения известны только по названию или по незначительным фрагментам («О природе рыб», «О природе камней», «О колебании земли», «О форме мира», «О стране и священных обрядах египтян», «О местоположении Индии», «Нравственная философия», «Об обязанностях», «О безвременной смерти», «О браке», «О жизни отца», «О суеверии»). В трагедиях С. («Медея», «Федра», «Эдип», «Финикиянки», «Геркулес в безумье», «Геркулес на Эте», «Фиест», «Троянки», «Агамемнон», «Октавия») и сатире на смерть императора Клавдия «Отыквление» философские идеи выполняют пропедевтико-педагогическую функцию. Сохранились также небольшие поэтические произведения. Прозаические сочинения С. выдержаны в жанре диатрибы (наставительное рассуждение на общефилософские и особенно моральные темы, обращенное к воображаемому или реальному собеседнику), элементы которого заметны даже в таком достаточно специальном сочинении, как «Исследования о природе». Художественные достоинства сочинений С. обеспечили ему видное место в истории мировой литературы.

Учение. У Аттала и Сотииона С. получил первое представление о стоической философии и пифагореизме (об увлечении последним – Ер. 108, 17 сл.); значительное влияние на С. оказали сочинения *Панетия* и особенно *Посидония*. С. хорошо знал сочинения ранних стоиков – всех основателей Стои, *Аристона Хиосского* и *Антипатра из Тарса* и, вероятно, многих других. Несомненно знакомство с Платоном и Аристотелем (напр., Ер. 58, 8–9 – категории; там же, 65, 1 сл. – разбор теории причин), с учениями элеатов, мегариков, киренаиков; в последние годы С. читал Эпикура, не разделяя, впрочем, его исходных установок. Сочинения С. важны в докографическом отношении (ок. 90 фрагментов в собр. SVF, свыше 70 фрагментов

Посидония в собр. Edelstein–Kidd). Поэтому характеристика Квинтилиана (Inst. or. X 1, 129): «В философии он не силен, но зато был великим обличителем пороков» – справедлива лишь на вторую половину. Попытки детально проследить духовную эволюцию С. на основании биографических фактов или ненадежной хронологии сохранившихся сочинений (Giancotti, Grimal и др.) недостаточно убедительны. С уверенностью можно утверждать лишь, что в последние годы жизни С. уделял повышенное внимание общефилософским проблемам и вопросам нравственного самосовершенствования.

С. – ключевой представитель Поздней Стои. В его мировоззрении реализовалось основное направление эволюции стоической школы. Сухая доктрина растворяется в нравственно-религиозном учении; философия в конечном счете сводится к этике и из отвлеченного исследования первооснов бытия, блага и добродетели становится средством кристаллизации интимных убеждений, концентрации на жизни своего «я»: философия – «лекарство» для души (Ep. 117, 33), она «учит делать, а не говорить» (20, 2). С. чуждо сухое, методичное теоретизирование, и говорить о его «учении» следует с большой осторожностью. Однако он неизменно внимателен к теории, в большинстве пунктов верен раннестойческой ортодоксии (критикует, напр., Аристона Хиосского и Антипатра из Тарса за отступление от догмы: 89, 13; 92, 5; 94, 2) и отождествляет себя со стоической школой («наши» – 117, 2). С. наряду с Цицероном принадлежит основная заслуга в переводе греческих философских (и, в частности, стоических) терминов на латынь.

«Мудрость» (*sapientia, σοφία*) С. традиционно определяет как «знание вещей божественных и человеческих» (Ep. 89, 4) – знание, достигшее высшего совершенства, – или как «искусство жизни» (*ars vitae* – 117, 12). Философия – стремление к мудрости, и в этом отношении может рассматриваться как своего рода тайное знание, доступное лишь избранным (95, 64; Nat. qu. I pr. 3). Она самодостаточна, а все специальные и прикладные, «свободные науки» (*artes liberales*) черпают из нее свои основания, служат ей и сами по себе не делают человека лучше (Ep. 88, 1 сл.: Nat. qu. I pr. 1). Философия изучает общие законы и основоположения (Ep. 94, 2 сл.): правила применения разума, первопричины сущего (в духе «этиологии» Посидония – 95, 65) и природу блага и зла; соответственно этому она делится на логику, физику и этику (89, 9 сл.). Первые две части С. считает хотя и вспомогательными, но (в отличие от Аристона) совершенно необходимыми для обоснования этики (89, 13). При декларативном пренебрежении к деталям и частным вопросам (век человека недолог, и нельзя растрачивать его мелочи, когда мы не знаем, «как жить и как умирать» – 45, 5) С. постоянно уделяет им внимание. В некоторых случаях С. допускает различные варианты решений, и даже подчеркивает критичность своей позиции (33, 4 сл.; 113, 23; De vit. beat. 3, 2), но скепсис на уровне методологической установки считает наихудшим заблуждением (Ep. 88, 43 сл.).

Логика – общая пропедевтика, учащая правильно пользоваться разумом и корректно строить рассуждения, без чего невозможно отличить истинное от ложного и благо от зла (89, 11 сл.). Хотя логическая часть не была для С. предметом первостепенного интереса, он упоминает о ее делении (риторика, диалектика и т. д. – 89, 17 сл.) и порой разбирает специальные вопросы (напр., соотношение знака и обозначаемого смысла – 117, 13). Главное – не превращать поиск истины в игру словами (за что С. критикует

даже основателя школы *Зенона* – 82, 9, ср. 49, 5 сл.; 88, 42). Гносеология (в узком смысле) традиционна: чувственное восприятие (начальная ступень) – представление – «согласие» (117, 13).

Физика необходима постольку, поскольку, не понимая природы космоса и мирового божественного разума, нельзя понять и самого себя (Nat. qu. I рг. 13 сл.). Основоположения физики в основном трактуются в соответствии со школьной догмой. Все делится на телесное и бестелесное (Ер. 58, 11; 89, 16). Правда, говоря о родах того, что существует, С. предпочитает понимать первую стоическую категорию (*τι*, «нечто»), обнимающую и телесное, и бестелесное, как «нечто сущее» (*quod est* – 58, 11 сл.), хотя по школьной традиции сущим в настоящем смысле считалось только телесное (из других «категорий» С. довольно часто упоминает, напр., третью – *quo modo se habens* = *πὼς ἔχον* – 50, 6; 113, 2; 7). В телесном различаются два начала: активное (бог-логос) и пассивное (бескачественный субстрат, вещество) (65, 2; 23). Верховное божество – *пневма* (*spiritus*), пронизывающая и структурирующая космос, – по традиции стоического пантеизма персонифицировано как Логос-Юпитер, вмещающий в себя прочие божества (6, 5; 9; Nat. qu. I рг. 3; V 18, 13 сл.). Оно тождественно благому промыслу, руководящему всеобщей и необратимой связью причин, или судьбой (Ер. 19, 6; Nat. qu. II 35–37). Познавая единичные причины, человеческий разум восходит к божественной первопричине (Ер. 65, 11 сл.).

С. – последний крупный стоик, имевший естественно-научные интересы. В ряде утраченных трактатов С. разбирал специальные вопросы зоологии, геологии и географии. Трактат «Исследования о природе» (основанный на материалах Посидония и собственных наблюдениях) посвящен оптическим атмосферным явлениям (кн. I), громам и молниям (II), водам (III–IV ч. 1), облакам (IV ч. 2), ветрам (V), землетрясениям (VI), кометам (VII). Сверхзадача трактата – раскрыть целесообразность и божественность мироздания VI 3, 3 сл.). Отвлеченную теокосмологическую проблематику С. излагает достаточно традиционно. Его своеобразие – в личном отношении к божеству (свойственным до С. *Клеанфу*, а после него – *Эпиктету* и *Марку Аврелию*). С. придает самодовлеющее значение переживанию этой связи, *religio* (Ер. 41, 3; 95, 50) – тем самым теология получает точки соприкосновения с этикой.

В психологии и антропологии С. частично следует Панетию и Посидонию. В душе существует иррациональная часть (зависимая, правда, от «ведущего начала» – *principale* = *ἡγεμονικόν*, Ер. 92, 1); она, в свою очередь, состоит из двух половин: одна более благородна и руководит аффектами, другая более низменна и заведует наслаждениями (92, 8 ср. 71, 27; 75, 11 сл.). Однако в других местах он ближе к Хрисиппу: аффекты не являются природными задатками души, их нужно не умерять, а устранять (напр., *De ira* I 7 сл.; Ер. 85, 10). Из специальных вопросов С. разбирает, напр., механизм возникновения импульса (Ер. 117, 13) и различие мнений Клеанфа и Хрисиппа по этому поводу (113, 23). Психологическому дуализму у С. сопутствует заметный дуализм душа / тело пифагорейско-платонического толка: тело – темница и оковы: истинная жизнь души начинается с освобождения от них (*Ad Helv.* 11, 7; *Ad Marc.* 24, 5; Ер. 65, 16 и др.).

Этика С. в основном не отступает от стоической догматики. Фактически (не говоря об этом отчетливо) С. делит ее на теоретическую и практиче-

скую (паренетику). В первой части выделяются разделы о благе и зле, о влечениях и поступках (Ер. 89, 14). Необходимость изучения теории задана практической потребностью: не зная основоположений (что такое добродетель и порок, как правильно выбирать между нравственно важным и неважным, к чему стремиться и чего избегать, как действовать надлежащим образом), невозможно уяснить смысл практических наставлений, которые ситуативны и сами по себе не очевидны. Конечная цель – жизнь согласно природе, т. е. мировому разуму и собственному разумному началу (*vita conveniens naturae suae* – De vit. beat. 3, 3). В этом заключено счастье, для которого достаточно одной лишь добродетели; внешние блага (безразличное) лишь предпочитают (De vit. beat. 16, 3; 21, 1 сл.; De ben. IV 25, 1: Ер. 74, 12 и др.). Только нравственно-прекрасное есть истинная добродетель (Ер. 74, 10; 76, 7 сл.). В отличие от предшественников, С. делает основной акцент на паренетике (Ер. 94 – специальное рассуждение о ее важности). Главная задача нравственной философии – «дать совет» (Ер. 48, 7), т. е. объяснить, как вести себя в повседневных и пограничных ситуациях. Излюбленная тема С. – «продвижение» к свободе от внешних обстоятельств и мудрой покорности промыслу: «Согласного судьба ведет, несогласного по-нуждает» (Ер. 107, 11). Мудрец (играющий у С. традиционную роль нравственного идеала) не лишен чувств, но умеет подавлять страсти в зародыше и не доступен аффекту («апатия» как «несогласие» на аффект – 9, 1 сл.). Вершина добродетели – «величие души» (*magnitudo animi* = *μεγαλοψυχία*), «постоянство», «благострастие» (*constantia, tranquillitas animi* = *εὐπάθεια, ἀπάθεια*), т. е. интеллектуально-нравственное состояние, позволяющее возвыситься над превратностями (*fortuna* = *τύχη* – De const. sap. passim; Ер. 9, 1–2; 35, 4; 67, 2 и др.). Идеал мудреца приобретает у С. римский колорит, впитывая представления о «достойном муже» (*vir bonus*) как безупречно-добродетельном гражданине (излюбленным примером для С. служит Катон Младший, – напр., De const. sap. 2–3). Для того, чтобы жить добродетельно, мудрец ни в ком не нуждается (Ер. 11, 13): его цель – собственное совершенство (главный долг – перед самим собой), и он сам себе является судьей. В связи с этим особую важность приобретает мотивация поступка: внутренний моральный закон, совесть (*conscientia*) становится важнейшим критерием нравственности (De const. sap. 7, 4; Ер. 41, 2; 50, 4; 97, 12 сл.). Поскольку в понятие совершенства входит и справедливость как безусловное уважение к праву другого и его достоинству разумного существа, этот другой тоже включается в сферу нравственного целеполагания и совести (хотя основным мотивом остается собственное совершенство, а не благо ближнего). Императив формулируется как «золотое правило»: поступай в отношении другого так, как он, на твой взгляд, должен поступать по отношению к тебе, не причиняй зла другому (Ер. 103, 3; 105, 7 ср. 47, 11). Благодеяние самодостаточно: оно совершается из нравственной обязанности, а не в расчете на выгоду (основная мысль трактата «О благодеяниях»). Идеальному правителю С. советует проявлять к людям милосердие и снисходительность (*clementia* = *ἐπιείκεια* – основная тема обращенного к Нерону трактата «О снисходительности»). Социальный статус человека как разумного морального субъекта не имеет значения, в этом отношении рабы – такие же люди (De ben. III 18,2; 20,1), граждане «государства рода человеческого» (*res publica generis humani* – De const. sap. 19, 4), а «человек для

человека свят» (*homo sacra res homini* – Ер. 95, 33). Вместе с тем реальные силы человека С. оценивает пессимистически (мудрец – явление чрезвычайно редкое, *De const. sap.* 7, 1), люди в массе своей слишком слабы, чтобы соответствовать требованиям мудрости, и попусту растрачивают жизнь на мелочи (*Ad Helv.* 5, 2; Ер. 1, 1 и др.). Поэтому принципиально важно само стремление стать лучше (Ер. 6, 1) и заслужить божественное содействие: «Кто без божественной помощи способен возвыситься над превратностями?» (Ер. 41, 2); «Будь благ – этим ты достаточно почтишь богов» (Ер. 95, 5; эти формулировки в другой вариации воспроизводит Марк Ареллий). Нужно спешить, ибо природа постоянно напоминает о неизбежности смерти (57, 3). Эти настроения, значительно усилившиеся к концу жизни С., созвучны христианскому мироощущению, – что, вероятно, и породило легенду о личном знакомстве С. с ап. Павлом.

Традиция. Латиноязычные отцы Церкви относились к С. с большим уважением и считали его близким по духу («наш Сенека» – Tertull. *De an.* 20). Лактанций (*Div. Inst.* VI 24, 7–8) утверждал, что С. мог бы стать христианином, если бы знал истинное учение. Уже в 4 в. получил широкое хождение сборник писем (знакомый Августину – Ер. 103), которыми якобы обменивались С. и ап. Павел. В силу этого С. оставался одним из самых читаемых латинских авторов. Августин (*Civ. D.* VI 10–11) упоминает об иначе не известном «диалоге» С. «О суеверии» (*De superstitione*); Иероним (*Adv. Iov.* I 41–49) приводит цитаты из утраченного трактата «О браке» (*De matrimonio*). В Средние века сочинения С. были основным источником сведений о стоическом учении. В 12 в. «Нравственные письма» не уступали в популярности сочинениям Цицерона. По-видимому, к нач. 12 в. относится лучшая рукопись «Диалогов» – *Cod. Ambrosianus*. С кон. 15 в. сочинения С. широко издаются (одними из лучших были издания Эразма Роттердамского – 1515; 1527–1529). В 17 в. появляются переводы на новые языки. С. оказал значительное влияние на программный неостоицизм (Липс, Дю Вер, Шаррон) и европейскую моралистику в целом.

Соч.: *Opera quae supersunt*. Edd. E. Hermes et al. Vol. I–III. Lipsiae, 1905–1914; Seneca. Vol. 1–10. L., 1970–1979 (LCL); *Epistulae Morales ad Lucilium*. Ed. L. D. Reynolds. Vol. 1–2. Oxf., 1965; *Dialogorum Libri Duodecim*. Ed. L. D. Reynolds. Oxf., 1977; *Questions Naturelles*. Texte ét. et trad. par. P. Oltramare. Vol. 1–2. P., 1929; *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam (quae vocantur)*. Ed. Cl. W. Barlow. R., 1938. Рус. пер.: Утешение Марции, – в кн.: Браш М. Классики философии. I. СПб., 1907, с. 311–330; Нравственные письма к Луцилию. Пер. С. А. Ошерова. М., 1977; Философские трактаты [О блаженной жизни, О скоротечности жизни, О стойкости мудреца, О провидении, О гневе, О природе]. Пер. Т. Ю. Бородай. СПб., 2000; Трагедии. Пер. С. А. Ошерова. М., 1983.

Лит.: *Bourgerly A.* Sénèque prosateur. P., 1922; *Gentile M.* I fondamenti metafisici della morale di Seneca. Mil., 1932; *Prehac F.* La date de la naissance de Sénèque, – *REL* 12, 1934, p. 360–375; *Montinari M.* La metafisica nel pensiero di Seneca. Nap., 1937; *Grimal P.* Sénèque. Sa vie, son oeuvre, sa philosophie. P., 1948 (1957²); *Ganss W.* Das bild des Weisen bei Seneca. Freiburg (Schw.), 1952; *Lana I.* Lucio Anneo Seneca. Tor., 1955; *Giancotti F.* Cronologia dei «Dialoghi» di Seneca. Tor., 1957; *Campese L.* Seneca e l'epicureismo. Benevento, 1960; *Sevenster J.* Paul and Seneca. Leiden, 1961; *Trillitzsch W.* Senecas Beweisführung. B., 1962; *Abel K.* Bauformen in Senecas Dialogen. Hdlb., 1967; *Hadot I.* Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung. B., 1969; *Timothy H.* The tenets of stoicism, assembled and systematized from the works of L. Annaeus Seneca. Amst., 1973; *Griffin M. T.* Seneca, a philosopher in politics. Oxf., 1976 (1991²); *Waiblinger F.* Senecas Naturales Questiones. Griechische Wissenschaft und römische Form. Münch., 1977; *Grimal P.* Sénèque ou la

conscience de l'Empire. P., 1978; *Abel K.* Zu Senecas Geburtsdatum, – *Hermes* 109, 1981, S. 123 sq.; *Rist J. M.* Seneca and stoic orthodoxy, – ANRW II 36, 3, 1989, S. 1993–2012 (рус. пер. Т. Ю. Бородай, – Сенека. Философские трактаты. СПб., 2000, с. 368 сл.); *Inwood B.* Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome. Oxf., 2005; *Volk K., Williams G.* (edd.). New Developments in Seneca Studies. Leiden, 2006; *Краснов П. Н.* Сенека, его жизнь и философская деятельность. СПб., 1895; *Фаминский В.* Религиозно-нравственные воззрения Л. Аннея Сенеки (философа) и отношение их к христианству. К., 1906; *Титаренко И. Н.* Философия Луция Аннея Сенеки и ее связь с учением Ранней Стои. Ростов/Д, 2002.

Библ.: *Motto A., Clark J.* Seneca. A critical bibliography. 1900–1980. Amst., 1989. См. также лит. к ст. *Стоицизм*.

А. А. СТОЛЯРОВ

СИМПАТИЯ КОСМИЧЕСКАЯ (греч. *συμπάθεια* [от *συμπάσχω*, сочувствую], лат. *consensus*), термин античной философии, обозначавший гармонию всех вещей в масштабе мироздания. В первых описаниях космоса как гармонически упорядоченного целого (Гераклит, пифагорейцы, Эмпедокл, платоновский «Тимей» и др.) термин симпатия не использовался. У Аристотеля соответствующий глагол спорадически употребляется в психологическом смысле (тело и душа «претерпевают» совместно – *An. Pr.* 70b16; *Physiogn.* 808b11). Термин, по-видимому, впервые используется Теофрастом для обозначения упорядоченного взаимодействия, однако он не выражает еще универсального общекосмического единства (*fr.* 4, 63; 7, 10; 172, 3) – данный смысл он приобретает в учении Ранней Стои, где служит для обозначения гармонической целостности космоса как живого организма. Основой этого телесного единства («бестелесное не сочувствует телу, а тело – бестелесному», *SVF I* 518) служит вездесущая *пневма*, обеспечивающая (благодаря своему «напряжению») устойчивость космического континуума и разнообразие его внутренней структуры. Упорядоченная взаимосвязь частей и целого в отдельных вещах и всех вещей в масштабах космоса поясняется корреспондирующим понятием «всеобщего и полного смешения» на уровне вещества (*κράσις δι' ὅλων*). В абсолютной взаимозависимости всех мировых процессов проявляется нерушимость глобальных причинно-следственных связей («судьба»), что позволяет «мудрецу» на основании одного судить о другом, по прошлому – о будущем и т. д. (теоретическая основа мантики). Правильное понимание С. имеет важные этико-психологические последствия: «включенность» в ход вещей, покорность «судьбе» (*Cic. Divin. II* 33 sq.; *Sext. Adv. math. IX* 78 sq.; *SVF II* 411; 476; 534; 546 etc.).

В учении *Посидония* концепция С. заняла, возможно, центральное место (*Cic. Divin. II* 33 sq.; *Nat. D. II* 83 sq.; *Sen. Nat. qu. II* 4 sq.) и оказала влияние на представления неоплатоников о том, что сущее «симпатически» связано благодаря эманации из единого источника (Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл). Косвенное влияние этой концепции испытала вся патристика. Из мистико-теургических теорий поздних неоплатоников понятие симпатии было заимствовано ренессансным «натурализмом» (в котором оно сочеталось с элементами герметизма и магии – Пико делла Мирандола, Парацельс, Патрици, Кардано, Телезио, Джордано Бруно), а через него оказало влияние на Ф. Бэкона, теорию «предустановленной гармонии» Лейбница и мистику Сведенборга. Вместе с тем, уже Шефтсбери и Юм («Трактат о природе человека», кн. II ч. I) используют термин симпатия в том узком психологическом значении, которое утвердилось за ним в дальнейшем.

Лит.: *Roehr J.* Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. Lpz., 1923; *Reinhardt K.* Kosmos und Sympathie. Münch., 1926; *Sambursky S.* Physics of the Stoics. L., 1953.

А. А. СТОЛЯРОВ

СИМПЛИКИЙ (*Σιμπλικίος*) **Киликийский** (ок. 490–560 н. э.), греческий философ-неоплатоник. Известен прежде всего как комментатор Аристотеля. Ученик *Аммония Александрийского*, С. приехал в Афины и стал преподавать в Академии под началом *Дамаския*, по-видимому незадолго до 529, когда Афинская Академия была закрыта по распоряжению имп. Юстиниана. Вместе с Дамаскием и другими академиками С. бежал в Персию ко двору царя Хосрова, однако вскоре вернулся и с 533 жил где-то у восточных окраин Империи (вплоть до недавнего времени считалось, что последние академики вернулись каждый к себе на родину и школа распалась; в 80-е 20 в. появились работы М. Тардые и И. Адо, где доказывается, что они поселились в Харране, где сохранили школу неоплатонической философии). Все известные нам сочинения С. написаны после 533. До нас дошли комментарии С. к аристотелевским работам «Физика», «О небе», «О душе» (как убедительно доказывает Г. Блюменталь (1996), этот комментарий не принадлежит Симпликию), «Категории»; к «Руководству» Эпиктета; к «Искусству» Гермогена и к трактату «О пифагорейской школе» Ямвлиха (последние два не изданы). Не сохранились комментарии к «Метафизике» и «Метеорологике» Аристотеля, «Началам» Евклида и «Физике» Теофраста.

К 6 в. в неоплатонических школах сложилась прочная комментаторская традиция; комментарии писались по-разному – в расчете на разные уровни подготовки слушателей. С. пишет в рамках школьного канона; его комментарий к Эпиктету носит характер пропедевтический; к «Категориям» предназначен для начинающих, а комментарии аристотелевским «О душе», «О небе» и «Физике» рассчитан на серьезно подготовленного читателя. Не исключено, впрочем, что эти последние писались вовсе не для школы, а «в стол, для будущих ученых» (Г. Дерри), настолько они основательны, подробны и обильны цитатами. Только благодаря комментарию С. к «Физике» до нас дошло большинство фрагментов досократиков, в особенности Гераклита и Парменида; ср. замечание С. о том, что вопреки принятым правилам, он хочет процитировать 50 стихов Парменида о Едином полностью, ибо списки их редки и вскоре могут вовсе исчезнуть (In Phys. 144, 25–28).

До недавнего времени сочинения С. исследовались главным образом как источник по истории греческой философии. Как самостоятельный мыслитель он стал изучаться лишь в последние годы. По манере изложения, вкусу к детальной аргументации С. ближе к мыслителям средневековой схоластики, нежели к классикам неоплатонизма, от которых его отличает подчеркнутая сдержанность и трезвость мысли; он никогда не воспаряет в метафизические и мистические высоты. Придерживаясь принятой в школе традиции примирять Платона с Аристотелем, в тех случаях, когда согласовать их точки зрения невозможно, С. чаще отдает предпочтение Аристотелю. Наибольший самостоятельный интерес представляет учение С. о пространстве и времени, а также его полемика с *Иоанном Филоном* по поводу понятий субстанции, формы, общего и частного и характера человеческого познания в комментарии к «Физике».

Соч.: *Simplicii* In Aristotelis Categorias commentarium. Ed. K. Kalbfleisch. B., 1907 (CAG VIII); In De Caelo. Ed. I. L. Heiberg. B., 1907 (CAG VII); In physicorum libri. Ed. H. Diels. B., 1882–1895 (CAG IX–X); In De anima. Ed. M. Hayduck. B., 1882 (CAG XI); *Hadot I.* (ed.). *Simplicius: Commentaire sur le Manuel d'Épictète*. Introd. et éd. critique du texte grec. Leiden, 1996; *Commentaire sur les Catégories*. Tr., comm. sous la dir. de I. Hadot. Fasc. 1–4. Leiden, 1990–1997. В серии ACA, ed. by R. Sorabji (L.; Ithaca) опубликованы переводы на англ.: On Aristotle's Physics 2. Tr. by B. Fleet, 1996; On Phys. 4, 1–5, 10–14. Tr. by J. O. Urmson, 1992; On Phys. 5. Tr. by P. Lautner, J. Urmson, 1997; On Phys. 6. Tr. by D. Konstan, 1989; On Phys. 7. Tr. by Ch. Hagen, 1994; Corollaries on place and time. Tr. by J. O. Urmson, 1992; On Aristotle's On Coming to be and Perishing II, 2–5. Tr. by E. Cannagé, 2006; On Aristotle's On the Heavens 2, 1–9. Tr. by I. Mueller, 2004; On Aristotle's On the Soul 1, 1–2, 4. Tr. by J. Urmson, P. Lautner; 2, 5–2, 12, by J. Urmson, C. Steel. 1998. On Aristotle's Topics 1. Tr. by J. M. van Ophuijusen, 1998. Рус. пер.: *Симпликий*. Комментарий к «Физике» Аристотеля (кн. 1, гл. 1). Пер., вступ. ст. и прим. Т. Ю. Бородай, – *Философия природы в античности и в средние века*. М., 1998, с. 101–135.

Лит.: *Hadot I.* Le problème du néoplatonisme alexandrin Hiéroclès et Simplicius. P., 1978; *Sonderregger E.* Simplicios: Über die Zeit. Ein Kommentar zum Corollarium de tempore. Gött., 1982; *Simplicius*. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque intern. de Paris (28 sept.-1 oct. 1985). Ed. par I. Hadot. B.; N. Y., 1987; *Sorabji R.* (ed.). *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and their influence*. L., 1990; *Blumenthal H. J.* Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. N. Y., 1996; *Croese I. M.* Simplicius on continuous and instantaneous change: neoplatonic elements in Simplicius' interpretation of Aristotelian physics. Utrecht, 1998.

Т. Ю. БОРОДАЙ

СИРИАН (*Συριανός*) (ок. 375, Александрия – 437 н. э., Афины), античный философ-неоплатоник, преемник *Плутарха Афинского* на посту схолаρχа *Афинской школы*, учитель *Прокла*.

Жизнь. Родился в Александрии в семье Филоксена. Получив в родном городе начальное, преимущественно риторическое, образование, в первой декаде 5 в. С. переезжает в Афины, где становится учеником Плутарха, сына Нестория, главы платоновской *Академии*. Когда Плутарх в силу преклонного возраста отходит от дел, С. берет на себя заботы по руководству школой. Он поселяется у своего учителя, и с этих пор их общий дом, расположенный к югу от Акрополя неподалеку от театра Диониса и святилища Асклепия, делается официальной резиденцией *Афинской неоплатонической школы*. Здесь с С. впервые встречается молодой Прокл, приехавший в 431 в Афины изучать философию. Помимо Прокла, с которым у С. быстро установились дружественные отношения и за которого он даже хотел отдать замуж свою родственницу Эдесию, его учениками были: Лахар, «столь же славный в софистике, как Гомер в поэзии» (Marin. V. Pг. 11), сириец *Домнин* и *Гермий*, впоследствии основатель *Александрийской неоплатонической школы*. Умер С. достаточно рано, по-видимому, еще до того, как Прокл закончил у него свое обучение. Как сообщает биограф Прокла Марин, С. собирался читать вместе с учениками Орфеевы стихи и «Халдейские оракулы», однако этим планам не суждено было сбыться из-за его скоропостижной смерти (Marin. V. Pг. 26). С. был похоронен в восточном предместье Афин на отрогах горы Ликабет, заслужив у учеников и последователей эпитет «великий».

Из сочинений С. сохранились: комментарий к «Метафизике» (на книги 3, 4, 13 и 14), в котором он защищает платоновское учение об идеях против аристотелевской критики (что было в целом нехарактерно для общей тенденции комментаторов-неоплатоников примирять учения Аристотеля

и Платона); и комментарии к двум риторическим сочинениям Гермогена «Об идеях» (*Περὶ ἰδεῶν*) и «О положениях» (*Περὶ στάσεων*). Остальные сочинения известны лишь по фрагментам и свидетельствам. Александрийские неоплатоники упоминают о комментариях С. на «Категории» (Simpl. In Cat. 3, 9–10), «Об истолковании», «Первую Аналитику», «Физику», «О небе» и «О душе» Аристотеля. По сообщению Суды, он был автором комментария на платоновское «Государство» в 4-х кн. Прокл часто цитирует толкования С. на диалоги «Тимей» и «Парменид», не уточняя, правда, были они письменными или только устными. Не исключено, что в ряде случаев С. действительно ограничивался разбором того или иного произведения на лекции, так что некоторые его комментарии могли существовать только в виде записей, выполненных учениками. Таковую запись «с голоса» (*ἀπὸ φωνῆς*) представляет собой, в частности, комментарий Гермия Александрийского к платоновскому «Федру». С. также приписывают: комментарии к Гомеру (в 7 кн.) и «Халдейским Оракулам» (в 10 кн.), трактаты: «О теологии Орфея» в 2-х кн., «О богах у Гомера», «О согласии Орфея, Пифагора и Платона» (Suda, Σ, 1662, 1–13).

Учение С. принадлежит дальнейшая разработка метафизической системы неоплатонизма. Благодаря ему в неоплатонизме закрепилось и стало классическим деление второй части «Парменида» на девять гипотез, из которых первые пять рассматривались как описание основных родов сущего (сверхсущего *Единого*, умопостигаемого бытия, души, внутриматериальных форм и материи), а последние четыре признавались невозможными следствиями из различных способов отрицания Единого (Procl. In Parm. 1061, 36–1062, 25). Не исключено также, что именно С. ввел в исходную платоновскую систему трех ипостасей промежуточный между Единым и умопостигаемым бытием уровень божественных единиц, или «генад» (D. Saffrey – L. G. Westerink, Th. Pl. III, p. XLIX–L). Поводом к этому послужило предположение, что характеристики, последовательно приписываемые Единому во 2-й гипотезе (сущее, целое, бесконечное множество, число, части, фигура, равенство и неравенство и т. д.), необходимо рассматривать как символические обозначения различных божественных чинов и порядков (Procl. In Parm. 1061, 31–1064, 12). И поскольку в общей сложности во 2-й гипотезе насчитывается 14 основных предикатов единого-сущего, то и в мире обнаруживаются 14 различных порядков генад – от умопостигаемых до внутрикосмических богов, включая ангелов, демонов и героев (Th. Pl. I, p. LXVIII–LXIX).

Как отмечали последующие комментаторы, С. всегда старался выявить в текстах Платона наиболее возвышенный, богословский смысл, отступая в этом от принятого обыкновения толковать платоновские диалоги в соответствии с предметом (*σκοπός*) каждого. Несмотря на то, напр., что предмет «Тимея» традиционно определялся как учение о природе, С. предпочитал видеть в нем скрытые истины о божественных причинах чувственного космоса. По всей видимости, именно ему принадлежит идея сопоставить участников диалога с богами-демиургами: Тимея – со всеобщим Демиургом Зевсом, обустроивающим мировое целое целостным образом и относящимся к чину мыслящих богов (*νοεροὶ θεοί*), а Сократа, Крития и Гермократа – с младшими демиургами надкосмического, т. е. душевного, чина, занятыми обустройством отдельных частей мироздания (Procl. in Tim. I, 9, 71). Прокл ставит такой способ толкования в заслугу учителю, называя С. «истинным

совакхантом Платона» и «иерофантом его божественных речений» (In Parm. 618, 5–8). Самому же философу такой подход помогает ответить на аристотелевскую критику теории идей. Он убежден, что эта критика вызвана неверным пониманием платоновского учения: рассматривая его с обычной точки зрения (*συνθρόεστρον* – Syrian. In Met. 183, 15), Аристотель обнаруживает в нем множество неразрешимых затруднений, хотя, если толковать теорию идей более возвышенно (*θεολογικώτερον*) и понимать под идеями не имманентные телам формы, как это делает Аристотель, а трансцендентную причину этих форм, которая не может быть объединена со своими следствиями в один общий класс, то аргумент о «третьем человеке» и другие подобные затруднения разрешаются сами собой (Procl. In Parm. 890, 1–15). Еще одним примером подобного пренебрежения возвышенным способом толкования является критика Аристотелем платоновско-пифагорейской теории чисел в XIII и XIV книгах «Метафизики». Стагирит неоправданно считает единицу и неопределенную двоицу, которые у Платона выступают в качестве высших начал числа и соответствуют пифагорейской паре «предел – беспредельное», обычными математическими числами, способными участвовать в сложении, вычитании и других математических операциях. Это приводит его к непониманию, как именно возникают числа, и почему первыми порождениями противоположных принципов являются не математические двойка, тройка и т. д., а числа-идеи, такие, как «сама по себе двойка» и «сама по себе тройка». Математическое же число, которое Аристотель считает единственно возможным видом числа, возникает, по мнению С., в самую последнюю очередь и представляет собой сложное образование, состоящие из материи и формы. Материей математического числа выступают единицы, из которых оно слагается, а формой – накладываемая на них число-идея (In Met. 133–136).

В настоящее время нерешенным остается вопрос, насколько последующие неоплатоники, и прежде всего Прокл, были зависимы от учения С. Однако чем больше мы узнаем об этом философе, тем очевиднее становится, что великий ученик С. был не столько автором многих приписываемых ему идей и доктрин, сколько систематизатором наследия своего учителя.

Соч.: *Syriani* in Aristotelis *Metaphysica* commentaria. Ed. W. Kroll. B., 1902 (CAG 6, 1); *Syriani* in Hermogenem commentaria. Ed. H. Rabe. Vol. 1–2. B., 1892–1893; *Wear S. K.* The Collected Fragments of Syrianus the Platonist on Plato's Parmenides and Timaeus, unpubl. PhD theses. Dublin, 2005. Переводы: *Syrianus*. On Aristotle *Metaphysics* 13–14. Tr. by J. Dillon, D. O'Meara (ACA). L., 2006. Источники: *Proclus*. *Théologie platonicienne*. Vol. 1–5. Ed. D. Saffrey and L. G. Westerink. P., 1968–1987.

Лит.: *Praechter K.* Syrianos, – RE IVA, 1932, cols. 1728–1775; *Sheppard A. D. H.* Monad and Dyad as cosmic principles in Syrianus, – *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism*. Ed. H. J. Blumenthal, A. C. Lloyd. Liverpool, 1982, p. 1–17; *Madigan A.* Syrianus and Asclepius on Forms and Intermediates in Plato and Aristotle, – *JHPH* 24, 1986, p. 149–171; *Saffrey H. D.* How did Syrianus regard Aristotle? – *Aristotle Transformed*. Ed. R. Sorabji. L., 1990, p. 173–180; *Cardullo R. L.* Syrianus' lost commentaries on Aristotle, – *BICS* 33, 1986, p. 112–124; *Idem.* Siriano Essegeta di Aristotele: I Frammenti e testimonianze dei commentari all' Organon. Fir., 1995; *Luna C.* Syrianus dans la tradition exégétique de la Métaphysique d'Aristote, – *Le commentaire entre tradition et innovation*. Ed. M.-O. Goulet-Cazé. P., 2000, p. 311–327; *Mueller I.* Syrianus and the concept of mathematical number, – *La philosophie des mathématiques de l'Antiquité tardive*. Ed. G. Bechtle, D. O'Meara. Fribourge, 2000, p. 71–84; *Longo Auricchio F.* Siriano e I principi della scienza. Nap., 2005.

СИРИЙСКАЯ ШКОЛА неоплатонизма (4 в. н. э.) основана *Ямвлихом* в 290-е н. э. в Апамее (Сирия), одном из крупных религиозных центров на востоке Римской империи. Незадолго до этого в Апамее существовала философская школа, основанная в 269 учеником Плотина *Амелием*, который привез сюда библиотеку Плотина из Рима. Через некоторое время Ямвлих перенес школу в Дафну, пригород Антиохии, где преподавал до конца жизни (Jo. Malal. Chron. 312, 11). Наиболее известными учениками Ямвлиха были *Феодор Асинский*, *Дексипп* и Сопатр Апамейский, возглавивший школу после Ямвлиха в 325; последним главой школы был Ямвлих Младший, внук Сопатра. Ответвлением Сирийской школы стала Пергамская школа неоплатонизма, основанная соучеником Сопатра Апамейского Эдесием Каппадокийским.

В философской школе Ямвлиха, как и в более поздних неоплатонических школах, испытавших его влияние, были соединены три элемента обучения: научная работа, толкование священных текстов и религиозная практика. Совместное с учениками богослужение стало у Ямвлиха важнейшим элементом школьной жизни, что превращало созданную им школу в замкнутый самодостаточный институт, способный противостоять набравшему силы христианству. Впервые в истории платонизма Ямвлих придал решающее значение теургии; в школе преподавали также «пифагорейские» математические науки, аристотелевскую философию, основной курс платоновской философии из 12 диалогов (канон Ямвлиха) вместе с дополнительными курсами по другим диалогам Платона (платоновские тексты рассматривались в качестве «священных»), а также – на завершающей ступени – толкованием орфических текстов и «*Халдейских оракулов*». Осуществленная Ямвлихом реформа школьного комментария оказала решающее влияние на последующую традицию неоплатонизма (см. *Афинская* и *Александрийская школы*). Последователи Ямвлиха, почитая учителя как божественную личность, придерживались его религиозно-философского умонастроения и пытались сохранить в неизменном виде его наследие.

Ближайшие ученики Ямвлиха известны как комментаторы Аристотеля (Дексипп и, вероятно, Феодор Асинский, составили комментарии на «Категории») и Платона (Феодор комментировал «Федона» и «Тимея») и как авторы сочинений, в которых разрабатывались детали неоплатонической доктрины (Феодор написал трактат «О том, что душа является всеми эйдосами»; известна его трактовка неоплатонической триады Единое – Ум – Душа). Сопатр Апамейский, по свидетельству Евнапия (V. Soph. VI 2, 1–3), был приближен ко двору имп. Константина I и пытался использовать свое положение для влияния на него в духе языческого политеизма; эти попытки, вначале вполне успешные, закончились казнью Сопатра (по Евнапию, несправедливой; ср. также оценку этого эпизода у Суды: «очень плохо, что Константин убил Сопатра, ибо христианин должен действовать не насилем, а с любовью», Suda Σ 845). Евнапий не называет ни одного произведения Сопатра (хотя отмечает, что тот был искусный оратор и писатель), у Суды сохранилось одно название: «О промысле и о тех, кто незаслуженно благоденствует или бедствует» (Ibid.).

Лит.: ЛОСЕВ, ИАЭ VII. Последние века. Кн. 1. М., 2000², с. 374–395. См. общ. лит. к ст. *Неоплатонизм*.

СКЕПТИЦИЗМ (от греч. *σκέπτομαι*, «рассматриваю», «исследую», *σκέψις*, исследование), одно из влиятельных направлений в античной философии в период с 3 в. до н. э. по 3 в. н. э. Традиционно историю скептицизма представляют разделенной на два течения: пирронизм (см. *Пиррон*) и академический скептицизм (см. *Академия*). Самоназвание «скептики» (*οἱ Σκεπτικοί*) было принято представителями пирронизма; представители других школ называют их также «эффектиками» (*οἱ Ἐφεκτικοί* – от *ἐπέχω*, воздерживаюсь [от суждения], отсюда «эпохе», – D. L. IX 70; Amm. In Cat. 2, 8 слл., Simpl. In Cat. 4, 4–5); «зететиками», «апоретиками» (см. Секст Эмпирик, *Pyrrh.* I 7, параграф «О названиях скептического образа мысли»). Приверженцы эллинистической Академии – «академики».

Представители античного скептицизма: Пиррон из Элиды и *Тимон из Флиунта*; академики: *Аркесилай*, *Лакид*, *Карнеад*, *Клитмах*, *Филон из Лариссы* и др. Начиная с 1 в. до н. э. скептицизм представлен пирронизмом (*Энесидем*, *Агринна*, *Секст Эмпирик* и др.), возникшем как реакция на возобновление в афинской Академии при *Антиохе Аскалонском* догматического учения в духе Платона и Аристотеля; многие его представители совмещали скептические принципы в философии и практическую медицину (6 из 8 названных Диогеном Лаэртием пирронистов после Энесидема – практикующие врачи-«эмпирики», D. L. IX 116); в поздний период сохранялся интерес к скепсису в среде интеллектуалов второй софистики (*Фаворин из Арелаты*, *Александр из Дамаска*).

Неопирронизм, порвав с Академией, не имел своей школьной институции; однако его приверженцы считали себя новой философской школой (*ἀίρεσις*) по сравнению с традиционными, поскольку были сторонниками определенного образа мысли (*ἀγωγή*) со своим способом описания явлений, хотя не связывали себя школьной догматикой (ср. *Sext. Pyrrh.* I 16).

Источники по истории античного скептицизма весьма ограничены: Пиррон, Аркесилай, Лакид и Карнеад не оставили письменных сочинений, философское наследие их последователей известно фрагментарно по позднейшим изложениям, из которых важны: ряд сочинений *Цицерона* («Академика», «О природе богов» и др.); «Три книги Пирроновых положений» (важнейший источник) и «Против ученых» Секста Эмпирика; «Список академиков» Филодема из Гадары (см. по изд.: IANerc.); разделы доксграфического компендия *Диогена Лаэртия* (D. L. IV 28–67; IX 61–116); цитаты из истории *Аристокла из Мессены*, посвященные Пиррону и скептикам у Евсевия Кесарийского (Pr. Ev. XIV 18, 1–4; 18, 5–30), а также полемическое сочинение Августина «Против академиков».

Пиррон. Устное учение Пиррона (ок. 365–275 до н. э.) получило известность благодаря Тимону из Флиунта (ок. 315–225 до н. э.), автору поэм «Силлы» и «Образы». Согласно Тимону, Пиррон выдвинул три вопроса о возможности познания, предпосылая их поиску ответа на вопрос о счастливой жизни: каковы вещи по природе? как мы должны к ним относиться? что для нас из этого проистекает? – и отвечая на них пришел к провозглашению *атараксии* (невозмутимости) как искомому идеалу счастья: вещи по природе безразличны, мы не можем иметь о них определенное мнение, но можем лишь говорить: «не более да, чем нет, или и да и нет, или ни да ни нет» (Eus. Pr. Ev. XIV 18, 2–5), такой метод ведет к безмолвию (афасии) и затем – к невозмутимости. Учение Пиррона было сосредоточено на эти-

ческой проблематике, в этом его отличие от поздних версий скептицизма, основное внимание уделявших рассмотрению логико-гносеологических вопросов.

Академия. «Скептический» период в истории Академии продолжался с 270 до н. э. (при Аркесилае) по 85 до н. э. (конец схолярхата Филона из Ларисы). В «Списке академиков» Филодема (IАНегс. XXI 37–42) представлено членение Академии на «Среднюю» (с Аркесилая) и «Новую» (с Лакида, ср. D. L. I 14; I 19; IV 59); по другим источникам, «Новую» следует начинать с Карнеада (Sext. Pyrrh. I 220; ср. Clem. Strom. I 64, 1). Согласно Клименту, круг Филона и Хармида составил «Четвертую Академию» (Pyrrh. I 220, ср. 235). В этот период особое внимание в учебной практике уделялось аргументации за и против одного и того же тезиса («исостения», признание равной достоверности противоположных суждений), восходящей к софистическому искусству спора (эристике). Академический скепсис был нацелен на опровержение стоицизма и демонстрацию самопротиворечивости постулатов о «схватывающем представлении», «согласии» и др. Критерий истины в теории (отказ от признания которого приводил к «эпохе») имел практический коррелят – «вероятное», «убедительное», составлявшее основу практического действия.

Пирронизм. Провозгласив Пиррона родоначальником скептицизма, скептики I в. до н. э. возобновили и его учение об атараксии. Согласно изложению Секста, скептик отказывается от догматических суждений и говорит осторожно: «не более», «пожалуй», «ничего не определяю», Pyrrh. I 187–209; отсюда – эпохе и далее – атараксия (I 1–30). Известны тропы (аргументы) скептиков в пользу эпохе (см. 10 тропов Энесидема и 5 тропов Агриппы – I 31–186), указывающие как на различие представлений у разных субъектов восприятия (у разных живых существ, разных людей и даже у одного человека в разных состояниях, на ограниченность отдельных чувств), так и на особенности восприятия предмета (зависящие от среды и удаленности в пространстве; от массы и объема; от общности или необычности и пр.). Скептицизм, демонстрируя, что содержание мысли о предмете никогда не совпадает с содержанием явления, отказывается от догматических высказываний, не ставя вопрос о бытии вещей, не отрицая внешнего мира, что также было бы необоснованной догмой.

Лит.: *Weische A.* Cicero und die Neue Akademie: Untersuchungen zur Entstehung und Geschichte des antiken Skeptizismus. Münst., 1961; *Doty R.* Early Academic Critique of the Stoic Criterion of Truth. N. Y., 1973; *Lo Scetticismo Antico: Atti del Convegno Organizzato dal Centro di Studio del Pensiero Antico del C. N. R. A cura di G. Giannantoni.* Nap., 1981; *The Skeptical Tradition.* Ed. by M. Burnyeat. Berk.; 1983; *Caizzi F. D.* Pirroniani ed Accademici nel III secolo a. C., – *ENTRETIENS* 32. Aspects de la Philosophie Hellenistique. Prep. par H. Flashar et O. Gigon. Vandv.; Gen., 1986, p. 147–184; *Barnes J.* The Toils of Scepticism. Camb., 1990; *Le Scepticisme Antique: Perspectives Historiques et Systematiques (Actes du Colloque International sur le Scepticisme Antique, Universite de Lausanne).* Ed. A.-J. Voelke. P., 1990; *Amico R.* The Problem of the Criterion. Lanham, 1993; *Bonazzi M.* Academici e Platonici. Il dibattito antico sullo scetticismo di Platone. Mil., 2003.

Библ.: *Ferraria L., Santese G.* Bibliographia sullo scetticismo antico, 1880–1978, – *Lo Scetticismo Antico...* A cura di G. Giannantoni. T. II. Nap., 1981, p. 753–850; *Carrier R.* Bibliography of Skepticism in the Ancient World (1999), – интернет-ресурс: www.infidels.org/library/modern/richard_carrier/gen.html.

СОКРАТ (*Σωκράτης*) **из Афин** (469–399 до н. э.), др.-греч. философ, учитель *Платона*; был признан образцом истинного философа и праведника в большинстве философских школ Античности. С именем С. связано распространенное в литературе кон. 19 – сер. 20 в. деление истории античной философии на до- и послесократовскую, отражающее интерес ранних философов 6 – нач. 5 в. до н. э. к натурфилософии («*Досократики*»), и последующего поколения софистов 5 в. – к этико-политическим темам, главная из которых – воспитание добродетельного человека и гражданина (см. *Пайдеия*). Учение С. было устным; все свободное время он проводил в беседах с приезжими софистами и местными гражданами, политиками и обывателями, друзьями и незнакомыми – на темы, ставшие традиционными для софистической практики: о добре и о зле, добродетели и пороке, прекрасном и безобразном, можно ли научить быть хорошим и как приобретается знание. Об этих беседах мы можем составить представление благодаря в основном двум авторам – *Ксенофону* и *Платону*. Кроме их сочинений имеются также: фрагменты и свидетельства о содержании «сократических диалогов» других сократиков – *Эсхина*, *Федона*, *Антисфена*, *Евклида*, *Аристиппа*; пародийное изображение С. в комедии *Аристофана* «*Облака*» (поставлена в 423) и ряд замечаний о С. у *Аристотеля*, родившегося поколением после казни С. Проблема достоверности изображения личности С. в сохранившихся произведениях – ключевой вопрос всех исследований о нем.

Философия С., которую сам он как некое «учение» никому не предлагал и которая, по существу, совпадала с образом его жизни, едва ли может быть изложена систематически. Тем не менее на основании различных свидетельств, из которых предпочтение, как правило, отдается «*Апологии С.*» и ранним диалогам *Платона*, обычно указывают по крайней мере три особенности сократовой философии: 1) ее разговорный («диалектический») характер; 2) определение понятий путем индукции (*ἐπαγωγή*); 3) этический рационализм, выражаемый формулой «добродетель есть знание».

Диалогизм учения С., общительного по своей натуре, имел следующее обоснование: С. утверждал, что сам он «ничего не знает» и потому расспрашивает других, чтобы стать мудрым (зачем становиться мудрым, не обсуждается – знание есть абсолютная ценность, привлекательная сама по себе). Свой метод собеседования С. называл *майевтикой* («повивальным искусством»), имея в виду, что только помогает «рождению» знания, но сам не является его источником. Поскольку не вопрос, а ответ является положительным утверждением, то «знающим» считался собеседник, а С., оставаясь «незнающим», оценивал это знание, в результате чего оно неизменно оказывалось ложным. Обычные приемы ведения диалога у С.: опровержение через приведение к противоречию (техника опровержения-«эленксиса») была отработана софистами) и ирония – притворное неведение, уход от прямых ответов: «ты над другими посмеиваешься – всем задаешь вопросы и всех опровергаешь, сам же ни о чем своего мнения не высказываешь» (*Xen. Mem. IV 4, 9.3–4* – *Гиппий о С.*); «вот она, обычная ирония Сократа! Я уж и здесь всем заранее говорил, что ты не пожелаешь отвечать, а будешь подсмеиваться (*ἐπιρωνεῖσσιο*) и станешь делать все что угодно, только бы не отвечать» (*Plat. Resp. 337a4–7* – *Фрасимах о С.*, ср. также *Gorg. 489e1*); «он всю свою жизнь морочит людей притворным самоуничижением» (*Symp. 216e4* – *Алкивиад о С.*). «Ирония» С. – «оборотная сторона» майевтики, ме-

тод С. в оценке со стороны; важен контекст словоупотребления: под «иронией» подразумевалось отрицательное свойство характера – ср. Arist. E. N. 1108a22, 1124b30; E. E. 1221a6, где правдивости (*ἀλήθεια*) противопоставлены два порока: хвастовство и ирония («притворство»); перипатетик *Аснасий* в комментарии на аристотелевскую этику замечает: «некоторым кажется, что ирония не порок, – говорят же о С. как о человеке «ироничном». Но вот доказательство того, что С. вовсе не был «ироничен»: так его не называл никто из друзей, а называли те, кого он изобличал, вроде Фрасимаха» (In E. N. 54, 18–20). Платон прямо называет иронию свойством софиста (Soph. 268c8, b3), а в «Кратиле» «ироничным» (= двуличным) называет поведение гераклитовца Кратила, поскольку тот делал вид, будто что-то знает, но не говорит (Crat. 384a1). Итак, С. говорил, что ничего не знает, а его собеседники считали, что он притворяется. Согласно «Апологии», на самом деле С., говоря «чистую правду» о своем незнании, хотел указать на ничтожность человеческого знания по сравнению с божественной мудростью (Apol. 23a3–b4); сам не скрывая своего незнания, он хотел привести к такому же состоянию своих собеседников, ибо никто из людей и не может быть мудр. Свое разоблачение неистинного знания (= всякого человеческого знания) С. рассматривал как служение богу – ср. историю с дельфийским оракулом, признавшим С. мудрейшим из людей; С., стараясь понять смысл данного оракула, пошел учиться к людям мудрым, и нашел, что не так уж они мудры, а только думают, что мудры – и это самое большое заблуждение (Plat. Apol. 21a3–7; D. L. II 37). «Негативная» диалектика С. была очевидным противопоставлением софистической практике и должна была привести к пониманию того, что истинное знание не сообщается внешним образом, – оно формируется внутренним усилием.

Беседы С., чувствовавшего себя философом-миссионером, не могли нести никакого разнообразного и нового содержания, и о С. говорили: «твердит всегда одними и теми же словами одно и то же» (Plat. Symp. 221e); «всегда одно и то же об одном и том же» (Xen. Mem. IV 4, 6, 4–5). Постоянная мысль С. – об абсолютной ценности добра и знания, которые не могут быть отделены друг от друга: невозможно поступать мужественно или благочестиво, не зная, что такое мужество или благочестие. Поступок только тогда имеет моральный смысл, когда человек совершает его осознанно и по внутреннему убеждению, если же он ведет себя хорошо, потому что, например, «все так делают», – то если «все» станут вести себя плохо, не будет причин быть добродетельным. Норма нравственности должна быть автономной, и нельзя в вопросах истины и добра полагаться на мнение большинства. Прежде всего с недоверием к мнению большинства связаны критические замечания С. об афинской демократии и принятой практике решения серьезных вопросов большинством голосов; эти оппозиционные настроения, конечно, были учтены при судебном разбирательстве, закончившемся для С. казнью. Подчеркнутая отстраненность С. от политики – принципиальное отличие между С. и Платоном, считавшим политику важнейшей сферой деятельности философа.

По С., не только истинно моральное (благо) всегда сознательно, но и сознательное – всегда хорошо, а бессознательное – плохо. Если кто-то поступает плохо, значит, он еще не знает того, как надо поступать на самом деле (зло – всегда ошибка суждения, оно не может быть сознатель-

но), и после того, как его душа будет очищена от ложных предрассудков (в чем С. и видел свою миссию), в ней проявится природная любовь к добру, а добро самоочевидно. Точно так же, как нельзя хорошо поступать, не зная добродетели, так и нельзя по-настоящему любить, не зная, что такое любовь и что должно быть истинным предметом влечения. Тема любви (эроса) и дружбы – наиболее хорошо засвидетельствованная тема рассуждений С.: «я всегда говорю, что я ничего не знаю, кроме разве одной совсем небольшой науки – эротики. А в ней я ужасно силен» («Феаг» 128b); эта тема так или иначе была отражена в сочинениях всех сократиков – Антисфена, Эسخина, Федона, Ксенофонта и Евклида из Мегары. Ср. эпизод из диалога Эسخина «Алкивиад», в котором С. говорит, что он не владеет никакой наукой, которую мог бы преподавать и делать людей лучше, но он может сделать их лучше благодаря силе своей любви (SSR VI A 53). Кроме очевидно присутствовавшей игры словами, производными от «спрашивать» и «любить» (*ἔρωτάω* – спрашивать, *ἔρωτικός* – влюбленный), любовная тема была важна как психологическое обоснование тождества истины и добра: желать лучше узнать и быть при этом безусловно благорасположенным к узнаваемому предмету можно только любя его; и наибольший смысл имеет любовь к конкретному человеку, точнее, по С., к его душе, – в той мере, в какой она добродетельна или стремится к этому. В каждой душе есть доброе начало, как у каждой души есть демон-покровитель. С. слышал голос своего «демона» (Plat. Theages 128d3, Theaet. 151a4, Phaedr. 242b9, Xen. Mem. I 1, 2; 4; 9), предостерегавший его или его друзей (если они советовались с С.) совершать те или иные поступки (замечательно, что «демоний» С. проявлял свою запретительную силу только в случаях смертельной угрозы для жизни, в менее важных случаях он молчал). Свой внутренний голос С. считал своеобразным оракулом, посредством которого бог сообщает ему свою волю – соответственно, С. не смел ослушаться божественных указаний. Именно за это подозрительное с точки зрения государственной религии учение (или мнение) в конце жизни С. был обвинен в неблагодарности.

Душа как специфический предмет философского интереса – как истинное «Я» человека, носитель морального сознания и истинная мера бытия – безусловная новация С. Размежевание с натурфилософской традицией в понимании «бытия» продемонстрировано им в тезисе «ничего не знаю». По свидетельству ряда источников, С. в молодости испытал к наукам о природе известный интерес: его называют учеником *Архелая*, в «Федоне» у Платона С. говорит об изучении книги Анаксагора, возможно, аристофановский комикс о С., витающем в облаках, обыгрывал его первоначальный интерес к физике. Но и слова «я знаю» (первая часть утверждения «я знаю, что ничего не знаю») также можно счесть полемически направленными, но уже против софистов, отрицавших общезначимое знание и предпочитающих говорить не об истине, а о пользе, не о знании, а об убеждении; С. же предпочитал интерпретировать «пользу» в ином смысле – как пользу для души. Истина, найденная С., находится между объективизмом досократики и субъективизмом софистики – человеческая душа (сознание, Я), реальность, подчиненная хотя и человеческим, но не произвольным законам; истина, для нахождения которой имеется внутренний критерий: если знание и добро тождественны, то, познавая себя (поистине), мы должны делаться лучше. Знаменитую дельфийскую максиму «Познай самого себя» С.

понимал как призыв к моральному самосовершенствованию, и в этом видел истинное религиозное благочестие. Философия есть воспитание души и как бы второе, духовное рождение человека, ср. диалог «Зопир» сократика *Федона из Элиды*: восточный маг-физиогномист при встрече с С. нагадал, что тот, судя по его виду, туп и похотлив, на что С. ответил ему и своим возмущенным этим гаданием друзьям, что да, он и правда был таким, но сумел преодолеть в себе эти порочные наклонности занятиями философией.

Главный смысл занятий философией – измениться самому, быть достойным и хорошим человеком. После общения с С. его слушатели чувствовали, что должны измениться сами: «мне казалось – нельзя больше жить, как я живу» (слова Алкивиада из диалога Платона «Пир»). То, что философия С. воплощена в самой его личности и в его собственном образе жизни, понимали все его ближайшие друзья (ср. у Ксенофонта: «если не словом, то делом показываю» – *Mem. IV 4, 10, 3–4*), но сформулировано было это понимание только после того, как долгая жизнь С. закончилась неожиданным судом над ним.

После поражения Афин в многолетней Пелопоннесской войне (в ходе которой С. трижды становился участником военных сражений) в 404–403 в городе была установлена жестокая спартанская «тирания Тридцати», во главе которой встал *Критий*, бывший слушатель С. Хотя С. не сотрудничал со спартанской властью во время тирании (несмотря на попытки властей привлечь его на свою сторону), афиняне спустя четыре года после свержения диктатуры привлекли С. к суду по обвинению в расшатывании устоев государства, стараясь таким образом найти причину упадка демократической власти и ослабления Афин после блестящего и невозвратимого «века Перикла». Обвинителей было трое: молодой поэт Мелет, владелец кожевенных мастерских Анит и оратор Ликон; текст обвинительного приговора приводит Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе»: «Сократ виновен в том, что не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества; виновен также в том, что развращает молодежь» (*Mem. 1*). Защита С. на суде стала поводом к написанию многочисленных «Апологий», наиболее известная из которых принадлежит Платону. По приговору суда С. выпил цикуту и скончался через несколько минут (см. *Plat. Phaed. 117c–118a17*). После казни С. началась долгая история интеллектуальных переживаний этой афинской трагедии, отдельные этапы которой способствовали развитию античной философии (и в частности, выработке педагогической программы Древней Академии).

После смерти С. во множестве возникли т. н. *Сократические школы*, основанные его близкими учениками, появляется жанр сократического диалога, персонажем которого неизменно является С., и «воспоминаний» о С. Ученики хотели рассказать о личности С. людям, не имевшим возможность его знать при жизни, и понять, какое значение может иметь его жизнь для тех, кто его никогда не увидит. Для всей этой литературы была характерна типизация персонажей, их личных качеств и всех происходящих с ними событий, так что в результате имеющийся перед нами облик С. хотя исторически малодостоверен, зато чрезвычайно интересен как уникальный историко-культурный миф, к которому обращались все новые поколения философов: «С. первый показал, что во всякое время и во всяком возрасте, что бы с нами ни происходило и что бы мы ни делали, – в жизни всегда есть место философии» (Плутарх. «Должно ли старику заниматься государственными делами» 26, 796e1–3).

Источники: *Giannantoni G.* (ed.). *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. Vol. 1–4. Nap., 1990². *Платон*. Апология Сократа. Пер. М. С. Соловьева, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1989; *Ксенофонт*. Воспоминания о Сократе, Защита Сократа на суде, Пир, – Ксенофонт. Сократические сочинения. Пер. С. И. Соболевского. М.; Л., 1935 (переизд. СПб., 1993); Суд над Сократом (сб. историч. свидетельств). СПб., 1997.

Лит.: *Navia L. E.* Socrates. The man and his philosophy. Lanham, 1985; *Idem*. Socratic testimonies. Lanham, 1987; *Der historische Sokrates*. Hrsg. v. A. Patzer. Darmst., 1987; *Boudouris K. J.* (ed.). The Philosophy of Socrates. Ath., 1991; *Benson H. H.* (ed.). Essays on the Philosophy of Socrates. NY.; Oxf., 1992; *Vlastos G.* Ironist and Moral Philosopher. Camb., 1991; *Sokrates, Gestalt und Idee*. Sokrates-Studien I. Hrsg. H. Kessler. Schweiz. Heitersheim, 1993; *Irwin T.* (ed.). Classical Philosophy: Collected Papers: Socrates and His Contemporaries. Vol. 2. 1995; *Prior W. J.* (ed.). Socrates: Critical Assesments of Leading Philosophers. Vol. 1–4. N. Y., 1996; *Giannantoni G.* L'edizione delle fonti antiche su Socrate, – *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*. Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi. Atti del seminario internazionale Ascona, Centro Stefano Franscini 22–27 settembre 1996. Hrsg. v. W. Burkert et al., Gött., 1998, p. 320–335; *Brickhouse Th. C., Smith N. D.* (edd.). The Trial and Execution of Socrates: Sources and Controversies. N. Y.; Oxf., 2002; *Scott G. A.* (ed.). Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond. Pennsylvania, 2002. ЛОСЕВ, ИАЭ П. Софисты. Сократ, Платон. М., 1969; *Васильева Т. В.* Дельфийский оракул о мудрости Сократа, превосходящей мудрость Софокла и Еврипида, – *Культура и искусство античного мира*. М., 1980; *Нерсисян В. С.* Сократ. М., 1984; *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986; *Кессиди Ф. Х.* Сократ. М., 1988², с. 14–36; *Иегер В.* Пайдейя. Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем) (пер. с нем.). М., 1997, с. 48–100.

Сократ в позднейшей традиции: *Döring K.* Exemplum Socratis. Studien zur Sokratesnachwirkung in der kynisch-stoischen Popularphilosophie der frühen Kaiserzeit und im frühen Christentum. Wiesb., 1979; *Riley M. T.* The Epicurean Criticism of Socrates, – *Phoenix* 34, 1980, p. 55–68; *Long A. A.* Socrates in Hellenistic Philosophy, – *CQ* 38. 1, 1988, p. 150–171.

Библ.: *Patzer A.* Bibliographia Socratica. Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung, Freib.; Münch., 1985; *Navia L. E., Katz E. L.* Socrates. An Annotated Bibliography, 1988.

М. А. СОЛОПОВА

СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ, философские школы (*αἰρέσεις*), основанные после смерти *Сократа* его ближайшими учениками «сократиками» (*οἱ Σωκρατικοί*): *Мегарская школа* (основана Евклидом из Мегары), *Элидская* (Федоном из Элиды), впоследствии была известна как *Элидо-Эретрийская школа*, *Киренская школа* (основана Аристиппом из Кирены), *школа киников* (основатели Антисфен из Афин и Диоген Синопский); Платон основал в Афинах Академию, история которой самостоятельна, хотя и связана с контекстом сократических школ.

Для всех школ авторитетной фигурой был Сократ, память о котором его последователи стремились зафиксировать в «сократических сочинениях» (*Σωκρατικὸὶ λόγοι*). Главным персонажем этих сочинений был Сократ, а главной задачей – описание его характера (этоса). Такие сочинения писали возглавившие свои школы Антисфен, Федон, Аристипп и Платон (по существу, разработавший на основе традиционного собственный жанр философско-драматического диалога), а также *Эсхин* и *Ксенофонт*, не основавшие своих и не примкнувшие к другим сократическим школам. Особенностью всей сократической литературы был ее фиктивно-литературный, а не исторический характер.

Считается, что единый образ Сократа последующая традиция как бы разбила на фрагменты, усилив ту или иную черту его образа жизни или морального учения. Стиль жизни киников имел соответствие в Сократовом пренебрежении к богатству и умению обходиться аскетическим минимумом в еде, одежде и т. п. материальных благах; Элидская школа усвоила взгляд на философию как на нравственное воспитание, в этом отношении к ним примыкают киренаики, в целом, однако, имеющие более отличий, чем сходств с остальными сократиками (их глава Аристипп интересовался риторикой и политической философией, давал уроки за плату и считал благом удовольствие); мегарики отозвались на Сократово учение о единой добродетели и его пристрастие к диалектическим диспутам. Все сократики большое внимание уделяли этическим вопросам, считая добродетель необходимым условием счастья, а философию – воспитанием души. Однако в этике у них были различные взгляды, иногда прямо противоположные, ср. гедонизм Аристиппа и антигедонизм Антисфена и Диогена.

На фоне учения Платона философские достижения сократиков представляются незначительными. Немногие из них интересовались техническими философскими вопросами, среди немногих – Евклид из Мегары. Евклид доказывал несостоятельность суждений по аналогии, – излюбленный прием платоновского Сократа. Его школа просуществовала достаточно долго, хотя после работ Дэвида Седли (см. лит. к ст. *Мегарская школа*) принято считать, что учение мегарской школы и учения Диодора Крона и Филона из Афин (или Филона Диалектика) представляют собой разные, хотя и родственные школы. Дольше всего (до 4 в. н. э. – ср. кинические симпатии имп. *Юлиана*) просуществовало движение *киников*, которые не отличались ни единством положительных взглядов, ни институциональной организованностью.

Источн.: Socratis et Socraticorum Reliquiae. Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit G. Giannantoni. Vol. 1–4. Nap., 1990²; *Nestle W.* Die Sokratiker. Deutsch in Auswahl mit Einleitungen. T. I–II. Iena, 1923.

Лит.: *Grote G.* Plato and the Other Companions of Sokrates. Vol. 1–3. L., 1867²; *Rotta P.* I Socratici minori. Brescia, 1948; *Merlan Ph.* Minor Socratics, – *JHP* 10. 2, 1972, p. 143–152; *Giannantoni G.* (ed.). Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica. Bologna, 1977; *Van der Waerdt P. A.* (ed.). The Socratic Movement. Ithaca, N. Y., 1994; *Lezioni socratiche.* A cura di G. Giannantoni e M. Narcy. Nap., 1997; *Döring K. von.* Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen, – *GGPh Antike* 2. 1, 1998, S. 139–364; *Gourinat J. B.* (ed.). Socrate et les Socratiques. P., 1999; *Rossetti L.* Le dialogue socratique in statu nascendi, – *Philosophie Antique* 1, 2001, p. 11–35; *Nails D.* The people of Plato. A prosopography of Plato and other Socratics. Indnp., 2002; *Бриссон Л.* Сократики, – *Греческая философия.* Под ред. М. Канто-Спербер, в сопр. с Дж. Барнзом, Л. Бриссоном, Ж. Брюнсвигом, Г. Властосом. Т. 1. М., 2006, с. 158–200 (франц. пер. с изд. 1997).

Библ.: *Patzer A.* Bibliographia Socratica. Die wissenschaftliche Literatur über Sokrates von den Anfängen bis auf die neueste Zeit in systematisch-chronologischer Anordnung. Freib.; Münch., 1985;

М. А. СОЛОПОВА

СОСИГЕН (*Σωσιγένης*) (2 в. н. э.), греческий ученый, перипатетик, учитель *Александра Афродисийского*. Автор комментариев к «Категориям» и «Первой Аналитике» Аристотеля, сочинений по оптике и астрономии (утрачены). Прокл (Нупотур. 4, 98 Manitius) упоминает трактат С. «О вращающихся [сферах]» (*Περὶ τῶν ἀελιττουσῶν*), Симпликий приводит из него цитаты, разъясняя трудности теории гомоцентрических сфер Евдокса Книдского,

поправки к которой предлагали Каллипп и Аристотель (In De Caelo 488–512 Heiberg).

Лит.: *Martin Th.-H.* Questions connexes sur deux Sosigènes, l'un astronome et l'autre peripatéticien, – *AFLB* 1, 1879, p. 174–187; *MORAUX*, *Aristotelismus* II 1984, S. 335–360.

М. А. СОЛОПОВА

СОТИОН (*Σωτίων*) **Александрийский** (кон. 3 в. – нач. 2 в. до н. э.), греческий ученый, перипатетик, автор «Преемств философов» (*Διάδοχαὶ τῶν φιλοσόφων*) (между 200 и 170). «Преемства» как жанр античного историко-философского сочинения представляли собой биографические очерки о разных философах, организованных по хронологическому и школьному принципам с установлением в рамках школы отношения преемственности руководства: «глава школы – преемник» (*διάδοχος*). В такого рода историях не было четкого разграничения между биографией и доксографией. Сочинение С. имело решающее значение для разделения отдельных философов по школам (по-видимому, им было предложено деление школ на «ионийские» и «италийские») и оказало значительное влияние на последующую античную историю философии. Эпитоме «Преемств» составляли Филометор и *Гераклид Лемб*, материал С. использовали в своих историях *Диокл Магнесийский*, *Филодем из Гадары*, Никий из Никеи и *Диоген Лаэртий*.

Фрагм.: WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles*, Supplbd. 2, 1978.

Лит.: *Aronadio Fr.* Due fonti laerziane: Sozione e Demetrio di Magnesia, – *Elenchos* 11, 2, 1990, p. 203–255; *Mejer J.* Diogenes Laertius and his Hellenistic Background. Wiesb., 1978, p. 61–74.

М. А. СОЛОПОВА

«СОФИСТ» (*Σοφιστής ἢ περὶ τοῦ ὄντος*, подзаголовок: «О сущем»), диалог *Платона*, относится к числу поздних. Написан, вероятно, позже «Теэтета» и, может быть, «Парменида», но раньше «Политика». (Платон замыслил трилогию: «Софист», «Политик», «Философ», – но третий диалог остался не написан.) Как большинство диалогов, созданных после «Государства», «С.» – произведение «профессионально философское». В нем нет поэтических красот и образных иллюстраций; он перегружен абстрактной терминологией и не всегда внятной полемикой с другими философскими школами.

Задача Сократа в диалоге – «поймать софиста», т. е. дать определение софистическому искусству. Чтобы доказать, что софисты – лжецы (в частности, что ложно утверждение Протагора, будто всякое суждение равно истинно), необходимо доказать, что ложь в принципе возможна. Но как может существовать ложь или заблуждение, т. е. речь или мысль о том, чего нет? Может ли существовать небытие? Диалектике бытия и небытия посвящена важнейшая, центральная часть диалога (236d–259d). Здесь Платон критикует учение о бытии элеатов и учение о вечном становлении последователей *Гераклита*, скептицизм Мегарской школы, материализм натурфилософов и собственный ранний радикальный идеализм.

В отличие от *Парменида* и от собственного прежнего учения о неизменности подлинного бытия, Платон в «С.» вводит в идеальный мир движение; более того, провозглашает его второй по важности после самого бытия

идеей. «Пять высших родов» сущего: бытие, движение и покой, тождество и инаковость – задают структуру идеального мира, «тесное сплетение бытия и небытия». Небытие существует не как оппозиция бытию, а как нечто принципиально иное, нежели оно – четыре остальные категории. Эти роды не могут не существовать, и без них немислимо существование чего бы то ни было – потому они и «высшие»; но они не суть бытие, и, в свою очередь, попарно исключают друг друга. Категориальная система Платона не получила развития в дальнейшем, так как ее вытеснила Аристотелевская, построенная на совершенно иных принципах, и только Плотин в трактате «О родах сущего» (Enn. VI 2) пользуется этими пятью категориями. Seriously размышляют о замене ими аристотелевских десяти категорий исследователи конца 20 в. (см. Sayre 1983). Здесь же в «С.» Платон вводит в философскую логику несколько принципиальных новшеств, различая отождествление и предикацию, противопоставляя роли субъекта и предиката в суждении.

В первой и последней частях «С.» Платон впервые пробует формализовать логику рассуждения и вводит метод *диэрезы* – дихотомического деления понятий, который применяется затем в «Политике» и исчезает навсегда (платоновскую дихотомию исчерпывающе критикует Аристотель, заменяя делением родов на виды по видообразующим отличительным признакам). В качестве серьезного инструмента исследования дихотомия не годится, а в качестве пародии и шутки – чересчур громоздка.

Из всех платоновских диалогов именно «С.» переживает своего рода возрождение во 2-й пол. 20 в.; с ростом интереса к философии языка и недоверия к традиционной аристотелевской логике в нем видят своего рода программу логики альтернативной.

Рус. пер.: В. Н. Карпова (1879), С. А. Ананьина (1907).

Текст: *Campbell L.* (ed.) *The «Sophistes» and «Politicus» of Plato.* Oxf., 1867; *Cornford F. M.* (tr., comm.) *Plato's Theory of Knowledge.* L., 1935; *White N. P.* (tr., comm.) *Plato: The Sophist.* Indnp., 1993; *Платон.* Софист. Пер. С. А. Ананьина, – Собрание соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1993, с. 275–345.

Лит.: *Sayre K. M.* *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved.* Princ., 1983; *Rosen S.* *Plato's «Sophist»: The Drama of Original and Image.* N. Hav., 1983; *O'Brien D.* *Le Non-être. Deux études sur le «Sophiste» de Platon.* St. Aug., 1995; *Kolb P.* *Platons «Sophistes».* Theorie des Logos und Dialektik. Würzb., 1997.

Т. Ю. БОРОДАЙ

СОФИСТЫ (*οἱ Σοφισταί*), под этим именем в историю философской мысли вошли интеллектуалы, игравшие активную роль в общественной и культурной жизни Древней Греции сер. 5 – нач. 4 вв. до н. э. Несмотря на отсутствие в их деятельности организационного единства, различие научных и литературных интересов, расхождения в философских и политических воззрениях, заметны типичные черты, позволяющие говорить о «софистическом движении».

Единство софистики проявляется внешне в самом характере их профессиональной деятельности, представлявшей собой новое явление в греческой культурной жизни – преподавание юношам, уже получившим школьное образование, риторики, а также ряда других дисциплин, как гуманитарных, так и точных, ориентированное в первую очередь на подготовку к политической деятельности. Не все области занятий софистов име-

ли прямое отношение к преподаванию, их выступления и сочинения были рассчитаны на достаточно большую аудиторию, а само движение отличал не только педагогический, но и просветительский характер.

Педагогическая деятельность софистов как интеллектуалов-эрудитов оказалась возможна благодаря уникальной широте нового образовательного идеала, утвердившегося в это время среди верхушки общества. Софисты обещали научить умению «хорошо говорить», что подразумевало ораторское мастерство и связанную с ним эрудицию в области истории, государственного устройства и права, а также научить «добродетели», предполагавшей этические и практические качества совершенного гражданина и политика, но, вместе с тем, широкий круг знаний, выходящих далеко за рамки необходимого для политической деятельности (в т. ч. философию и математику).

Кроме того, софистов объединяет и новая ориентация теоретических интересов. Если предшественники софистов *досократики* ставили на первое место изучение «природы» в широком смысле, от космологических первопринципов до физиологии живых существ, то для софистов центральное значение приобретают этика и политическая теория, а в области эпистемологии, с утратой интереса к физико-онтологической проблематике, основное внимание уделяется конфликтующим представлениям, опирающимся на данные чувственного восприятия и обыденного опыта. Физические процессы, лежащие в их основе, представляли для софистов второстепенный интерес или прямо рассматривались ими как непостижимые.

Значение софистики для истории философской мысли состоит в открытии для критического обсуждения новых тем, которые сегодня относятся к эпистемологии, философии языка, этики, социологии и политической теории: достоверность чувственных представлений и суждений разума, а также их выражение в языке, относительность истины применительно к различным субъектам, обстоятельствам места и времени, этническим особенностям, соотношение универсальных принципов и норм, устанавливаемых людьми в области этики, языка, общественных институтов, критерии выбора в нравственной области (влияние удовольствия на поведение, характер утилитарного расчета в выборе поступков), принципы, на которых основана общественная жизнь, и мотивы, приведшие к возникновению общества, сущность богов и происхождение религии.

Развитие значения слова «софист». Нет свидетельств того, что уже в эпоху расцвета софистического движения слово *σοφιστής* («софист») служило устойчивым обозначением или самоназванием представителей какого-то определенного типа интеллектуальных занятий в противоположность остальным. Существительное *σοφιστής* образовано от глагола *σοφίζομαι* («проявлять мастерство», «заниматься каким-либо искусством»); первоначально (впервые встречается у Пиндара) относилось к поэтам, рапсодам и музыкантам, но со 2-й пол. 5 в. так начинают называть людей, обладающих мудростью в самом широком смысле, в первую очередь жизненно-практического характера (Hdt. I 29, 1: *Семь мудрецов*), но также и религиозной (II 49, 1) и в отдельных случаях, возможно, философской и научной (IV 95, 2: Пифагор). Слово «софист» в широком положительном смысле («мудрец») часто встречается и в позднейшее время. Параллельно с этим в ряде случаев *σοφιστής* (вместе с родственными ему *σοφίζομαι* и *σόφισμα*) приобретает специфический оттенок изобретательности, практической ловко-

сти, хитрости, которому может сопутствовать как положительная, так и отрицательная оценка говорящего. Приблизительно с 20-х годов 5 в. до н. э. вся эта группа слов (отражая негативную реакцию части общества на общественное значение интеллектуалов, роль и усиление значения техники аргументации в различных сферах) начинает употребляться для обозначения бесплодного мудрствования, а также формально изощренных, но пустых или лживых речей. Тогда же появляются первые примеры *σοφιστής* как бранной клички современных интеллектуалов (наиболее яркие примеры см. в «Облаках» Аристофана).

К началу 4 в. в произведениях риторов и софистов (Исократ, *Алкидамант*, трактат «*Двойкие речи*») появляются первые примеры более узкого значения *σοφιστής* как профессионального наставника «добродетели и мудрости», в первую очередь под этим понимаются преподаватели риторики (но также и писатели вообще, и очень редко – софисты прошлого, Протагор и др.). Напротив, в сочинениях Платона *σοφιστής* последовательно используется для обозначения софистов прошлого (Протагора, Продика и др.) и подразумевает деятельность, резко отличную от деятельности Сократа, а также философов в целом. В кругу последователей Сократа слово *σοφιστής* приобретает те аспекты значения, с которыми оно устойчиво связано впоследствии: претензии на обладание мудростью и взимание платы за обучение ею в противоположность сократовскому незнанию и готовности бескорыстно исследовать вопрос с любым собеседником, использование логически сомнительных аргументов ради победы в споре, а не ради поиска истины. Два аспекта значения слова *σοφιστής* – получение платы за обучение и использование сомнительной аргументации – в дальнейшем подразумеваются в первую очередь, когда слово употребляется в расширительном и негативном значении, в т. ч. и в полемике философов между собой.

С конца 4 в. *σοφιστής* наряду с негативным употреблением приобретает также техническое значение «преподаватель эпидейктического (торжественного) красноречия», ориентированного на художественные задачи, в противоположность политической и судебной риторике. С расцветом эпидейктической риторики во 2-й пол. 1–3 в. н. э. слово *σοφιστής*, почти вышедшее из употребления в конце эллинизма, становится вновь весьма распространенным. Риторы этого времени, делавшие главный упор на формальной отделке речей, односторонне представляли софистов 5–4 вв. до н. э. в качестве своих предшественников (в науке это литературное направление, представленное риторикой и связанными с ней художественными жанрами, получило название «Второй софистики»; впервые это выражение встречается в сочинении Флавия Филострата «Жизнеописания софистов»).

Источники изучения. Сочинения всех видных представителей софистического движения дошли до нас в виде немногочисленных фрагментов, как правило представляющих собой цитаты у позднейших авторов (целиком дошли лишь речи Горгия, Антифонта и Алкидаманта, из которых только речи Горгия представляют историко-философский интерес). Общие черты учений софистов и характер движения в целом восстанавливаются благодаря произведениям Платона, Ксенофонта, Аристотеля и др. авторов, которые существенно дополняют сведения, основанные на подлинных фрагментах, но требуют критического отношения. Фрагменты соч. софистов собраны в 3-м томе «Фрагментов досократиков» Дильса–Кранца (DK), где опубли-

кованы также два анонимных сочинения, отражающих типичную для софистов проблематику: «Двоякие речи» (DK90), трактат, написанный вскоре после окончания Пелопоннесской войны; и «Аноним Ямвлиха» (DK89), софистическое рассуждение 5–4 вв. до н. э., посвященное соотношению «закона» и «природы», которое включил в свой «Протрептик» неоплатоник Ямвлих.

Влияние идей софистов и их развитие обнаруживается в различных произведениях др.-греч. литературы 2-й пол. 5–4 вв. (особенно важны «История» Фукидида и драмы Еврипида, а также некоторые сочинения Гиппократовского корпуса: «Об искусстве», содержащем защиту медицины от нападок ее врагов, а также «О дыхании»; учения софистов и Демокрита о развитии цивилизации развиваются в трактате «О древней медицине» применительно к медицинскому знанию, а рассуждение о медицинском методе, основанном на опыте, перекликается с идеями софистов в отрицании значения натурфилософских теорий для медицинского знания).

Основные представители. Ниже приведены те, кто фигурируют как софисты главным образом в произведениях Платона и Ксенофонта, – главным основанием для характеристики того или иного деятеля как «софиста» для них было преподавание «добродетели» или риторики. Отделить софистов, занимавшихся в той или иной степени философскими проблемами специально, от тех, кто затрагивал их только в связи с риторикой, не всегда позволяют наши источники.

Наиболее значительные профессиональные преподаватели: *Протагор*, *Продик*, *Гиппий*, *Горгий*, *Антифонт*; второстепенные: *Ксениад* из Коринфа; *Кратил* из Афин; *Ликофрон*; братья Дионисиодор и Евтидем, которые, согласно платоновскому «Евтидему», были изгнаны из Фурий и преподавали в Афинах эристику, искусство опровержения любого ответа на заданный вопрос; сохранились свидетельства об их эпистемологических воззрениях, имеющих отчасти скептический, а отчасти релятивистский характер (Plat. Crat. 386d; Euthyd. 284c; Sext. Adv. math VII 64); *Фрасимах*, видный оратор и преподаватель риторики; *Алкидамант* из Элай, ученик Горгия. В известной мере близок к софистам *Дамон*, преподаватель музыки и политический советник Перикла. К софистике как интеллектуальному движению относятся, в силу затрагиваемой ими тематики, и некоторые писатели и политические деятели: *Критий*, Калликл из Афин, известный как персонаж платоновского «Горгия», где он представлен как защитник учения о естественном праве сильнейшего на власть, а также *Диагор Мелосский*, поэт, автор сочинения, в котором отрицалось существование богов.

Хронологические и географические рамки. Старший по возрасту из софистов, *Протагор*, стал преподавать с нач. 50-х годов 5 в., а заметный резонанс деятельность софистов приобретает с сер. 40-х (Протагор составляет законы для общегреческой колонии Фурии, выведенной в Южн. Италию в 443; Горгий публикует сочинение «О природе» в 444–441), в первую очередь в Афинах, благодаря наиболее последовательной демократизации государственного строя (реформа Эфиальта) и усилению в связи с этим значения ораторского искусства, общему культурному подъему, атмосфере свободомыслия, царившей в эти самые благополучные для афинской демократии годы. Судя по указанию в платоновском «Протагоре» (310e), действие которого приурочено к 432, Протагор, Продик и Гиппий были на вер-

шине популярности в Афинах в конце 30-х годов. Сходное впечатление, что софисты становятся ведущей интеллектуальной силой в Афинах накануне Пелопоннесской войны, создается из вступительной беседы в «Гиппии Большем» (281c; 282e – 283b). Горгий, впервые посетивший Афины только в 427 с леонтинским посольством, сразу приобрел огромную популярность своими речами.

Софисты отличались склонностью к переездам из города в город, необычной даже на фоне высокой горизонтальной мобильности деятелей культуры в Древней Греции. Ни один из выдающихся софистов не жил в Афинах постоянно, но Продик, очевидно, преподавал здесь в течение более длительного времени, чем все остальные. Влияние знаменитых софистов в Афинах было значительным также благодаря распространению их сочинений. Некоторые из менее значительных софистов преподавали здесь постоянно (Фрасимах, Антифонт, возможно, ученики Горгия). Интерес к ним был весьма велик даже в культурно отсталых государствах: Горгий жил в течение длительного времени в Фессалии, Продик выступал в Беотии и Спарте, Гиппий читал в Спарте лекции антикварно-исторического характера; он же заработал более 20 мин своими выступлениями в небольшом сицилийском городке Инике. В большинстве случаев подобные визиты в периферийные в культурном отношении полисы сводились к кратковременным или даже однократным выступлениям перед широкой аудиторией. Подвижность софистов объясняется не только повсеместным интересом к их красноречию, эрудиции и оригинальным идеям, но и в том, что число слушателей их курсов, за исключением риторики, не было достаточным для постоянного преподавания даже в Афинах. Кроме того, софисты обучали дисциплинам, в которых объем знаний был сравнительно небольшим (только что возникшая риторика, элементы грамматики, сведения по политической теории), укладывавшаяся в компактные курсы и требовал частого обновления слушателей.

Признание, которым пользовались софисты как в родных полисах, так и за их пределами, выражалось, в частности, в том, что они выполняли важные дипломатические миссии: Горгий в качестве посла Леонтин сумел привлечь Афины к военному союзу против Сиракуз, Продик и Гиппий неоднократно выполняли сходные поручения своих собственных государств. Обратной стороной широкого общественного резонанса было враждебное отношение к софистам представителей консервативных воззрений разной политической окраски (Plat. Apol. 33c–34b; Protag. 316d; Men. 91a–92e, более ранним свидетельством являются «Облака» Аристофана, в которых в образе Сократа карикатурно соединяются его собственные черты с элементами, типичными для натурфилософов и софистов). Имеются и сведения о прямых гонениях против отдельных софистов в Афинах, а также в других полисах. Протагор был обвинен в нечестии за высказывание, что он не может ни утверждать, ни отрицать существование богов; слушателей Горгия в Аргосе подвергли штрафу. Эти гонения стоят в одном ряду с нападками консерваторов на интеллектуалов различных убеждений, жертвами которых в разное время были Анаксагор, Еврипид и Сократ, и не являются проявлением враждебности, направленной исключительно против софистов.

Цели, формы и методы преподавания. Преподавание софистов было рассчитано на состоятельных подростков и юношей, начиная приблизи-

тельно с 15 лет, и представляло собой отчасти преподавание уже знакомых дисциплин на более высоком уровне (изучение литературы и иногда музыки), отчасти же новых. Софисты провозглашали в качестве общей цели воспитание «добродетели», ἀρετή (Diss. log. 6, 7; Plat. Apol. 20ab, Protag. 318e, Men. 91ab, Euthyd. 273d; Soph. 223a). Хотя некоторые из них (Евтидем и Дионисиодор) сводили понятие ἀρετή к способности искусно рассуждать и тем самым добиваться практического успеха, в целом софисты понимали добродетель весьма широко – как совокупность нравственных качеств и интеллектуальных способностей, соответствующих общепринятому идеалу человека и гражданина и гарантирующих в силу этого успех на политическом поприще. В соответствии с типичной для этого времени склонностью преувеличивать значение интеллектуальных факторов в поведении, как этические, так и интеллектуальные аспекты «добродетели» рассматривались в равной степени как результат обучения. Так, Протагор ставит своей целью обучить воспитанников благоразумию, позволяющему успешно управлять домашними делами и достичь в политической жизни наибольшего могущества в речах и делах (Plat. Prot. 318e, ср. Resp. 600de).

Риторика, которую преподавали все С., была связана с политической ориентацией их образовательной деятельности. Горгий, занимавший особое место среди софистов, подчеркивал, что учит не добродетели, а ораторскому искусству (Men. 95c), и преподавал, очевидно только риторику. Остальные софисты учили различным дисциплинам, в той или иной степени связанным с потребностями политической практики или красноречия, однако нередко направленным только на расширение интеллектуального кругозора. Так, Гиппий преподавал астрономию, арифметику, геометрию и музыку, различные предметы исторического и филологического характера. Филологическими дисциплинами занимались многие софисты, затрагивая при этом и теорию языка: учение о правильности имен: «орфоэпия» и «правильность имен» Протагора, «правильность имен» Продика (различение значений близких по семантике слов). Объяснение поэтов, составлявшее важную часть обучения, служило формальным упражнением в выявлении противоречий (DK80 A 25) Интерес к астрономии, математике, натурфилософским и онтологическим учениям засвидетельствован для многих софистов, однако не всегда можно определить, преподавали ли они эти дисциплины.

Софисты выступали перед широкой аудиторией по торжественным поводам, произносили импровизированные речи, а также отвечали на вопросы присутствующих. Наряду с подобными однократными выступлениями, в кругу постоянных учеников читались курсы лекций, рассчитанные на более подготовленную аудиторию, и велись беседы (Hipp. Maī. 282c о сочетании более популярных и специализированных занятий у Продика; беседы в узком кругу учеников наглядно изображены в «Протагоре», 314e–316a). Некоторые из учеников сопровождали учителя в его поездках из города в город (Protag. 315a; c).

Софистическая риторика. Практически все софисты преподавали риторику как основной предмет и благодаря их деятельности в кон. 5 – нач. 4 вв. появляется множество руководств по ораторскому искусству (τέχνη λέγων, Plat. Phaedr. 266d–267e; Arist. Rhet I, 1354b16–22). Руководства по риторике не были простыми коллекциями образцовых речей, они содержали

и элементы теории: определение ораторского искусства, его целей и методических принципов; суждения о его происхождении (происхождение риторики из опыта в сочинении Пола, ученика Горгия, *Plat. Gorg.* 462bc, ср. 448c); деление речей на части; детальное различение элементов речи (приведение доказательств, опровержение, разъяснение, хвала, порицание) и их подвидов, показывающее тенденцию к систематическому изучению средств ораторского воздействия и к их дифференциации (*Plat. Phaedr.* 266d). Протагору и Алкидаманту принадлежали классификации видов высказывания, ориентированные на риторические нужды, но предвосхищавшие грамматическую классификацию типов простых предложений (*D. L.* IX 53–54).

Для практического обучения использовались образцовые речи, напр., защита и обвинение мифологических персонажей (сохранились «Елена» и «Паламед» Горгия, «Одиссей» Алкидаманта), позволявшие не только продемонстрировать технику аргументов, основанных на правдоподобию, но и касаться общих вопросов литературного и философского характера. Дошел отрывок из образцовой политической речи, принадлежащей Фрасимаху и фиктивные судебные речи («Тетралогии» Антифонта). Протагор и Горгий ввели практику трактовки «общих мест», игравшую впоследствии важную роль в риторике (*τόπαι* = *loci communes*, DK80 B 6), Горгию принадлежали примеры «осуждений и похвал» (DK82 A 25). Важной стороной преподавания было мнемотехника (в школе Горгия практиковалось заучивание речей целиком, 82 B 14).

В преподавании риторики софисты широко практиковали антитетический принцип, т. е. упражнения в аргументации за и против одного и того же положения. Протагор утверждал, что о любой вещи могут быть высказаны два противоположных утверждения (80 A 1§51), и он же уделял значительное внимание практике похвал и порицаний одного и того же лица, дал образцы аргументов против различных выдвинутых положений в руководстве по «эристике», т. е. искусству опровержения. По антитетическому принципу (распознаваемые попарно фиктивные речи тяжущихся сторон) построены «Тетралогии» Антифонта.

По мере развития риторической теории и практики становился яснее ее характер как формальной дисциплины, систематизирующей и совершенствующей приемы аргументации. Были отчетливее проведены границы компетенции риторического искусства: техническим усовершенствованием средств (точность и компактность языкового выражения, отбор и представление аргументации, психологическое воздействие на слушателей) для достижения целей, постановка которых не входит в компетенцию самого искусства. Горгий, подчеркивавший, что учит не добродетели, как другие софисты, а ораторскому искусству (*Plat. Men.* 95c), сделал важный шаг в определении точных границ риторики и ее этической нейтральности как дисциплины. Он же, с одной стороны, указал, что возможность злоупотребления ораторским искусством, как и любым другим знанием, не может служить основанием для обвинений против него в целом, а с другой стороны, подчеркивал, что преподавание риторики в принципе преследует благую цель (*Gorg. Hel.* 14; *Plat. Gorg.* 456de; *Isocr. Antid.* 252).

Использование антитетического принципа в преподавании риторики (наряду с ориентацией на правдоподобие вместо истины) было одной из важнейших причин обвинения софистов в беспринципности. Так, уже

Аристофан представил обещание Протагора «сделать более слабый аргумент более сильным» как готовность научить неправую сторону одерживать верх над правой посредством лжи (Nub. 112–115, 889–1114). В действительности у некоторых софистов (Дионисиодор и Евтидем, Plat. Euthyd. 272a–b) преподавание техники опровержения было сопряжено с отрицанием каких-либо критериев выбора между противоречащими друг другу утверждениями, однако большинство из них, включая Протагора (80 A 21a), не высказывались против объективности выбора между справедливым и несправедливым в реальной практике оратора. Упражнения в аргументации за и против какого-либо положения могут служить различным целям, в т. ч. и взвешиванию оснований для суждения, имеющего объективную силу. Формализм софистических упражнений в аргументации, т. е. безразличность содержания отстаиваемых и опровергаемых тезисов, являлся, с одной стороны, естественным следствием самого характера дисциплины, а, с другой имел важное значение и в качестве общего педагогического принципа, и специально для развития формальной логики.

Методы аргументации. Техника аргументации, выработанная софистами, предназначалась в первую очередь для нужд риторики, однако, поскольку их преподавание затрагивало широкий круг вопросов, она получила применение и в новых для философии областях эпистемологии и этико-политического знания. Новшеством софистов является не столько изобретение новых методов аргументации (изохренную технику аргументации продемонстрировал уже *Зенон Элейский*), сколько их последовательное применение, формализация и преподавание.

Софисты не применяли каких-то специфических методов, которые принципиально отличались бы от философских (паралогизмы, обсуждаемые Аристотелем в «Софистических опровержениях», присущи в равной мере как философам, так и софистам). Так, «эристика», т. е. опровержение любых утверждений, невзирая на их истинность и ложность, не представляла собой какой-либо специфической техники аргументации, но сводилась к использованию различных приемов: использование логических ошибок противника, парадоксальные и заведомо некорректные умозаключения, а также психологические средства, напр., отвлечение внимания противника путем длинных не относящихся к существу дела рассуждений (Plat. Euthyd.; Theaet. 167e).

«Антилогика», которая нередко ассоциируется с софистами в платоновских диалогах, более отчетлива в плане технических приемов: собеседника посредством контраргументации подводят к утверждению, которое противоречит первоначальному, так что он либо вынужден отказаться от первого тезиса, либо признать, что ложными являются как первое, так и последующее положение. Антилогика вместе с тем эпистемологически более нейтральна: ее может использовать и скептик, не верящий в истину в принципе, и человек, убежденный в ложности оспариваемого положения (Plat. Lys. 216a; Resp. 537e–539b; Phaed. 89d – 90c). К этому второму варианту антилогики близок метод опровержения, используемый Сократом.

В платоновских диалогах методом подведения собеседника к противоречию при помощи вопросов и ответов пользуется исключительно Сократ, а старшие софисты (Протагор, Гиппий и Горгий) предпочитают связные, более или менее длинные рассуждения. Однако софисты Дионисиодор и Евтидем

в изображении Платона («Евтидем»), пользуются техникой опровержения, формально похожей на сократовскую, а в позднем диалоге «Софист» Платон изображает этот метод как типичный для софистов в целом. Согласно предположению Г. Сиджвика, некоторые софисты усвоили эту технику у Сократа. Дж. Керферд, напротив, предполагает, что она была в ходу уже у старших софистов (согласно Диогену Лаэртию, Протагор дал «первый импульс» сократовскому методу аргументации, 80 A 1 § 53, ср. § 51).

Релятивизм и скептицизм. Констатации вариативности того, что справедливо и полезно в определенных ситуациях (напр., в зависимости от обстоятельств поступка, пола и статуса лица), наблюдения за различиями норм права и морали у разных народов несмотря на предвосхищение их у прежних мыслителей (так, *Ксенофан* констатировал, что образы богов варьируются в соответствии с внешностью почитающих их народов), представляют собой в целом одно из открытий софистической эпохи. Концентрация внимания на подобных противоречиях нередко асоциировалась как у современников софистов, так и у последующих исследователей с отрицанием объективных критериев выбора между противоположными суждениями, т. е. с релятивизмом. (В современной философии под релятивизмом обычно понимается позиция, согласно которой истинность или ложность суждений может оцениваться только в рамках определенной системы координат и не существует возможности оценить их в качестве истинных и ложных безусловно. Крайним случаем релятивизма является субъективизм – единственный субъект является мерилем истинного и ложного.)

Из учений софистов к релятивизму в современном понимании ближе всего положение Протагора о человеке как мере вещей, согласно которому любые представления и суждения каждого субъекта о вещах равно истинны для каждого субъекта и в случае конфликта представлений не существует объективных критериев для предпочтения одних другим в плане их истинности. Однако этот радикальный релятивизм или субъективизм в отношении истины ограничен признанием объективного критерия полезности: различие восприятия объясняется разными состояниями субъекта, среди которых можно определить более и менее полезные для него, и квалифицированный специалист (напр., врач) будет стремиться изменить состояние субъекта на лучшее. Эта аналогия служит обоснованием для введения таких же объективных критериев в политической деятельности. Учение Протагора оказывается, т. обр., враждебным отвлеченной философии и теоретическому знанию, но не медицине и риторике, которые могут эмпирически подбирать средства для воздействия, исходя из того, что объективно является полезным.

Софисты Дионисиодор и Евтидем, подобно Протагору, относили любые суждения о сущем и истинном к релятивным. В утверждении Евтидема, что «все вещи для всех и всегда являются одинаковыми» (Plat. Crat. 386d), имеется, согласно Платону, как сходство с тезисом Протагора (отрицание объективного существования каждой вещи), так и расхождение с ним (представления о какой-либо вещи не отличимы от представлений о любой другой вещи – в частности, неотличимыми оказываются добродетель и порочность). По-видимому, согласно этой позиции, более радикальной, чем учение Протагора, не только равно истинными, т. е. не сопоставимыми, оказываются противоположные суждения о вещи различных субъектов,

но и сам субъект лишается уверенности в том, что он не путает один объект с другим и что он способен определить его свойства по крайней мере применительно к себе самому и в данный момент.

Однако выводы, которые делаются в софистическую эпоху из констатации вариативности представлений, скорее тяготеют к конформистскому одобрению принятых норм. Так, в софистическом трактате «Двоякие речи» приводится множество примеров того, что в областях благого – вредного, прекрасного – постыдного, справедливого – несправедливого, истинного – ложного одни и те же вещи в зависимости от обстоятельств принадлежат то к первой, то ко второй категории. Автор трактата приводит чей-то вывод из этих наблюдений, состоящий всякий раз в том, что указанные противоположные понятия в общем виде не различимы (радикальный скептицизм, соответствующий позиции Евтидема, см. выше) и любой поступок или суждение могут оцениваться как истинные или ложные (справедливые и несправедливые и т. д.) только применительно к определенной ситуации. Автор согласен со второй частью этого вывода, но считает, что релятивность норм не устраняет сами указанные понятия, хотя он и не берется их определить в общем виде (DK90, 1, 17). Показательно, что и то и другое воззрение не ставят под сомнение следование принятым правилам и нормам в каждой из ситуаций. Аналогичное сопоставление религиозных обычаев у Геродота сопровождается еще более определенным выводом: каждый народ считает прекраснейшими собственные обычаи, т. е. подразумевает обязательность принятых норм, несмотря на их принципиальную несопоставимость (Hdt. III 38, ср. VII 152).

В отличие от этих рассуждений, предполагающих, что разрешение и запрет всегда соотносятся с обстоятельствами места и времени, но тяготеющих к признанию равной обоснованности любых норм, Протагор сделал важный шаг в направлении их сопоставления и критической оценки (рассуждение в «Теэтете»): любые нормы, устанавливаемые гражданским коллективом, истинны, пока они действуют, т. е. решения большинства безусловно должны соблюдаться, однако они не обязательно полезны, следовательно должны обсуждаться и совершенствоваться.

Известны примеры радикального отрицания самой возможности достоверного знания в это время: Горгий отрицал возможность существования, познания существующего и выражения познанного в речи. Ксениад придерживался положения о ложности всякого чувственного представления и суждения, а также тезиса, что все возникающее рождается из ничего и все гнущее обращается в ничто. Кратил пришел к выводу о невозможности достоверных суждений о вещах, исходя из гераклитовского положения об их непрерывной изменчивости. Трудно, однако, судить, насколько эти отрицательные выводы, направленные в первую очередь против учений досократиков о первопринципах, затрагивали другие области знания.

В других случаях релятивизм софистов определенно имел ограниченный характер. Так, Протагор был враждебен натурфилософскому и онтологическому знанию, оспаривал основоположения математики и некоторых других, очевидно, теоретических наук, однако не отвергал наличие объективных критериев в сфере практически ориентированного знания. Высказывался ли кто-либо из софистов в духе невозможности обоснованных суждений вообще (подобно скептикам), не известно.

«**Природа**» и «**закон**». Антитеза «природа – закон» (*φύσις – νόμος*), получившая широкое распространение примерно с 40-х годов 5 в., подразумевает противопоставление объективных свойств, присущих человеческому роду, проявляющихся во врожденных и универсальных константах поведения, с одной стороны, и созданных людьми моральных норм, обычаев и письменных, с другой. Противопоставление «истины» и «мнения» (или «обычая») впервые появляется у досократиков (Ксенофан, Парменид, Эмпедокл) в рассуждениях, направленных против обыденных представлений о физическом мире. Новый вариант антитезы связан в первую очередь с констатацией различия и даже противоположности моральных и религиозных норм различных народов, опирающихся на сведения, заимствованные из историко-этнографической литературы (Геродот) и, в то же время, со сформировавшимся в греческой медицине понятием человеческой природы, т. е. врожденных и общих всем людям свойств. Традиция приписывает *Архелаю*, ученику Анаксагора, наиболее раннее утверждение, что различие прекрасного и постыдного основывается не на природе, но на законе (DK60 A 1; 2).

Начиная с последней трети 5 в. появляются натуралистические учения, согласно которым существующие законы и нравственные нормы произвольны и условны в сравнении со свойствами, присущими человеческой природе, и даже враждебны ей. Трактовка этих фундаментальных природных свойств варьируется от одного учения к другому. Так, Калликл, персонаж платоновского «*Горгия*», доказывает, что «природный закон» состоит в праве сильнейшего на власть, поэтому подобному человеку следует попирать принятые правовые и этические нормы, поддерживаемые «более слабыми» в собственных интересах (482с–486d). Рассуждение в духе компромисса между требованиями природы и человеческими установлениями принадлежит Антифону, который доказывает, что существующие законы установлены вопреки человеческой природе, стремящейся к удовольствию и избегающей страданий, а участие в общественной жизни прямо угрожает жизни и благополучию индивида. В качестве благоразумной системы поведения Антифон рекомендует при свидетелях руководствоваться принятыми нормами, а втайне от всех следовать природе (DK87 В 44а). Гиппию принадлежит утверждение о естественном родстве людей в целом или по крайней мере мудрейших из них, в противоположность законам, разделяющим их (DK86 С 1).

Мыслители, стоящие на стороне позитивного права и требований традиционной морали (большинство софистов принадлежало к их числу), не стремились в эту эпоху показать их соответствие человеческой природе, но указывали на необходимость политических институтов, морали, права и религии, наук и искусств для восполнения недостатков, присущих человеку в естественном состоянии (Протагор, Аноним Ямвлиха; сторонники учения о возникновении правового порядка из договора).

К эпохе софистики восходит полемика, отразившаяся в «*Кратиле*» Платона, господствует ли в языке такое соотношение между словами и обозначаемыми ими понятиями, при котором этимология слова раскрывает существенные свойства предмета («имена согласно природе»), или же связь между словом и понятием в принципе произвольна и основывается только на соглашении носителей языка («имена согласно закону»).

Учения о возникновении культуры. Стихи Ксенофана («боги не все открыли людям с самого начала, но люди сами постепенно находят все бо-

лее совершенное», DK11 В 18), направленные против распространившегося с 7 в. представления о богах-первооткрывателях благ цивилизации, являются наиболее ранним утверждением о поступательном характере развития культуры, которое осуществляется самими людьми. Примерно в сер. 5 в. появляются первые учения о развитии культуры в собственном смысле, согласно которым человечество постепенно развивалось от первоначального, «звероподобного» образа жизни к цивилизованному, отводящие центральное место не отдельным изобретателям, но факторам и этапам самого культурного прогресса. Наряду с возникновением земледелия, ремесел и искусств, давно находившихся в центре внимания традиции о первых изобретателях, новые учения стремятся объяснить также те аспекты человеческой культуры, которые ранее не привлекали внимания: развитие языка от нечленораздельных животных звуков к артикулированной и значимой речи, создание религии, появление морали и законов, возникновение и эволюция различных видов научного знания.

Наиболее ранние учения о возникновении культуры принадлежат Архелаю (DK60 В 47, 6) и Протагору. Стасим «Антигоны» Софокла (Antig. 331–375) свидетельствует о широком резонансе, который находили в Афинах уже к 40-м 5 в. учения о культурном прогрессе, не отводящие богам никакой роли в развитии цивилизации.

Софистические учения о возникновении и развитии культуры направлены прежде всего на прояснение истинного характера современных институтов, моральных норм, религии и языка (доказывая их полезность или, наоборот, их дискредитируя), изображение причины и психологических мотивов их возникновения, которые мыслятся одновременно и как причины их существования (в противоположность Архелаю и Демокриту известные нам учения софистов не связаны с теориями возникновения мира и живых существ). Так, учение Протагора, изложенное в форме «мифа» (Plat. Prot. 320c – 322e = 80 С 1), приписывает создание людей богам, а технические способности, с одной стороны, и «стыд и справедливость», с другой, две основы цивилизации, истолковывает как последовательные дары – первый Прометея, а второй – Зевса (поскольку Протагор занимал агностическую позицию в вопросе о существовании богов, ссылку на них можно понять как признание того, что задатки социальных качеств нельзя считать ни врожденными человеческому роду, ни результатом «изобретения», и остается, за неимением лучшего, довольствоваться традиционным объяснением). В «Умоляющих» Еврипида (20-е гг.) бог назван создателем цивилизации (ст. 195–218), но не как первооткрыватель ее благ, а как создатель человека, наделивший его разумом и способностью говорить. Роль богов в известных нам свидетельствах сводится, т. обр., к созданию благоприятных предпосылок, обусловливающих развитие, а не к прямой помощи в развитии цивилизации, как в более ранних представлениях о богах-первооткрывателях.

В других сохранившихся учениях роль божества устраняется полностью. Согласно учению Продика (DK84 В 5), религия возникла из почитания древними людьми в качестве богов всего, что приносило пользу (Солнце, Луна, реки, вино, хлеб и т. д.). В «Сизифе» Крития дается ответ на живо обсуждавшийся в это время вопрос о мотивах соблюдения человеком нравственных норм: законы представлены как средство, придуманное в древности мудрецом, чтобы положить конец насилию, царившему

в первоначальном состоянии, а религия как дополнительное изобретение, позволяющее удержать от тайных преступлений, внушая страх перед всеведующим божеством. Помимо социальной необходимости как основного фактора, вызвавшего появление законов и религии, указываются и психологические мотивы, которые побудили людей поверить в существование божества: изобретатель религии отвел ему место на небе, ибо небесные явления вызывают, с одной стороны, страх, а с другой – являются источником различных благ (88 В 25).

В кругу софистов возникло учение о происхождении законов из договора, положившего конец первоначальному насилию, «исторически» обосновывающее необходимость подчинения законам, несмотря на их вторичный в сравнении с естественным состоянием характер (Plat. Resp. 358e–359a, ср. учение Ликофрона). Из известных нам воззрений только учение Калликла, одобряющее «право сильного», определенно предпочитает доцивилизированное состояние достижениям культурного прогресса.

Упадок софистического движения. Софистика как живое течение прекращается в 4 в. до н. э. на поколении учеников выдающихся софистов: Пол, Ликофрон, Алкидамант (ученики Горгия), а также Поликрат, написавший после казни Сократа памфлет против него (Isocg. Bus. 4). О продолжающемся влиянии софистических идей свидетельствуют анонимные трактаты «Двоякие речи» и «Аноним Ямвлиха», об этом говорит еще в большей степени постоянная полемика Платона – как прямо с видными софистами, так и с идеями софистической эпохи без указания их автора. Однако интеллектуальное влияние этого второго поколения незначительно по сравнению с их предшественниками. Среди учеников Протагора, Продика и Гиппия, ставших профессиональными преподавателями, нет заметных фигур. Наследники софистов 5 в. использовали и развивали созданное их предшественниками искусство красноречия, отказавшись от «учености» (полимагии) и претензий на воспитание «политической добродетели» и не подчеркивая преемственную связь с деятелями эпохи Просвещения. Ученик Горгия и Продика Исократ, до известной степени сохранивший верность идеалу широкого образования, характерному для софистов 5 в., сам учил исключительно риторике и не только вел борьбу против платоновской Академии, но и считал вредным изучение теоретических дисциплин, выходящее за рамки предварительного ознакомления.

В упадке софистического движения можно выделить несколько различных аспектов. Закат софистики как просветительского движения объясняется усилением консервативных идей, которое в Афинах в конце Пелопоннесской войны и непосредственно после ее завершения приняло характер политических преследований, но затем, в более спокойных формах, стало устойчивой тенденцией. В то же время естественный рост специализации в области риторики, философии и научного знания привел к исчезновению преподавателя-универсала, типичного для эпохи софистов. Далее, уже в последние десятилетия 5 в. становится заметным враждебное отношение к универсальному образовательному идеалу, характерному для софистов: появляются суждения, исходящие как от широких кругов, так и из среды самих интеллектуалов, что занятия философией, искусством и теоретическими науками постоянно, а не «только для образования», бесполезны и вредны для практической деятельности (см. речь Калликла с цитатами из Еврипида, в которых высказываются сходные воззрения, Plat. Gorg. 484c – 486d, ср. 487cd).

Источники: ДК II. Рус. пер. *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 1–2. Баку, 1940–1941; I sofisti: Testimonianze e frammenti. Ed. M. Untersteiner. Fasc. I–IV. Fir. 1961–1962²; *Radermacher L.* (ed.). Artium Scriptores; Reste der voraristotelischen Rhetorik. W.; Lpz., 1951; CPF (новые фрагменты Протагора, Продика и Антифонта, не вошедшие в собрание ДК).

Лит.: Общие труды. *Zeller Philosophie der Griechen*. Bd. I. 2. Lpz., 1844 (1920⁶); *Gomperz Th.* Griechische Denker. Bd. I (1895). В., 1922⁴ (рус. пер.: Гомперц Т. Греческие мыслители. Т. I. СПб., 1911); *Idem.* Sophistik und Rhetorik. Lpz., 1912; *Nestle W.* Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens. Stuttg., 1942² (перп.: Stuttg., 1975); *Jaeger W.* Paideia. Bd. I–II. В., 1959⁴ (рус. пер. В. Йерер. Пайдейя. Т. 1–2. М., 1997), *Untersteiner M.* I sofisti. Vol. I–II. Mil., 1967² (англ. пер. 1-го изд.: Untersteiner M. The Sophists. Oxf., 1954); GUTHRIE, HistGrPhilos III. The Fifth Century Enlightenment. Camb., 1969; Sophistik. Hrsg. v. C. J. Classen. Darmst., 1976; The Sophists and Their Legacy. Ed. by G. V. Kerferd. Wiesb., 1981; *Kerferd G. V.* The Sophistic Movement. Camb., 1981; *Romilly J. de.* Les grandes sophistes dans l'Athènes de Périclès. P., 1988 (англ. пер.: Romilly J. de. The Great Sophists in Periclean Athens. Camb., 1992); *Kerferd G. V., Flashar H.* Die Sophistik, – GGPh, Antike 2. 1, 1998, S. 1–137 (с нов. систематическ. библи.). *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции. СПб., 2001². Значение слова «sophistes» *Kerferd G. V.* The First Greek Sophists, – *ClassRev* 64, 1950, p. 8–10. Темы софистики у Фукидида и Еврипида: *Solmsen F.* Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment. Princ., 1975. Преподавание и взимание денег за обучение. *Marrou H. I.* Histoire de l'éducation dans l'antiquité. P., 1965² (рус. пер.: Марру А.-И. История воспитания в античности (Греция). М., 1998); *Beck F. A. G.* Greek Education: 450–350 BC. L., 1964; *Blank D. L.* Socrates Versus Sophists on Payment for Teaching, – *ClassAnt* 4, 1985, p. 1–49. Риторика: *Süss W.* Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik. Lpz., 1910; *Wilcox S.* The Scope of Early Rhetorical Instruction, – *HSCP* 53, 1942, p. 121–155; *Kennedy G.* The Art of Persuasion in Greece. Princeton, 1963. Филология и теории языка: *Gentinetta P. M.* Zur Sprachbetrachtung bei den Sophisten und in der stoisch-hellenistischen Zeit. Winterthur, 1961; *Pfeiffer R.* History of Classical Scholarship. Oxf., 1968; *Kraus M.* Name und Sache: Ein Problem im frühgriechischen Denken. Amst., 1987. Методы аргументации: *Robinson R.* Plato's Earlier Dialectic. Oxf., 1953²; *Vlastos G.* Socrates, Ironist and Moral Philosopher. Camb.; Ithaca, 1991; *Idem.* Socratic Studies. Camb., 1994. Релятивизм: *Bett R.* The Sophists and Relativism, – *Phronesis* 34, 1989, p. 139–169. Этика и политическая теория: *Barker E.* Greek Political Theory: Plato and His Predecessors. L.; N. Y., 1960 (=1918); *Popper K.* The Open Society and Its Enemies. Vol. I (1945). L., 1966⁵ (рус. пер.: Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. М., 1992); *Sinclair T. A.* A History of Greek Political Thought. L., 1951; *Havelock E.* The Liberal Temper in Greek Politics. N. Hav., 1957; *Hoffmann K. F.* Das Recht im Denken der Sophistik. Stuttg. 1999; The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought. Camb., 1999; *Bett R.* Is there a Sophistic Ethics? – *AncPhil* 22, 2002, p. 235–262. Антитеза «природа – закон»: *Heinimann F.* Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts. Basel, 1945; *Ostwald M.* From Popular Sovereignty to the Sovereignty of the Law. Berk., 1986. Учения о прогрессе и возникновении культуры: *Uxkull- W.* Griechische Kultur-Entstehungslehren. В., 1924; *A.* Protos heurtes: Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung. Lpz., 1933; *Edelstein L.* The Idea of Progress in Classical Antiquity. Baltim., 1967; *Müller R.* Die Entdeckung der Kultur: Antike Theorien über Ursprung und Entfaltung der Kultur von Homer bis Seneca. Düssl.; Z., 2003; *Жмудь Л. Я.* Зарождение истории науки в античности. СПб., 2002; *Верлинский А. Л.* Античные учения о возникновении языка. СПб., 2006. Религиозные воззрения: *Jaeger W.* The Theology of the Early Greek Philosophers. Oxf., 1947; *Fahr W.* Theous nomizein: Zum Problem des Atheismus bei den Griechen. Hldh., 1969.

А. Л. ВЕРЛИНСКИЙ

СПЕВСИП (Σπεύσιππος) **Афинский** (ок. 410/408, Афины – 339 до н. э., Афины), философ-платоник, схолярх Академии с 347 по 339. Родился

в Афинах в семье Евримедонта и Потоны, сестры Платона. Вероятно, был членом платоновской Академии со дня ее основания; согласно Плутарху, сопровождал Платона в его 3-й сицилийской поездке в 361/360 (Plut. Dion, 22). Незадолго до смерти Платон сам избрал С. своим преемником на посту главы Академии (Sp. T2 Taran = IANerc., col. VII, lin. 1–3: «получил школу от Платона»). Наиболее полное собрание свидетельств о жизни С. представлено в издании Леонардо Тарана (Sp. T 1–49). Биографическая информация о С., большая часть которой собрана у Диогена Лаэртия (D. L. IV 1–4), ненадежна, а нередко и неправдоподобна.

Сочинения. С. оставил обширное письменное наследие, однако ни одно из его произведений (основу корпуса составляют трактаты и диалоги) полностью до нас не дошло. Единственный и далеко не полный каталог сочинений С. (30 наименований) сохранился у Диогена Лаэртия (IV 4–5). Большая часть перечисленных в каталоге сочинений связана с преподавательской деятельностью С., целью которой была подготовка учеников к государственной службе, требовавшей знаний в области политики и этики, владения риторикой и диалектикой. Этико-политической проблематике посвящены: «О богатстве», «О наслаждении», «О дружбе», «О справедливости», «О законодательстве», «Гражданин», диалоги «Аристипп», «Кефал», «Лисий», «Мандрабол», возможно, также «Математик» и «Философ»; логике и диалектике: «Разбор [софистических] руководств» (*Τεχνῶν ἔλεγχος*), «О руководстве», «Определения» (*Ὁροι*), «Об образцах родов и видов» (*Περὶ γενῶν καὶ εἰδῶν παραδειγμάτων*), «О сходном в исследованиях» в 10 кн. (*Διάλογοι τῶν περὶ τὴν πραγμάτων ὁμοίων*), «Разделения и предположения к «О сходном»» (*Διαίρέσεις καὶ πρὸς τὰ ὅμοια ὑποθέσεις*); математике: «О пифагорейских числах» (fr. 28 = Theol. arithm. 82, 10–85; составлено на основе работ Филолая); психологии и теологии: «О душе», «О богах», «О философии». Утверждая безусловный авторитет Платона, С. написал «Похвальное слово (Энкомий) Платону», или «Платонову тризну» (D. L. III 2).

Учение. Основной источник информации о философских взглядах С. – сочинения Аристотеля, хорошо знавшего творчество С., но не разделявшего большинство его учений, что во многом обуславливает трудности, возникающие при их реконструкции.

Наиболее оригинальную сторону философского наследия С. составляют тексты, отражающие его участие в академических дискуссиях о природе идей, активными участниками которых были также Аристотель и Ксенократ. Отождествление идей Платона с субстантивированными общими понятиями и осознание возникающих в этом случае трудностей привело С. к отказу от признания идей-понятий в качестве самостоятельных, вечных сущностей (fr. 35 = Arist. Met. 1085b36–1086a5; fr. 36 = 1090a2–b5) и к необходимости выработки собственного учения.

Ключевым для метафизики С. становится понятие «начала» (*ἀρχή*) как субстанциального элемента, вечной неизменной сущности, простой и универсальной. В своих рассуждениях о начале С. исходил из принципа гетерогенности: начало должно быть отличным от того, началом чего оно выступает. В качестве первых простых начал всего сущего С. принимает «единое» (*ἕν*) и «множество» (*πλήθος*), которые, согласно принципу гетерогенности, сами сущим не являются (fr. 43 = Met. 1092a11–17; fr. 48 = Procl. In Parm. 38, 31–41; ср. Iamb. De comm. math. 15, 5). В таком случае «единое»

не может быть ни благом, ни прекрасным и лучшим, ибо «благо и прекрасное появляются только с продвижением природы существующего» (fr. 42 = Met. 1072b30–1073a3).

Происхождение сущего С. понимает как процесс конкретизации более общего (элементарного) через т. н. «добавление» (греч.). Универсум предстает у С. в качестве многоступенчатой иерархии самостоятельно существующих, онтологически не зависимых друг от друга родов (fr. 30 = Met. 1075b37–1076a4; fr. 37 = Met. 1090b13–21): числа, геометрические предметы, душа, одушевленные и неодушевленные тела. Началами для первого рода сущего – чисел – выступает «единое» и «множество» как первое из сущего: «единое» ответственно за образование конкретного числа, а «множество», как материя числа, обеспечивает его деление и величину (fr. 38 = Met. 1092a35–b3; fr. 39 = Met. 1087b4–9, 26–33; ср. Iamb. De comm. math. 15, 6–11). Второй род – геометрические предметы, началами которых С. считает точку, аналог единого (fr. 51 = Met. 1085a31–b4; ср. fr. 65 = Arist. Top. 108b23–31) и геометрическое пространство-материю, аналог множества: для точек материей выступает «положение», для линии – «расстояние», для геометрического тела – «пространство» (ср. Iamb. De comm. math., 17, 16). Именно в области математических предметов появляется прекрасное. Третий род – душа (fr. 29a = Met. 1028b15–27). Можно предположить, что здесь началами выступают Ум (Бог) как аналог единого (fr. 58 = Aët. I 7, 20) и Мировая душа, которую С. определяет как «идею всего протяженного» (fr. 54 = Iamb. De an. ap. Stob. I 49, 32. 35 sq.). Эти начала создают индивидуальные души и ответственны за появление блага (Iamb. De comm. math. 18, 2 sq.). Четвертый и пятый роды сущего структурируют чувственный мир. Если доверять Ямвлиху, С. выделяет области одушевленных и неодушевленных тел (Ibid. 18, 9–12).

Для того чтобы придать космосу единство и целостность, С. разрабатывает метод аналогий и пропорциональных сходств. Отношениями пропорциональности связаны как начала каждого рода, так и сущности различных родов (отношения геометрических величин подобны отношениям чисел) и отношения внутри рода (посредством аналогий даются ботаническая и зоологическая классификации). Поэтому вряд ли можно согласиться с Аристотелем, обвинившим С. в том, что он делает природу целого бессвязной (fr. 30): оковы аналогий и пропорций прочно связывают сущее в единое целое.

Предложенное С. понимание универсума как целостной системы разного рода сущностей определило его гносеологические построения: иерархия сущностей определяет иерархию наук, или структуру универсального знания. Знание любой вещи возможно, только если известны все ее связи с другими вещами (fr. 63a = An. Post. 97a6–22). Возможность дать исчерпывающее определение обеспечивается способностью ума интуитивно постигать первые начала (fr. 71 = An. Post. 88b21–29; fr. 72–74 = Procl. In Eucl. 77, 15–78; 179, 12–22; 181, 16–23). В частности, к такого рода началам относятся аксиомы, они «истинны и ласкают душу» (fr. 36 = Met. 1090a3). Их постижение, в свою очередь, обеспечивает истинность теорем – знания, полученного посредством диайрезиса или силлогистического умозаключения относительно вечных сущностей. А так как все пять родов сущего имеют разные, но аналогичные начала, то знание первых обеспечивает возмож-

ность познания остальных, в т. ч. и чувственных вещей (fr. 75 = Sext. Adv. math. VII 145–146). Т. обр., предметами отдельных наук у С. являются как умопостигаемые, так и (в отличие от Платона) чувственно воспринимаемые сущности.

Систематические занятия в Академии побуждали С. (не без влияния Аристотеля) к рассмотрению вопросов классификации различного эмпирического материала. Этой проблематике посвящены «Определения», «Об образцах родов и видов», «Разделения и предположения», «О сходном в исследованиях» (в последней работе встречаются названия 55 видов и родов животных, птиц, рыб и растений, fr. 6–27). Дихотомическое деление С. рассматривал как средство, с помощью которого производится классификация, а «сходство» – как принцип, позволяющий группировать исследуемые объекты. Использование этих методов должно привести, согласно С., к разработке единой универсальной науки о космосе (и созданию исчерпывающей классификации природы). Как отмечает Диодор, С. «первый стал рассматривать общее в науках и по мере возможности связывать их одну с другой» (fr. 70 = D. L. IV 2).

Этические воззрения С. отражают его включенность во внутришкольную полемику, прежде всего в дискуссию о наслаждении: он выступает с критикой гедонизма *Евдокса*, утверждая, что для человека как разумного и добродетельного существа, стремящегося в соответствии с природой к счастью, целью не должно быть наслаждение. На том основании, что страдание есть зло, нельзя заключить, что наслаждение есть благо (fr. 80 = Arist. E. N. 1153b1–7; fr. 81 = E. N. 1173a5–28). Истинное счастье состоит в достижении правильной пропорции между наслаждением и страданием и заключается в отсутствии потрясений, в состоянии определенности («благо определено», fr. 81a = E. N. 1173a15–17), безмятежности (fr. 77 = Clem. Strom. II 133, 4).

Фрагментарность и немногочисленность сохранившихся текстов С. дает исследователям широкое поле для различных интерпретаций его творчества: от оценки С. как несамостоятельного мыслителя, заимствовавшего свои учения у Платона (Tarrant), до понимания его как высоко оригинального предшественника неоплатонизма (Merlan). Влияние С. в основном ограничилось рамками Ранней Академии, дискуссии которой во многом определили развитие платонизма. Позднее некоторые положения С. проявились в стоицизме и неопифагореизме.

Фрагм.: De Speusippi Academici scriptis. Accedunt fragmenta. Ed. P. Lang, Diss. Bonn, 1911 (repr. Hldh., 1965); *Speusippo*. Frammenti. Ed., trad. e comm. a cura di M. Isnardi Parente. Nap., 1980; *Tarán L.* Speusippus of Athens. A critical Study with related Texts and Commentary. Leiden, 1981; *Theys E.* Speusippos of Athens, – Fragmente der Griechischen Historiker, continued, part IV A, Biography, fasc. I. Ed. G. Stephens. Leiden, 1998, p. 218–239.

Лит. Общие труды: *Cherniss H.* The Riddle of the Early Academy. Berk.; L. Ang., 1945; *Merlan Ph.* From Platonism to Neoplatonism. The Hague, 1960; GUTHRIE, HistGrPhilos, V. Camb., 1978; *Dillon J.* The Heirs of Plato. Oxf., 2003; *Мочалова И. Н.* Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля, – *Академия*. Вып. 3, 2000, с. 226–348; *Диллон Дж.* Средние платоник. СПб., 2002, с. 23–34.

Merlan Ph. Zur Biographie des Speusippos, – *Philol* 103, 1959, S. 198–214; *Barnes J.* Homonymy in Aristotle and Speusippus, – *CQ* 21, 1971, p. 65–80; *Tarrant H. A. S.* Speusippus' Ontological Classification, – *Phronesis* 19, 1974, p. 130–145; *Markle M. M.* Support of Athenian Intellectuals for Philip: a Study in Isocrate's Philippos and Speusippus «Letter to

Philip», – *JHS* 96, 1976, p. 80–99; *Taran L.* Speusippus and Aristotle on Homonymy and Synonymy, – *Hermes* 106, 1978, S. 73–99; *Dillon J.* Speusippus in Iamblichus, – *Phronesis* 29, 1984, p. 325–332; *Mueller I.* On some Academic theories of mathematical objects, – *JHS* 106, 1986, p. 111–121; *Fowler D. H.* The Mathematics of Plato's Academy: A New Reconstruction. Oxf., 1987; *Dancy R. M.* Ancient Non-Beings: Speusippus and Others, – *AncPhil* 9, 1989; *Isnardi Parente M.* L'eredità di Platone nell'Accademia antica. Mil., 1989; *Halfwassen J.* Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung, – *AGPh* 74 1992, S. 43–73; *Delattre D.* Speusippe, Diogène de Babylone et Philodème, – *CronErc* 23, 1993, p. 67–86; *Halfwassen J.* Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons «Parmenides», – *EN KAI ΠΛΗΘΟΣ* / Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann. Hrsg. L. Hagemann und R. Glei. Würzb., 1993, S. 339–373; *Falcon A.* Aristotle, Speusippus and the Method of Division, – *CQ* 50, 2000, p. 402–414; *Natoli A. F.* The Letter of Speusippus to Philip II. Stuttg., 2004.

И. Н. МОЧАЛОВА

СРЕДНИЙ ПЛАТОНИЗМ, условно выделяемый в истории античного платонизма хронологический период после закрытия платоновской Академии в Афинах в 88 до н. э. (см. также *Филон из Ларисы*) и до *Плотина* (хотя еще ученики Плотина *Амелий* и *Порфирий* сохраняют ряд среднеплатонических установок). В доктринальном плане переход от Среднего платонизма к *неоплатонизму* означал жесткое противопоставление сферы бытия вышебытийному началу – первому богу, единому, или благу; а в пределах ума-бытия – тождество демиурга платоновского «*Тимея*» и ума, в пределах которого помещается образец-парадигма).

По основной философской установке Средний платонизм противопоставлен предшествующему скептическому периоду как догматизм (начиная с *Антиоха Аскалонского*), институционально не связанный с Академией, и развивающийся в ряде центров (Александрия, Рим, Афины, Херонея, Смирна, Апамея).

Начиная с *Евдора Александрийского* платонизм возвращается к собственной Платону и Древней Академии пифагорейской ориентации (ср. также *Трасилла*, издателя известного нам корпуса платоновских сочинений, *Плутарха Херонейского*, *Модерата*, *Никомаха из Герасы*, *Нумения Апамейского*), в пределах которой развивается сакрализация образа Платона (*Апулей*) и его текстов (прежде всего – «*Тимея*» – у *Евдора Александрийского*, *Плутарха Херонейского*, *Теона Смирнского*; и «*Парменида*» – вероятно, уже у *Модерата*; ср. также «*Второе Письмо*», представляющее собой, скорее всего, пифагорейскую поделку).

В отношении к другим школам Средний платонизм обнаруживает разные тенденции: антиаристотелевская (*Евдор*, *Лукий*, *Никострат*, *Аттик*) сопровождается стремлением вместить аристотелизм в качестве пропедевтики (прежде всего логической) платоновского учения, что ярко проявилось у *Алкиноя*, для которого также характерна – вопреки резкому антистоицизму *Плутарха Херонейского* – стоическая ангажированность (ср. также *Анонимный Комментарий к платоновскому «Тезетету»*), в связи с чем вообще говорится об эклектическом характере платонизма этого периода.

Популярный платонизм, развивающийся во 2 в. н. э. (*Апулей*, *Максим Тирский*), имеет в качестве основы две школьные тенденции: составление учебников платонизма (*Апулей*, *Алкиной*) и комментирование текстов Платона (*Альбин*, *Анонимный комментарий к платоновскому «Тезетету»*, ср.

также *Кальвена Тавра*, Аттика, *Гарпократиона из Аргоса*; вариант школьного догматического платонизма как базы медицинской теории дает *Гален*).

Антихристианская тенденция Среднего платонизма (*Цельс*, который, по слову Оригена, *ἐν πολλοῖς πλατωνίζειν θέλει* – С. Cels. IV 83, ср. тж. Порфирий) сопровождается, с одной стороны, стремлением объединить Платона и Моисея (Нумений), с другой, – противопоставить христианству собственный богооткровенный текст («*Халдейские оракулы*»; изданные Порфирием «Эннеады» Плотина, открывающего неоплатонизм).

Но уже в самом начале эпохи Среднего платонизма мы находим фигуру *Филона Александрийского*, продемонстрировавшего возможный путь принципиального расширения базы опорных текстов платонического философствования и нашедшего широкий отклик в христианском богословии.

На перепутьях указанных тенденций платонизм этого периода постепенно обретает те качества, которые позволили ему остаться единственной школой, пережившей смерть язычества, сумевшей сохранить и реально приумножить духовные богатства античной философии, обеспечив ей преемственность в христианстве Византии и Запада, а также в мусульманской философии.

Источники: *Baltes M., Dörrie H.* (hrsg.). *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung. Sammlung, Edition, Übersetzung und Kommentierung aller zum Platonismus – besonders der Periode 80 v. Chr. – 300 n. Chr. Einschlagigen Texte. Übergreifende Darstellung.* Bd. VI 1–2. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1987–2002–.

Лит.: *Witt R. E.* *Albinus and the History of Middle Platonism.* Camb., 1937; ENTRETIENS 3. *Recherche sur la Tradition Platonicienne. Sept Exposés.* Vandoeuvres-Genève, 12–20 août 1955. Vandv.; Gen., 1955; *Dörrie H.* *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus,* – ENTRETIENS 5. *Les Sources de Plotin. Dix Exposés et Discussions,* 21–29 août 1957. Vandv.; Gen., 1960, p. 191–242; *Idem.* *Platonica minora.* Münch., 1976; *Krämer H. J.* *Platonismus und hellenistische Philosophie.* B.; N. Y., 1971; *Dillon J.* *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220.* L., 1977 (1996²); *Zintzen C.* (hrsg.). *Der Mittelplatonismus.* Darmst., 1981; *Lilla S.* *Introduzione al medio platonismo.* R., 1993; *Шичалин Ю. А.* К вопросу о платонической традиции (реп. на книгу Н. J. Krämer. *Platonismus und hellenistische Philosophie*), – *ВДИ*, 1981, 3, с. 190–194; *Он же.* *История античного платонизма в институциональном аспекте.* М., 2004, с. 246–260.

Библ.: *Deitz L.* *Platonisme antérieur à Plotin,* – ANRW II 36, 1, 1987, p. 124–128.

Ю. А. ШИЧАЛИН

СТЕФАН (*Στέφανος*) **Александрийский** (кон. 6 – нач. 7 в. н. э.), последний представитель *Александрийской школы* неоплатонизма, комментатор *Аристотеля*, христианин. В 610 вскоре после восшествия на престол имп. Ираклия С. переезжает из Александрии в Константинополь, где занимает предложенную ему должность «вселенского учителя и философа» (*οἰκουμηνικός διδασκαλικός καὶ φιλόσοφος*) в императорской Академии. С. преподает аристотелевскую и платоновскую философию, науки квадривиума, алхимию и астрологию.

Сохранился комментарий С. на «Об истолковании» Аристотеля, изданный как запись курса его лекций (*ἀπὸ φωνῆς Στεφάνου Φιλοσόφου*), один из всего двух дошедших до нас от Античности. Другой, более ранний комментарий принадлежит *Аммонию сыну Гермия*. В отличие от Аммония С. не предпосылает своему комментарию какое-либо введение и не обсуждает принятые в практике неоплатонических школ вопросы о цели сочинения, его месте в корпусе, смысле заглавия, аутентичности и др. Он сразу на-

чинает с последовательного разъяснения содержания текста, разделяя свой комментарий на разделы (*τμήματα*), каждый, в свою очередь, подразделяя на «занятия» (*πράξεις*), имеющие тематические заголовки.

С. также приписывают авторство 3-й кн. комментария на «О душе», изданного в серии CAG как текст Иоанна Филопона. Аргументы за: 1) манускрипт 12 в. Cod. Parisinus gr. 1914 содержит (позднейшую) надпись: «третья книга запись лекции (*ἀπὸ φωνῆς*) Стефана»; подобная же атрибуция содержится в манускрипте 15 в. Cod. Estensis iii F 8; 2) фраза «как мы узнали в книге Об истоловании» (In De an. 543, 9) понимается как отсылка к комментарию «Об истолковании» С.; 3) In De an. III отличается более кратким и сжатым стилем по сравнению с двумя предыдущими; 4) комментарий к 3-й кн. разбит на отдельные занятия (*πράξεις*), в отличие от предыдущих; 5) общие для In De an. III и In De interpr. выражения; 6) имеются сведения (Cod. Vaticanus gr. 241 fol. 6), что у С. был комментарий на «О душе»; 7) имеется перевод на латынь Вильяма из Мербеке Jo. Philop. In De an. III под особым заголовком De intellectu, и содержащееся в нем учение об уме отличается от того, что имеется в греческом тексте Jo. Philop. In De an. III; наконец, 8) автор In De an. III приводит множество цитат из более ранних комментариев, в отличие от автора первых двух книг и трактата De intellectu.

Соч.: CAG XVIII. 3; *Stephani in librum Aristotelis De interpretatione commentarium*. Ed. M. Hayduck. B., 1885, p. 1–68; CAG 11; *Simplicii in libros Aristotelis De anima commentaria*. Ed. M. Hayduck. B., 1882, p. 1–329; *Stephanus, On Aristotle On interpretation*. Tr. by W. Charlton. L., 2000 (ACA).

Лит.: *Usener H.* De Stephano Alexandrino. Bonn, 1880 (repr.: Kleine Schriftnen. Lpz.; B., 1914, S. 247–322); *Lumpe A.* Stephanos von Alexandrien und Kaiser Herakleios, – *ClassMed* 9, 1973, p. 150–159; *Blumenthal H.* John Philoponus and Stephanos of Alexandria: two Neoplatonic Christian commentators on Aristotle? – *Neoplatonism and Christian Thought*. Albany, 1982, p. 54–66 (repr.: Idem. Soul and Intellect, 1993); *Wolska-Conus W.* Stéphanus d'Athènes et Stéphanos d'Alexandrie. Essai d'identification et de biographie, – *REByz* 47, 1989, p. 5–89; *Roueché M.* The definitions of philosophy and a new fragment of Stephanus the philosopher, – *JOstByz* 40, 1990, S. 107–128; *Lautner P.* Philoponus, In De anima III: Quest for an Author, – *CQ* 42, 2, 1992, p. 510–522.

М. А. СОЛОПОВА

СТИЛЬПОН (*Στίλπων*) из Мегары (ок. 360 – ок. 280 до н. э.), философ-мегарик, «великий искусник в искусстве словопрения» (*ἐν τοῖς ἐριστικοῖς*); ученик *Евклида Мегарского*, а также софиста *Фрасимаха* (D. L. II 113). Диоген Лаэртий сохранил знаменитый ответ С. Деметрию Полиоркету, захватившему Мегары в 306 до н. э.: Деметрий распорядился возратить философу разграбленное имущество, но С. заявил, что убытков у него нет никаких – воспитания у него никто не отнял, знания и разум остались при нем (D. L. II 115). Согласно Суде, С. написал не меньше 20 диалогов, Диоген упоминает о 9 (II 120), но в другом месте сообщает, что С. ничего не писал (I 116). Был известен разнообразными софистическими рассуждениями, опровержением различия между возможным и действительным, отрицанием онтологического значения связки «есть» и общих определений.

По С., сказать «человек» – значит ничего не сказать, потому что здесь не говорится ни о каком конкретном человеке (D. L. II 119). Также нельзя сказать «овощ», ибо тот или иной овощ не существует столько же, сколько существует овощ как вид. Как и *Антисфен*, С. утверждал, что нельзя

приписать субъекту отличный от него предикат («человек добр»), но можно лишь сказать «человек есть человек» (Plut. Adv. Colot. 22–23, 1119c–1120b). В этике С., вместе с киниками (и стоиками), отстаивал идеал «бесстрастия» (*ἀπάθεια* или *ἀοχλυσία*, Sen. Ep. 9, 1–3; Alex. De an. 150, 34–35).

За эристическое упражнение, доказывающее, что скульптура Афины работы Фидия не может быть названа богом, С. был изгнан из Афин за безбожие. Диоген Лазртий сообщает также о том, как С., играя словами, доказал киренаику *Феодору*, прозванному Безбожником, что он-то и есть бог, ведь «чем называешься, тем и являешься» (D. L. II 100).

Учениками С. были Филон Диалектик и *Менедем*, возглавивший Эретрийскую школу (см. *Элидо-Эретрийская школа*); его также слушал и стоик Зенон (D. L. VII 24).

Фрагм. и свидетельства: GIANNANTONI, SSR, I, 1990, p. 449–468.

М. А. СОЛОПОВА

СТОБЕЙ ИОАНН (*Ἰωάννης ὁ Στοβαῖος*) (нач. 5 в. н. э.), знаменитый античный доксограф и педагог, составитель антологии «выдержек, изречений и наставлений» в 4 кн. (*ἔκλογὼν ἀποφθεγμάτων ὑποθηκῶν*), первоначально предназначенной для обучения его сына Септимия. Традиционно, на основании рукописной традиции, компендий С. делят на две части: «Эклоги» (кн. 1 – физика, кн. 2 – этика) и «Флорилегиум» (кн. 3–4 – гномика, популярная моралистика). Антология организована по тематическому принципу (всего физический раздел содержит 60 глав-тем, этический – 46), но внутри каждой темы материал располагается соответственно хронологии цитируемых философов и поэтов, причем сначала, как правило, излагаются те авторы, которые представлены оригинальными цитатами, а потом идут пересказанные мнения.

Среди источников С. – «Мнения» Аэтия, «Эпитоме» Ария Дидима, Псевдо-Плутарх «О Гомере».

Текст: *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo priores qui inscribi solent eclogae physicae et ethicae*. Ed. C. Wachsmuth. Vol. 1–2. B., 1884 (repr. 1973); *Ioannis Stobaei Anthologii libri duo posteriores*. Ed. O. Hense. Vol. 1–3. B., 1894–1912 (repr. 1973).

Лит.: *Mansfeld J., Runia D. T. Aetiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. I. Sources. Leiden; N. Y.; Köln, 1997, p. 196–271; *Hense O. Ioannes Stobaios*, – RE 9, 1916, cols. 2549–2586.

М. А. СОЛОПОВА

СТОИЦИЗМ – учение одной из наиболее влиятельных философских школ Античности, основанной ок. 300 до н. э. *Зеноном из Кития*; название «Стоя» происходит от названия «Расписного Портика» (*Στοὰ Ποικίλη*) в Афинах, где преподавал Зенон.

Периодизация. История античного стоицизма традиционно делится на три периода: ранний (3–2 вв. до н. э.: Зенон, *Клеанф*, *Хрисипп* и их ученики), средний (2–1 вв. до н. э.: *Панетий*, *Посидоний*, *Гекатон* и др.) и поздний, или римский стоицизм (1–2 вв. н. э.: *Сенека*, *Музоний Руф*, *Гиерокл*, *Эпиктет*, *Марк Аврелий*), – о периодизации и школьном преемстве подробнее см. *Стоя*. Целые сочинения сохранились лишь от последнего периода; учение раннего и среднего стоицизма реконструируется на основе отдельного для каждого периода корпуса фрагментов. В числе наиболее важных

доксографов – Арий Дидим, Цицерон, Сенека, Диоген Лаэртий, Климент Александрийский, Стобей, а также противники стоиков Плутарх, Гален, Секст Эмпирик, Александр Афродисийский, Плотин и др. Основная масса материалов по раннему стоицизму (собраны фон Арнимом: *Stoicorum veterum fragmenta I–III*, всего свыше 2800 фрг.) отражает то состояние доктрины, которое придал ей Хрисипп: в большинстве пунктов его учение – наиболее авторитетная норма раннестойческой традиции. Поэтому методологически целесообразно извлекать аутентичную школьную систематику из фрагментов Хрисиппа и затем на ее основе оценивать позиции предшествовавших и последующих стоиков, мнения которых в силу эволюции учения расходились порой весьма значительно.

Учение. Историко-философские предпосылки. Стоицизм генетически связан с предшествовавшей и современной ему философской традицией. В области логики наибольшее влияние на стоиков оказали мегарики и Аристотель, в области физики – Аристотель и, возможно, Гераклит; этика формировалась под киническим влиянием, которому уже со времен Хрисиппа и особенно в Средней Стое стало сопутствовать платоническое и перипатетическое, а в Поздней Стое – платоническое и, возможно, пифагорейское. Однако, несмотря на все заимствования, в теоретическом отношении стоицизм безусловно самостоятелен и оригинален. Гипотезу М. Поленца, согласно которой тотальный соматизм и программный космополитизм стоического учения следует объяснять «семитской ментальностью» его основателей, в настоящее время практически никто не поддерживает.

Определение философии и ее части. Философия, согласно школьной формулировке, есть наука, позволяющая путем упражнения в ней приблизиться к мудрости, т. е. знанию вещей божественных и человеческих (SVF II 35–36). Как учение она делится на логику, физику и этику (воспроизводя схему, сложившуюся к тому времени в Древней *Академии*), которые, по выражению Хрисиппа, составляют «три рода философского исследования» (II 42). В стоицизме это деление доктрины отражает принцип и последовательность ее построения и изложения, особенно важные в пропедевтическом отношении.

Образные сравнения философии с яйцом и плодовым садом (логика подобна скорлупе яйца/ограде сада, физика – белку яйца/деревьям, этика – желтку/зрелым плодам) свидетельствуют, что физике чаще всего отводилось центральное место (между логикой и этикой), а этика уподоблялась плодам учения (существовали и другие аналогии; Посидоний, напр., сравнивал философию с живым организмом и называл этику душой философии) (II 37–39). Хотя общепринятой догмы, строго регламентирующей последовательность частей, в школе, по-видимому, не было, схема Зенона «логика – физика – этика» пользовалась наибольшим признанием (Клеанф и Хрисипп допускали и другое расположение частей – I 46; II 37). Т. обр., стоицизм – практически ориентированная философия, но логико-онтологическая проблематика играет в ней принципиально важную роль. Структурная взаимосвязь трех частей служит доктринальным выражением всеобщей «логичности» бытия, или единства законов мирового Разума-*Логоса* (как олицетворения причинно-следственных связей) в сферах познания, мироустройства и морального целеполагания. Закон космоса и закон добродетели един. Поэтому конечная задача логики и физики – обосновать

принципы этического должностования, научить принимать «то, что следует из правильно выбранных тобой посылок» (Epict. Diss. I 7, 9). Чтобы адекватно понять роль отдельной логической или физической концепции, нужно соотнести ее с этикой (этот герменевтический принцип нельзя механически применять к специальным теориям, но в масштабах всего учения он, как правило, оказывается верным).

Основные проблемы. Согласно стоикам, вся каким-то образом наличная предметность делится на телесное, т. е. истинно сущее, и бестелесное (пустота, пространство, время и чистые смыслы, «лектон»), «не-что как бы сущее» (SVF I 65). Взаимоотношение двух сфер – глобальная (и не имеющая решения) проблема стоической онто-космологии. Действовать и быть причиной в собственном смысле способно только тело; равнозначное взаимодействие между сферами телесного и бестелесного исключено: «Бестелесное не «сочувствует (*συμπάσχει*)» телу, а тело – бестелесному» (I 518). Поскольку «чистые смыслы», в отличие от платоновских бестелесных идей, принадлежат к сфере «квазисуществования» и замкнуты на человеческом сознании, они стоят к чувственной реальности не в парадигматико-генетическом, а лишь в корреспондирующем отношении.

Главный парадокс стоического учения заключен в том, что всекосмическое единство обеспечивается принципами «логичности» космоса, т. е. чем-то бестелесным, не-сущим. Наиболее общим законом, призванным смягчить фундаментальную дихотомию, является закон причинной связи, принцип «всекосмического синтаксиса», одинаково действующий в грамматике, логике, физике и этике. Космос организован по тем же самым принципам, что и знание о нем. Это объясняется способностью космического разума мыслить свои собственные законы (прежде всего законы противоречия и достаточного основания) как необходимые и всеобщие. Эти же законы являются законами построения чувственного космоса. Поэтому стоики не проводили различия между логической необходимостью и эмпирической причинностью. Дабы устранить разрыв между вещами, с одной стороны, и платоновскими идеями или аристотелевским трансцендентным разумом – с другой, стоики «слили» разум, космос и природу в одно целое. Столь своеобразное переосмысление элеатовского тезиса о тождестве бытия и мышления не могло, конечно, решить важнейший вопрос: как совместить логико-аналитически выстроенное совершенство мироздания с его же эмпирически очевидным несовершенством. Более того, в целом ряде пунктов стоики лишь усугубили противоречие между миром понятий (как плодом деятельности разума) и чувственным космосом.

Логика – основополагающая часть стоицизма; ее задача – показать, как действуют необходимые и всеобщие законы разума в сфере познания, и объяснить философствование как строгую научную процедуру. Три слагаемых логики – теория познания, риторика и диалектика. Собственно логическая часть, изучающая «бытие» логоса в языке и мышлении, обнимает два раздела – риторику и диалектику; учение о критерии истины, соответствующее теории познания, либо выделялось в самостоятельный раздел (D. L. VII 41), либо считалось разделом диалектики, с которого и начиналось ее изложение. Риторика есть наука правильно выстраивать и выражать речь, или разновидность доказательства, использующая нестрогие формы, в отличие от диалектики.

Гносеология стоицизма – программный антипод платонической – исходит из того, что познание начинается с чувственного восприятия. Вопрос: что можно знать о мире? – в начальной стадии формулировался так: каков критерий истинности чувственных представлений. Логика в узком и собственном смысле обнимает формальную сторону процесса познания. Чтобы не оперировать «пустыми» величинами, нужно предварительно констатировать, что вещественная предметность X является именно тем, чем она представляется. Это знание «первого порядка», установление «истины факта», и является предметом стоической теории познания. В учении о чувственном восприятии с наибольшей полнотой проявляется (но им и ограничивается) сенсуалистический пафос стоической гносеологии: чувства не обманывают. Мышление (изначально) не имеет другого материала, кроме содержания ощущений (об их возникновении и видах – SVF II 850–872): душа при рождении подобна «чистому листу», готовому к записям (II 83). Познавательный акт строится по схеме «восприятие» (*αἴσθησις*) – «впечатление» (*φαντασία*) – «согласие» (*συγκατάθεσις*) – «постижение» (*κατάληψις*): содержание «впечатления» («отпечаток в душе») верифицируется в интеллектуальном акте «согласия», приводящего к «постижению». Критерием его «истинности» является «постигающее представление» (*φαντασία καταληπτική*): оно возникает только от реально наличной предметности, непреложно свидетельствует о наличии именно такого (а не другого) содержания в акте восприятия и благодаря экстраординарной отчетливости «схватывает» свое содержание и само его раскрывает. При наличии «постигающего представления» автоматически возникает «согласие». В этом понятии суммируется активность разума, его способность к самоопределению («согласие» есть по преимуществу то, «что от нас зависит» – *τὸ ἐφ' ἡμῖν* – II 52 сл.). В «представлениях» и «постижениях» происходит лишь первичный синтез чувственных данных – констатация адекватного восприятия факта. Хотя («неопровержимое постижение» и является своего рода первичным «знанием» (II 90 сл.), предикат «истинный / ложный» в строгом смысле приложим не к представлениям и постижениям, а к логическим высказываниям (*ἀξιώματα*), выражающим их смысл. Сфера применения «каталептического» представления ограничена возможностями чувственного восприятия. Из нее выпадают даже такие телесные предметности, как бог, благо, добродетель и т. п., и совершенно выпадает весь класс бестелесных смыслов (т. е. вся область логических операций). Поэтому «каталепсия» и ее итоги являются хоть и необходимой, но предварительной ступенью процесса познания. Из откладывающихся в памяти («кладовой впечатлений» – II 56) однородных «постижений» формируются образующие сферу опыта общие представления двух видов. «Предварительные общие представления» (*προλήψεις*) – результат саморазвития природных задатков (таковы представления о благе и зле, о боге и т. п.) Прочие «общие представления» (*ἐννοιαί*) образуются «искусственно» из ряда «постижений» (II 82 сл.).

Чтобы стать методически упорядоченной системой знания, опыт должен приобрести четкую аналитико-синтетическую структуру: это задача диалектики, которая включает: 1) учение об обозначаемом (*τὸ σημαῖνον*) как о звуках и буквах, составляющих слова (грамматика); 2) учение об обозначаемом (*τὸ σημαίνμενον*) – логику в собственном смысле. Основой диалектики является семантика (находящая отклики в логико-семантических

концепциях 20 в.), которая анализирует отношение слова-знака («выраженное слово», *λόγος προφορικός*), обозначаемого смысла («внутреннее слово» = «лектон», *λόγος ἐνδιάθετος, πρᾶγμα σημαίνόμενον, λεκτόν*) и вещественного деноната (*το τυγχάνον* – чувственная предметность, раскрывающая себя в «каталептическом представлении») (SVF II 136 сл.). «Лектон» определяется как то, что «возникает согласно разумному представлению» (II 181), или как «мыслимая предметность» (*πρᾶγμα νοούμενον* – II 166 сл.). «Лектон» делятся на незаконченные, выражаемые только предикатом (напр., «пишет») и законченные, состоящие из субъекта и предиката (напр., «Сократ пишет» – II 181 сл.); последние и являются логическими высказываниями (*ἀξιώματα*). Деление высказываний на простые (субъект плюс предикат – II 193 сл.) и сложные производится по формальному признаку: простое есть то, что не является частью сложного.

Формальная логика устанавливает зависимость между смыслами, изоморфную причинной зависимости в физическом мире и этическому должествованию; поэтому ее основой является импликация (как строгая аналитическая процедура). Использование развернутых высказываний в качестве терминов силлогизма позволяет считать формальную логику стоицизма первой «логикой пропозиций» в истории европейской логики (о классификации и правилах сочетания высказываний см. *Χριστινν*).

Учение о категориях формально не относится ни к одной из трех частей доктрины. Универсальным средством описания и анализа любой предметности выступают 4 взаимосвязанные класса предикатов, или категории: «субстрат» (*ὑποκείμενον*), «качество» (*ποιόν [ὑποκείμενον]*), «состояние» (*πὼς ἔχον [ποιόν ὑποκείμενον]*), «состояние в отношении» (*πρὸς τί [πὼς ἔχον ποιόν ὑποκείμενον]*); каждая последующая категория «раскрывает» предыдущую (SVF II 369–375). Наиболее работоспособны 3-я и особенно 4-я «категории», характеризующие те реально наличные предметности (ситуации), которые можно подставлять вместо символов в логические тропы. Этим четырем категориям, вероятно, предшествовала наиболее общая категория «нечто» (*τὸ τί*), которая сказывалась обо всем, что вообще является предметностью – телесной или смысловой (II 329–335).

Физика – последнее оригинальное физическое учение до-неоплатонического периода – трактует о телесном и о бестелесном за исключением «лектон». Она отличается не имеющим аналогов в античности тотальным соматизмом, лежащим в основе последовательно-континуалистской картины мира. Двумя главными разделами физики являются онто-космология и антропология. Пантеистическое отождествление бога с телесным сущим приводит к фундаментальному смещению акцентов: онтологической моделью служит антитеза не идеи и материи, а двух вечносущих «начал»: активного (*τὸ ποιοῦν* – бог-Зевс = Логос) и пассивного (*το πάσχον* – бескачественный субстрат, вещество). Их следует понимать не как первичные субстанции, а как принципы организации единого сущего (SVF I 85 сл.; II 299 сл.), которым не соответствует никакая вещественная реальность и которые можно различить лишь «мысленно» (Posid. fr. 92 Ed.–Kidd). «Бескачественность» в стоической космологии есть способность (всегда актуальная) существовать в бесконечном разнообразии форм и качеств. Понятийное разделение «начал» задано презумпцией познаваемости мира и его объективно-телеологической интерпретацией. Кроме того, начала призваны объяснить ме-

ханизм стоической космогонии (где заметно влияние ионийской традиции).

На первом этапе космогонии путем сгущения и разрежения возникают две пары элементов (которые, в отличие от начал, преходящи и изменчивы): активные (огонь и воздух) и пассивные (земля и вода); они актуализируют противоположность начал. Из элементов возникают все вещи согласно индивидуальному «семенным логосам» (*λόγοι σπερματικοί*), в которых Логос выступает как закон организации и развития каждой индивидуальной «природы» (I 97 сл.). Космос – окруженная беспредельной пустотой сфера с неподвижной землей в центре и огненным эфиром на периферии (II 522 сл.). Солнце и звезды – разумные огненные тела шарообразной формы (только Клеанф считал их конусовидными), питающиеся морскими испарениями; Луна по вещественному составу больше похожа на Землю (II 650 сл.). Космос – разумное живое существо (II 633 сл.). Как миропорядок он преходящ: в конце каждого цикла развития огонь поглощает прочие элементы, и происходит «воспламенение» (*ἐκπύρωσις*), но в каждом следующем цикле мир возрождается из огненного протосубстрата в прежнем виде (II 596 сл.). Время понимается как мера движения; пространство, время и тело бесконечно делимы (II 482 сл.).

Предельной манифестацией бога-Логоса (Зевса) на физическом уровне выступает творческий огонь (*πῦρ τεχνικόν*), он же – природа (то, что в себе самом несет начало порождения и развития). Творческий огонь отождествляется с *пневмой*, состоящим из огня и воздуха всепроникающим теплым дыханием, «душой» космического организма. Основная характеристика пневмы – «давление огня» (*πληγὴ πυρός*), или «напряжение» (*τόνος*), и двунаправленное движение: центростремительное обеспечивает стабильность любой вещи и космоса в целом, а центробежное – разнообразие телесных качеств (II 439 сл.; 1027). В стоическом космосе основной структурной константой является тонкость и степень напряжения пневмы, но не дуализм формы и субстрата. Каждое тело и весь космос – своеобразное «динамическое» единство, или динамический континуум. Это делает возможной «космическую симпатию», коррелятом которой является «всеобщее и полное смешение» (*κράσις δι' ὅλων*) как следствие бесконечной делимости и полной взаимопроницаемости телесных структур и их качеств (II 463 сл.). Обладающая собственными качествами вещь (физический «факт») определяется как «состояние пневмы» (*πνεῦμα πῶς ἔχον*), или «пневматическая структура» (*ἔξις*) (II 368; 379). Номинализм как исходная установка сводит к минимуму важность деления сущего на роды и виды; актуально выделение его пространственно-временных и причинно-следственных связей. Онтология стоицизма регистрирует не субстанции, а наличные состояния, или явления-факты.

Уровни организации телесных структур определены степенью чистоты и напряжения пневмы: 1) уровень неживого вещества, «структура»; 2) растительный, «природа»; 3) животный, «душа» и 4) разумный, «логос». В каждом последующем уровне содержится предшествующий. В отличие от неживых структур, живая природа способна к саморазвитию и является «движущейся структурой» (*ἔξις κινουμένη*), одушевленные существа сверх того обладают влечением и примитивной способностью представления, и лишь существа разумные объединяют в себе все способности, которые

венчает разум (I 158; II 458; 714 и др.). Специальный раздел физики посвящен каузальному взаимодействию. Отождествление логической необходимости с физической причинностью приводит к абсолютному детерминизму (психологическая основа этической «терапии»): причинность «из ничего» невозможна, возможное и случайное постулируется как причинность неизвестная. Делению причин на известные и неизвестные сопутствует функциональное деление на основные и вспомогательные или (в моральной проекции) на решение субъекта (*τὸ ἐφ' ἡμῖν, προαίρεσις*) и внешнюю, не зависящую от субъекта причинность (II 336 сл.). Всекосмическое «сцепление» причин понимается как *судьба* (*εἰμαρμένη*): это «причинная цепь всего существующего» (II 915), первичное основание, «согласно которому произошедшее произошло, происходящее происходит, а имеющее произойти произойдет» (II 913). Неизбежная предопределенность событий (*τὸ κατηγορηκασμένον*), их вечная, целостная и упорядоченная взаимосвязь выражается в понятии «рока» (*ἀνάγκη* – II 916; 926). В провиденциально-телеологической испостаси «судьба» = «необходимость» = Логос выступает как божественный «промысл» (*πρόνοια*), целесообразно упорядочивающий мироздание (основание для суждений мантики) (II 913 сл.; 1106 сл.; 1141 сл.), «живущее в согласии и сочувствии с самим собой» (II 912).

Теология, венчающая космологию, построена на принципе аллегорезы: в традиционных богах персонифицируются различные функции единого Логоса-Зевса, – мыслящей огненной пневмы, которая не имеет определенной формы, но способна превращаться во что угодно. О существовании бога неопровержимо свидетельствует упорядоченная красота мироздания, самой совершенной частью которого он является (SVF II 1009 сл.). Безличность божественного начала не позволяла представить божество антропоморфно: оно лишено формы и «нечеловековидно» (II 1057 сл.). Однако программный пантеизм не препятствовал аллегорическому осмыслению мифов, что давало возможность совместить его с любимыми формами традиционного политеизма и подчеркнуть «природность» последнего.

Стоицизм придал мифологической аллегории статус универсального метода, позволявшего толковать физическую реальность и превратить мифы в составную часть общефилософской конструкции (общее – Cic. Nat. D. I 39 сл.). Первостепенную важность имели физические аллегории (отождествление отдельных богов с элементами), а не исторические или моральные. Все боги – определенные состояния (*ἔξεις*), «ипостаси» пневмы. Но единственным божеством в настоящем смысле слова, заключающем в себе всех прочих богов, является Зевс, он же космос, – синтетическое объединение важнейших потенций и реалий космической жизни, самая тонкая, разумная, огневидная пневма (SVF II 1009; 1076). Прочие боги – проявления Зевса-пневмы. Как воздух – это Гера, как вода – Посейдон, как земной огонь – Гефест, как земля – Деметра, Гестия, Рея. Афина – эфир, тончайшая часть пневмы, квинтэссенция разума, душа космоса (Heraclit. Alleg. 6–40; Cornut. 20 сл.; D. L. VII 147; Diog. Bab. fr. 33). Стоические этимологии чаще всего наивны и казались такими уже древним. Использовались, конечно, традиционные (еще из платоновского «Кратила» известные) этимологии (Гера – *ἄηρ*). Новшество заключалось в попытке выявить через этимологии физический статус той или иной ипостаси Зевса, для чего часто приходилось подгонять имя божества под его функцию, а сюжет мифа представлять

как физическую теорию. Хрисипп, напр., выводил номинатив *Zeús* от *ζῆν* («жить»), а основу косвенных падежей *Δι* – от *διά*, «ибо по причине него (*δι' αὐτόν*) все» (D. L. VII 147).

Раннестоическая антропология смоделирована в парадигме микро/макрокосмоса: человек, подобно космосу, полностью телесен, внутренне-целостен и целиком определен своим разумным началом. Душа человека как «горячая разумная пневма» (II 779) является «частицей» космической пневмы, она пронизывает все тело «целиком и полностью» (*δι' ὅλου*) подобно тому, как огонь целиком пронизывает раскаленное железо. Будучи телесной, душа сочувствует (*συμπάσχει*) телу и ей больно, когда тело страдает от раны или болезни, а тело, в свою очередь, сочувствует душе и краснеет, когда душе стыдно, и бледнеет, когда ей страшно (I 518). По стоикам, душа образуется в момент рождения путем охлаждения утробной пневмы (по стоикам, слово *ψυχή* производно от *ψυχρόω*, «охлаждать», II 808), которая таким образом превращается в «душу» из «природы», т. е. переходит от одного состояния к другому, более высокому (II 804–806). После смерти душа отделяется от тела, – именно этим Хрисипп доказывал ее телесность, ибо «ничто бестелесное и не соприкасается с телом» (II 790, ср. 791–794), – и некоторое время может существовать самостоятельно: души мудрецов как наиболее разумные и «крепкие» могут существовать до мирового пожара, души неразумных погибают вскоре после смерти (II 809–812).

Душа состоит из восьми частей: пяти чувств, речевой, породительной и «ведущей» (*ἡγεμονικόν*); в последней (помещаемой в сердце) сконцентрированы «способности» представления, согласия, влечения и разумности (II 773 сл.). Ощущения и речь возникают в результате круговорота пневмы между органом чувств и «ведущей» частью, поэтому, согласно Хрисиппу, «пневма, простирающаяся до трахеи – это голос, до глаз – зрение, до ушей – слух, до ноздрей – обоняние» и т. д. (II 885). Влечение («стремление души к чему-то») возникает как результат «согласия» на «впечатление» о привлекательности объекта (III 169–178). В отличие от Зенона, считавшего влечения эпифеноменами суждений, Хрисипп отождествил их с суждениями, придав психологии законченный интеллектуалистический характер. Средняя Стоя провела платоническую коррекцию учения, допустив самостоятельное существование аффективного начала в душе.

Этика – наиболее значимая часть учения, оказавшая универсальное влияние на все развитие этики от христианства вплоть до Канта, – базируется на идее автаркии добродетели при аналитическом соединении понятий добродетели и счастья («добродетели довольно для счастья») и отличается отчетливой антигедонистической направленностью. Ее оригинальность вне сомнений, несмотря на заметное в некоторых отношениях сходство с платонической и кинической этикой. Исходным пунктом теоретической этики следует (как свидетельствуют, напр., «Философумены» *Гиерокла*) считать созданную, по всей видимости, Зеноном (SVF I 197 сл.) концепцию «первичной склонности», или «предрасположенности» (*οἰκείωσις*), устанавливающую «природные» масштабы целеполагания и долженствования: действия живого организма первоначально детерминированы стремлением к самосохранению и «первичному по природе» (*τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν*). «Первичная склонность» определяется как «ощущение и принятие своего» (*αἴσθησις τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις* – Plut. St. rep. 12, 1038 c). Удовольствие не явля-

ется природной целью и есть лишь следствие удовлетворения первичной склонности. У разумного существа эта эгоистическая склонность (вынужденная дань самосохранению, позволяющая природе затем полностью развить разумные задатки) с возрастом необходимо эволюционирует через «расположенность» к близким до уважения себя и других как носителей разума в масштабах всего мира (III 178 сл.); отсюда берут начало природная справедливость и космополитический пафос стоицизма. «Предварительные представления» (*προλήψεις*) о природном как благом и полезном растущий разум трансформирует в сознательный выбор целей, и сфера чистой нравственности вычленяется из первоначально широкой сферы «естественного». Концепция первичной склонности представляет собою средоточие важных смыслов, из которых затем развиваются учения о цели, о благе, обществе и государстве.

Конечная нравственная цель (императив) определена Зеноном как «жизнь согласно с природой» (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) (SVF I 179 сл.; существует версия, что слова «с природой» добавил Клеанф – III 12). В различных вариациях эта формулировка воспроизводилась всеми крупными стоиками. Ее смысл: внутренне единая, во всем согласная с логосом (таков смысл неологизма Зенона) жизнь. При всех неясностях соотношения «природы» и «блага» стоики никогда не подвергали сомнению сократическое отождествление блага, нравственного совершенства (добродетели) и конечной цели. Из этого тезиса выводились все категории этики.

Благо и зло материальны – это состояния пнеумы (поэтому различие между ними лежит вне платоновской дизерезы идея = благо / материя = зло), но для субъекта значимы только как объект нравственного целеполагания. Отсюда распространенная школьная формула: «только нравственно-прекрасное – благо» (*μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν*). Постулируя нравственную автономию субъекта, стоики разработали своеобразную космодицею (возможно, с оглядкой на Plat. Resp. X 617 e). Если зло не есть свойство космической причинности, оно может проистекать только из решения человека и должно быть вменяемо; вменяемость тождественна признанию свободы решения (SVF II 974 сл.). Поскольку логос задает масштаб и избирается как цель разумной природы, должен существовать регулятивный принцип, т. е. императив, диктующий избрание этой цели. Если человек знает, что такое благо, и способен избрать его, он должен это делать. Императив выступает как нравственный закон, обладающий свойством внутреннего принуждения: природный неписанный закон – мерило (*κανὼν*) блага и зла, справедливого и несправедливого (III 314).

Все сущее делится на благо, зло и безразличное. «Между» благом и злом (соотв. добродетелью и пороком) нет ничего среднего: поэтому перипатетическая *μετριοπαιτία* неприемлема. Поскольку благо есть единственный объект нравственного выбора (*αἰρετόν*), безразличное (*ἀδιάφορον*) лишь «предпочитается» как средство и потому обладает «ценностью» (*ἀξία*). Критерием выступает соответствие «природе» в широком смысле: «природное» (здоровье, красота, богатство и т. п.) есть «предпочитаемое» (*προηγμένον*), все противное природе и лишённое «ценности» (смерть, болезнь и т. п.) – «непредпочитаемое» (*ἀποπροηγμένον*) (в терминологии Зенона) (I 190 сл.; III 117 сл.). Поскольку благо мыслимо только как разумное состояние пнеумы, оно определяется как «соответствующее [разумной] природе совершенст-

во разумного существа» (III 76) и тождественно добродетели (*ἀρετή*), которая есть «завершенное и неизменное состояние (*διάθεσις*) ведущего начала души» (I 202).

В наиболее общем плане добродетель есть «разумность» (*φρόνησις*), или знание блага, зла и безразличного, а ее виды (здравомыслие, мужество, справедливость) являются ситуативными проявлениями разумности. Противоположность добродетели, порок, тождествен страсти (виды: скорбь, страх, вожделение, наслаждение), которая представляет собой неразумное и противоприродное движение души, или чрезмерно сильное влечение. Поэтому добродетель можно определить как отсутствие страстей, *апатию* (см.) (SVF I 199 сл.; III 197 сл.; 397 сл.). В сфере практического выбора безразличному соответствует «надлежащее» (*καθήκον*), т. е. действие «природно» оправданное (заданное первичной склонностью) и целесообразное для всякого живого организма, но лишенное подлинно нравственного характера. Сфера «надлежащего» столь же условно помещается «между» добродетельными и порочными действиями, как «безразличное» – между благом и злом. Именно в этом смысле оно называется «средним надлежащим» (*μέσσον καθήκον*). Нравственное действие, *κατόρθωμα* (высший уровень «надлежащего», на котором природа полностью реализует свой разумный потенциал), определено не инстинктом самосохранения, а моральным отношением к действию, которое совершается по требованию нравственного закона (*νόμου πρόσταγμα* – III 520), т. е. морально законодательствующего разума, а не «природы» в широком смысле (I 230 сл.; III 491 сл.). Воплощением идеала добродетельности является мудрец. Будучи внутренне автономен (добродетель – единственное, что «зависит от нас»), он обладает непогрешимым интеллектуально-нравственным настроем, соответствующим идеалу «апатии», и принимает свою судьбу как проявление благого промысла: знание нравственной необходимости совпадает с пониманием космической причинности. Целью мудреца является его собственное совершенство, подобное совершенству космоса и выраженное в действии: мудрец имеет друзей, участвует в делах общества и т. п. Поскольку мудрец следует только своим внутренним принципам, он может демонстративно пренебрегать сферой «безразличного» и совершать шокирующие поступки. Самоубийство рекомендовалось при обстоятельствах, делающих невозможным идеально-нравственное поведение (I 216 сл.; III 544 сл.; 743 сл.). Конкретные предписания, касавшиеся отдельных практических ситуаций, были основным предметом практической этики (моралистики) (I 233 сл.; III 685). Увещательные сочинения составляли значительную часть наследия стоицизма, причем для Поздней Стои – подавляющую. Именно в этой среде (поверхностной, но самой жизнеспособной и долговечной ипостаси учения) сохранился устойчивый круг наиболее важных идей стоицизма, которые воспринимались только сквозь призму школьной паренетики, ставшей неотъемлемой частью европейской моралистики.

Ригористическая посылка этики – все, что не благо, есть зло; каждый, кто не мудр, порочен (хотя за немудрым большинством человечества, видимо, признавался способность «продвигаться» к добродетели – I 232) – вступала в неизбежное противоречие с абсолютизацией исходной «природной» основы всякого действия. После Хрисиппа (особенно в Средней Стое) были сделаны попытки, не отказываясь формально от первоначального ри-

горизма, ввести «предпочитаемое» в сферу нравственного целеполагания, а также признать нравственное достоинство за «продвигающимися» к добродетели (но еще не обладающими ей и, следовательно, не мудрыми), – что открывало путь к синтетическому соединению добродетели и счастья. Но несмотря на все попытки обосновать нравственную автономию, «царство свободы» было (в силу недостаточного формализма этической теории) принесено в жертву природе, которая выступает общей основой этики и права. Поэтому теория государства и права, формально не входящая в состав этики, по сути является ее продолжением, т. к. восходит к теории первичной склонности.

Естественное «расположение», поначалу испытываемое к близким, распространяется с «взрослением» разума на всех людей как «братьев по природе»: «дружелюбие» (*φιλία*), или «общность жизни» (*κοινωνία βίου* – SVF III 112; 340 сл.), предписывается законом «природной справедливости». Справедливость – единственная добродетель, которая выражает долженствование по отношению к другому индивиду сообразно его природному достоинству разумного существа. Сама природа побуждает ценить людей: по природе никто не раб (III 352 сл.). Все механизмы совместной жизни существуют естественным образом, а не по установлению: писанные законы суть лишь неизбежная дань несовершенству большинства людей (III 314 сл.). Подлинно «справедливый муж» – гражданин мира (*κοσμοπολίτης*), сообразующий свои действия с требованиями всекосмического разума (III 336). Учение о космополисе (I 262 сл.; 587; III 333 сл.) – мировом сообществе разумных существ, основанном на едином законе, свидетельствует об оформлении нового для античности политико-правового мышления, оказавшего универсальное влияние на развитие европейского правового сознания.

Эволюция стоицизма отражает основное направление трансформации учения. В раннем стоицизме логико-онтологическая проблематика неизменно присутствует на первом плане. Средний стоицизм вносит изменения в догматику (прежде всего в антропологию и этику), включая в нее платонические и перипатетические элементы; логико-онтологическая проблематика постепенно отходит на задний план. В позднем стоицизме теоретизирование постепенно сводится к этике (хотя у Сенеки еще заметен интерес к физике, а у Эпиктета – к логике), которая все более эволюционирует к моралистике; соответственно меняется и тематика сочинений. В таком виде стоицизм в 1–2 вв. н. э. становится ведущей «философской идеологией» Римской империи. Параллельно происходит широкая диффузия стоической терминологии и догматики, знаменующая конец стоицизма: как практическая философия стоицизм не выдержал соперничества с христианством, а как теоретическая – с возрождавшимся платонизмом.

Стоицизм оказал заметное влияние на христианскую теокосмологию, антропологию и этику (апологеты, Климент Александрийский, Тертуллиан, Немесий Эмесский, Василий Великий, Августин), на арабо-мусульманскую мысль, а затем – на ренессансный «натурализм» и новоевропейскую философию (Декарт, Спиноза, английский эмпиризм, Просвещение; теории государства и права 16–18 вв.); особым феноменом является программный «неостоицизм» 16–17 вв. (Липс, Дю Вер, Шаррон), реанимированный в нач. 20 в. (Луазель). В настоящее время стоицизм вновь начинает рассматриваться как источник продуктивных философем (Делёз и др.).

Источники: Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I–III. Coll. I. ab Arnim. Lipsiae 1921–1923²; vol IV. Indices. Conscr. M. Adler. Lipsiae, 1924 (Stuttg., 1968³) (рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков. Пер. и комм. А. А. Столярова. Т. I–III. 1. М., 1998–2007); I frammenti degli Stoici antichi. Trad. e ann. da N. Festa. Vol. I–II. Bari, 1932–1935 (Hldh.; N. Y., 1971²); *Baldassari M.* La logica stoica. Testimonianze e frammenti. Testi originali con introduzione e trad. commentata. T. I–III. Como, 1985–1986; *Hülser K.-H.* Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutschen übersetz. und Kommentar. Bd. I–IV. Stuttg., 1987–1988 (соч. средних и поздних стоиков см. в соотв. статьях).

Лит. Общие работы: *Bevan E.* Stoics and Sceptics. Oxf., 1913; *Barth P.* Die Stoa. 6 Aufl., völlig neu bearb. von A. Goedeckemeyer. Stuttg., 1946; *Pohlenz M.* Die Stoa. Bd. 1–2. Gött., 1964–1965³; *Christensen J.* An Essay on the Unity of Stoic Philosophy. Cph., 1962; *Edelstein L.* The Meaning of Stoicism. Camb., 1966; *Rist J. M.* Stoic Philosophy. Camb., 1969; *Schmekel A.* Die Philosophie der Mittleren Stoa. Hldh., 1974²; *Arnold V. E.* Roman Stoicism. L., 1958²; *D'Agostino V.* Studi sul neostoicismo. Seneca, Plinio il Giovane, Epitteto, Marco Aurelio. Tor., 1950 (1962²); Recovering the Stoics (*SJPh XXIII Suppl.*) 1985; *Long A. A.* Stoic Studies. Berk.; L. Ang.; L., 1996; *Inwood B.* (ed.). The Cambridge Companion to the Stoics. Camb., 2003; *Степанова А. С.* Философия Древней Стои. СПб., 1995; *Столяров А. А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. Логика: *Mates B.* Stoic Logic. Berk.; L. Ang., 1961²; *Frede M.* Die Stoische Logik. Gött., 1974; Les Stoïciens et leur logique. Ed. J. P. Brunschwig. 1978; *Bobzien S.* Die Stoische Modallogik. Würzb., 1986. Физика: *Sambursky S.* Physics of the Stoics. L., 1959; *Bloos L.* Probleme der Stoischen Physik. Hamb., 1974; *Hahn D. E.* The Origins of Stoic Cosmology. Ohio UP., 1977; *Goldschmidt V.* Le système stoïcien et l'idée de temps. P., 1969²; *Duhot J. J.* La conception stoïcienne de la causalité. P., 1989. Этика: *Dyroff A.* Die Ethik der Alten Stoa. B., 1897; *Rieth O.* Grundbegriffe der Stoischen Ethik. B., 1933; *Mancini G.* L'etica stoica da Zenone a Crisippo. Padova, 1940²; *Bodson A.* La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle. P., 1967; *Tsekourakis D.* Studies in the Terminology of the early Stoic Ethics. Wiesb., 1974; *Forschner M.* Die Stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur, -Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttg., 1981; *Inwood B.* Ethics and Human Action in Early Stoicism. Oxf., 1985; *Nussbaum M.* The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics. Princ., 1994; *Bobzien S.* Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxf.; N. Y., 1998. Стоическая традиция в философии: *Oltromare A.* Les origines de la diatribe romaine. Gen.; Lausanne, 1926; *Loisel G.* Liberté, Droit, Bonté. Marcaurelia. Doctrine néo-stoïcienne de vie religieuse, morale et sociale. P., 1928; *Spanneut M.* Le stoïcisme des pères de l'église. De Clément de Rome a Clément d'Alexandrie. P., 1957; *Jadaane F.* L'influence du Stoïcisme sur la pensée musulmane. Beyrouth, 1968; *Spanneut M.* Permanence du Stoïcisme: De Zénon à Malraux. Gembloux, 1973; *Tanner R. G.* The case for Neo-stoicism today, – *Prudentia* 14, 1982: 39–51; *Colish M. L.* The Stoic tradition from Antiquity to the early Middle Ages. T. 1–2. Leiden, 1985 (См. тж. общ. лит. к статье *Античная философия*).

А. А. СТОЛЯРОВ

СТОЯ, Стоическая школа (*Στοά, Στωϊκὴ αἵρεσις*), одна из ведущих школ античной философии с 3 в. до н. э. по 2 в. н. э. Основатель – *Зенон из Кития*. Название школы происходит от названия здания, где ок. 300 до н. э. начал преподавать Зенон – т. н. Расписной Стои (*Στοὰ Ποικίλη*), портика на афинской агоре, построенного в 5 в. до н. э. и украшенного росписями Полигнота и других художников (D. L. VII 5; Pausan. I 15). По этому месту получили название и приверженцы школы: философы «из Стои», «стоики» (*οἱ ἀπὸ Στοᾶς, Στωϊκοί*). Постоянного учебного центра, подобного Академии и Ликееу, стоики, по-видимому, не имели: даже в начальный период преподавание велось в разных местах, например, в Одеоне (крытом музыкальном театре) при Хрисиппе (D. L. VII 184), а позднее и вне Афин.

Школьное преемство. Последовательность схолахов прослеживается по разным источникам вплоть до 1 в. до н. э.; особое значение имеет

т. н. «Геркуланейский список стоиков» (ISHerc), содержащий имена многих мелких адептов школы примерно до конца 2 в. до н. э. После Зенона (ум. ок. 262 до н. э.) схолаρχами были *Клеанф* (ум. ок. 232 до н. э.), *Хрисипп из Сол* (ум. ок. 208/4), *Зенон из Тарса* (ум. ок. 150), *Диоген Вавилонский*, *Антипатр из Тарса* (ум. ок. 129), *Панетий* (ум. ок. 110), Мнесарх и Дардан.

Периодизация. По сложившейся в 19 в. традиции историю Стои принято делить на три периода – Ранний (3–2 вв. до н. э.), Средний (2–1 вв. до н. э.) и Поздний (1–2 вв. н. э.). Деление это весьма условно и отражает не столько смену поколений внутри школы, сколько основные этапы эволюции стоической доктрины.

1) Ранняя Стоя. Главные представители: Зенон, Аристон Хиосский, Герилл, Персей, Клеанф. Самый значительный представитель и систематизатор стоического учения – ученик Клеанфа Хрисипп. Во 2 в. до н. э. наибольшей известностью пользовались Диоген Вавилонский и Антипатр из Тарса. В этот период происходит формулировка догматики школы, разработка трех основных дисциплин – логики, физики и этики (подробнее см. *Стоицизм*). В 1-й пол. 2 в. Стоя по ряду вопросов вела полемику с академиками, в частности с Аркесилаем и Карнеадом. В это же время учение Стои стало известно в Риме.

2) Средняя Стоя. В этот период происходит заметная модификация школьной догматики, которая обогащается платоническими и перипатетическими элементами. Первым представителем данного этапа был ученик Антипатра Панетий Родосский. Затем школу некоторое время возглавляли Мнесарх и Дардан. После них о школьном преемстве в Афинах сведений нет, и наиболее известные стоики уже не были схолаρχами. С этого времени разумнее говорить не о «стоической школе» в институциональном плане, а о стоической традиции. Крупнейший представитель Средней Стоя – ученик Панетия *Посидоний* (ум. ок. 50. до н. э.), открывший собственную школу на Родосе, где бывали влиятельные римляне, в т. ч. Цицерон и Помпей. Благодаря просветельской деятельности Посидония стоическое учение приобрело в Риме большую популярность.

3) Поздняя (Римская) Стоя. В этот период школьная теория все больше ограничивается этикой, а эта последняя сводится к моралистике; логика и физика приобретают статус вспомогательных дисциплин. Центром стоической мысли становится Рим, где жили или учились все сколько-нибудь заметные представители Поздней Стоя, в т. ч. Сенека (ум. 65 н. э.), Эпиктет (ум. в 1-й четв. 2 в. н. э.) и Марк Аврелий (ум. 180 н. э.). Как существовала и существовала ли стоическая школа в Афинах в 1 в. до н. э. – 2 в. н. э., мы не знаем. Известно лишь, что в 176 имп. Марк Аврелий посетил Афины и учредил там четыре философские кафедры, – платоническую, стоическую, перипатетическую и эпикурейскую, – содержавшиеся за государственный счет (Philostr. V. Soph. II 2; Cass. Dio LXXI 31).

В рамках стоической традиции продолжалась ученая, комментаторская деятельность – составление учебников (по этике – *Гиерокл*), истории школы (Аполлоний Тирский), занятия аллегорезой (*Корнут*, Гераклит), астрономией (Гемин, *Клеомед*, Манилий). Как самостоятельное интеллектуальное течение эта традиция прекратила существование, по-видимому, в 1-й пол. 3 в.

Сочинения представителей Ранней Стои сохранились лишь в виде фрагментов (собраны в издании фон Арнима: SVF I–III). То же самое отно-

сится к авторам Средней Стои (изданы фрагменты Панетия и Посидония). Цельные сочинения сохранились только от представителей последнего периода. Наиболее известны: трактаты Сенеки, «Беседы» Эпиктета, «К самому себе» Марка Аврелия.

Стоя неизменно пользовалась вниманием властей. Зенон состоял в дружеских отношениях с царем Македонии Антигоном Гонатом и послал к нему своего воспитанника Персея (SVF I 3; 439), который стал его приближенным и военачальником (443). Сфер был советником спартанского царя Клеомена, Панетий пользовался расположением Сципиона Эмилиана, Посидоний принимал на Родосе Цицерона и Помпея. Арий Дидим был советником имп. Августа, Сенека воспитывал молодого Нерона, а Марк Аврелий в императорском сане символически воплотил притязания Стои на роль самой влиятельной школы Рима 1–2 вв. н. э.

Источники: Index Stoicorum Herculensis. Ed. A. Traversa. Genova, 1952.

Лит.: Pohlenz M. Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Bd. 1–2. Gött., 1964–1965³; Schmekel A. Die Philosophie der Mittleren Stoa. Hldh., 1974²; Arnold V. E. Roman Stoicism. L., 1958²; Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.

А. А. СТОЛЯРОВ

СТРАТОН (*Στράτων*) из Лампсака (ок. 340, Лампсак – 270 до н. э., Афины), др.-греч. философ, глава *Перипатетической школы* после *Теофраста*. До того, как С. возглавил Ликей, он в течение 10 лет (с 300/299) находился в Александрии при дворе царя Птолемея I Сотера в качестве воспитателя наследника, Птолемея II Филадельфа. В Античности за С. закрепилось прозвище «физик»; каталог его произведений у Диогена Лаэртия (D. L. V 59–60) насчитывает 47 книг, из которых более половины посвящены физике, остальные – логике, этике, физиологии и психологии.

Несмотря на то, что по предмету своего исследования С. еще тесно примыкал к перипатетической традиции, это не мешало ему сильно расходиться во взглядах со своими предшественниками. В частности, С. критиковал основные принципы аристотелевской теории движения. Согласно С., все виды движения сводятся к родовому понятию «движения самого по себе», следовательно, ни одно из них не может быть первым по бытию или по времени, как утверждал Аристотель. Тем самым лишалось своего основания аристотелевское доказательство существования круговращающегося небесного тела – *эфира*, и неподвижного первого двигателя. Причиной пространственного движения тел С. считал свойственную им от природы тяжесть, а качественные изменения объяснял противоборством двух телесных сил – тепла и холода. С. отрицал, что мир создан Богом, и сводил все происходящее к самопроизвольно действующей природе. Против аристотелевского определения времени как числа движения он выдвигал следующее возражение: как можно исчислить непрерывное? В учении о душе С. расходился как с Аристотелем, так и с Платоном. Мышление и ощущение, по его мнению, имеют много общего, поэтому нет основания делить душу на разумную и неразумную части. Известно, что С. опровергал аргументы Платона, доказывающие бессмертие души.

Учениками С. были известные ученые, такие как астроном Аристарх и физик Эрасистрат. Предположительно, школе С. принадлежит ряд естественнонаучных сочинений, вошедших в *Corpus Aristotelicum* («О цветах», «Механические проблемы», «Акустика»).

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule V. Straton von Lampsakos, 1969.

Лит.: *Gottschalk H. B.* Strato of Lampsacus: Some Texts. Leeds, 1965; *Gatzemeier M.* Die Naturphilosophie des Straton von Lampsakos. Msnh./Glan, 1970; *Repici L.* La Natura e l'Anima. Saggi su Stratone di Lampsaco. Tor., 1988.

С. В. МЕСЯЦ

СУДЬБА (*είμαρμένη*, *fatum*), понятие, выражающее зависимость от обстоятельств или высших сил. Нормативный греч. термин *είμαρμένη* происходит от глагола *μείρομαι* («получать по жребию», «получать в удел»); того же корня *μέρος*, *μοῖρα*, *μόρος* имеющие в числе прочих сходные значения «доля», «участь», «жребий» (лат. эквивалент *sors* – от *sero*, «соединять», «связывать»). Реже используется термин *πεπρωμένη* (от *πέπρωται* – «суждено», «определено»). Базовый лат. термин *fatum*, происходящий от *for* («предсказывать», «предрекать»), включает в себя, как и *είμαρμένη*, еще и значение принуждающей необходимости (*necessitas/ἀνάγκη* – «судьба-рок», «неизбежность»); похожий смысл выражает понятие *αἴσα*). Обстоятельная зависимость и в масштабах индивидуально-личных (результат действия, свойство той или иной ситуации, исход всей жизни), и в общекосмических (судьбы мироздания) может восприниматься как доступная пониманию и объективно обоснованная (напр., как свойство природы вещей или как разумно и свыше предопределенный миропорядок) или как принципиально непостижимая и случайная. Первый оттенок смысла выражают термины *πρόνοια/providentia*, а второй – *τύχη/fortuna* (включающие в свою семантическую сферу также «везение», «удачу»). Восприятие судьбы как конечной объяснительной инстанции тождественно фатализму – одной из мировоззренческих констант европейской и мировой культуры, – а понимание судьбы как абсолютной каузальной необходимости – философскому детерминизму.

Начальное представление о судьбе присутствует в греческом эпосе и из него, вероятно, было заимствовано более поздними авторами, в т. ч. философами (у которых получило окончательное концептуальное и терминологическое оформление). У Гомера судьба (обычно *μοῖρα*, *μοῖρα κραταιή*, «могучая участь», реже *αἴσα*) выступает как сила, повелевающая людьми и героями (II. III 101; IV 517; V 83; 629; VI 487–488; XVI 707; XVIII 119; Od. IV 475; V 40 сл.; XI 292 и др.). С ней должны считаться даже боги (II. XV 195; XVIII 87; XIX 410; Od. III 236 сл.): желая узнать веления судьбы, Зевс взвешивает жребии человеческих жизней на весах судьбы (II. XXII 209 сл.). Уже у Гомера судьба персонифицирована в облике богини Мойры, а у Гесиода обретает традиционный облик Мойр – дочерей Ночи – Клото, Лахесис и Атропос (Theog. 211 сл.); по другой версии, приводимой Гесиодом, Мойры родились от Зевса и Фемиды (Theog. 901 сл.). У трагиков судьба сближается с неодолимой необходимостью (*ἀνάγκη*), которой подвластны не только смертные но и сам Зевс (напр., Soph. Antig. 1337 сл.; Ajax 1028 сл.; Philoct. 1316 сл.; Eur. Alcest. 965 сл. Aesch. Prom. 105; 511 сл.). Это представление было, по-видимому, достаточно распространенным. Геродот (I 91) приводит речение Пифии: «Назначенного судьбой (*πεπρωμένη μοῖρα*) не может избежать даже бог» (ср. Симонид ар. Plat. Prot. 345d; вместе с тем, существовало представление, согласно которому «предопределение», *πεπρωμένη*, подвластно Зевсу – Pausan. I 40, 1), а согласно Платону (Resp. X

617 б–е) Мойры были дочерьми Ананки, богини неизбежности (которая выступает также в облике Адрастеи, Немезиды и Дике, неотвратимого возмездия – напр., *Orph. theolog. fr.* 54 Kern; *Plat. Phaedr.* 248с сл.). В то же время у трагиков все чаще встречается термин *τύχη* с коннотациями «роковая (или, напротив, удачная) случайность», «непредвиденность» (напр., *Aesch. Pers.* 346; *Agam.* 571; 664; 668 и др.).

Философская рефлексия вычленяет в мифологеме судьбы три взаимосвязанные проблемные сферы: мировая причинность как необходимость и целесообразность (телеологичность или божественная провиденциальность), необходимость и случайность, необходимость и свобода.

Досократики. Начало этой рефлексии следует, возможно, связывать с Анаксимандром, согласно которому все вещи рождаются и погибают в силу некоей «роковой задолженности» (*κατὰ τὸ χρεῖων* – В 1 DK). В целом для досократиков характерна отмеченная еще Аристотелем склонность гипертрофировать судьбу-необходимость. У Гераклита, возможно, впервые появляется термин *εἰμαρμένῃ* (хотя нельзя исключать, что он приписан ему позднейшими доксографами): все происходит согласно судьбе (DK22 А 1), которая есть «логос, создающий сущее через противонаправленное движение», и «тождественна необходимости», поскольку все предопределено (А 8). Примерно такова же позиция Эмпедокла, который считал необходимость направляющим все вещи «богом-единым», материей которого являются четыре «элемента», а формами – Вражда и Любовь (DK31 А 32, ср. А 45), и специально подчеркивал «проноэтический» характер мировых процессов (В 27). Одна и та же формулировка приписывалась Пармениду (А 31 DK) и Демокриту (фр. 23 Лурье): все происходит в силу необходимости, которая есть судьба (*εἰμαρμένῃ*), справедливость, промысел и творец космоса. Иногда у Демокрита судьба является субъекту как непредвиденное стечение обстоятельств (*τύχη*) (напр., 563; 737 Л.), но в его картине мира, где все объясняется каузальным взаимодействием материальных структур, случайности как особой реальности со статусом не-необходимости трудно найти место.

В космосе Платона необходимость выступает как нечто внешнее по отношению к творческому началу: мир создан умом-демиургом и необходимостью (*Tim.* 47е сл.) и вращается на «веретене Ананки» (*Resp.* X 616с сл.). После сотворения демиургом космос продолжил свое вращение под воздействием судьбы (*εἰμαρμένῃ*) и врожденного ему вожделения (*Polit.* 272е сл.). Каждой душе при первом рождении объявлена ее дальнейшая участь в чувственном мире (*Tim.* 41е сл.). Свою участь и отмеренный срок существования имеют все люди и вещи (*τύχη, μοῖρα, εἰμαρμένῃ* – напр., *Apol.* 41b; *Gorg.* 512е; *Crit.* 120е; *Phaed.* 115а; *Tim.* 89bc; *Legg.* IX 873с). Т. обр., Платон наматил (правда, весьма скупо) ход мысли, характерный затем для средних платоников и неоплатоников: умопостижаемое (демиург) выше судьбы, которая властвует лишь над вещественным, природным миром. Вместе с тем Платон впервые отчетливо выделяет этическую проблематику судьбы и четко формулирует проблему вменения: абсолютизация внешней необходимости и подчинение ей свободного произвола (*ἐκούσιον* – *Crat.* 420d) делает вменение невозможным. Хотя всем людям и вещам назначена судьба-участь (*τύχη, μοῖρα, εἰμαρμένῃ* – напр., *Apol.* 41b; *Gorg.* 512е; *Crit.* 120е; *Phaed.* 115а; *Tim.* 89bc; *Legg.* IX 873с), складывается она в том числе и на основе свобод-

ных действий человека. В рамках теодицеи Платон предлагает следующее решение: каждая душа сама выбирает свой жребий и несет ответственность за выбор («это вина избирающего; бог невиновен» – Resp. X 617e).

Постулировав независимость нравственной причинности от причинности внешней, Платон правильно поставил проблему, развернутые решения которой были предложены в рамках учений других школ. О том, насколько противоречиво сами платоники впоследствии интерпретировали позицию учителя, свидетельствует «Учебник платоновской философии» Алкиноя: все происходит по необходимости, но не все предопределено (Didasc. 26, 1 сл.). Наряду с Платоном этическую проблематику судьбы акцентировал Эпикур, который специально ввел «отклонение» атомов для обеспечения необходимого «зазора» между каузальной связью и субъективным произволом: лучше уж верить мифам о милосердии богов, чем принимать судьбу (*εἰμαρμένη*) в том виде, как ее придумали «физики» – т. е. как неумолимую необходимость (*ἀπαραίτητος ἀνάγκη* – D. L. X 134).

Аристотель, а за ним и стоики, уделили внимание всем трем проблемным сферам. Судьбу в ее традиционном понимании Аристотель отождествляет с неисследимой превратностью (*τύχη* – напр., E. N. I, 1100a; b3 сл.), со случайностью, которая неподвластна человеку и от него «не зависит» (M. M. II, 1206b34 сл.; E. E. VIII, 1247b2 сл.). Соответственно, понятие судьбы-необходимости даже в его телеологической ипостаси для Аристотеля неприемлемо, и термином *εἰμαρμένη* он не пользуется. Принципиальную непредсказуемость случайного Аристотель обсуждает в связи с логико-онтологической проблематикой возможного (возможно то, что не-необходимо и не-невозможно) и, в частности, истинностью высказываний о будущем: такие высказывания (а к ним относятся и суждения мантики) не являются необходимо истинными или ложными до возникновения описываемой ими ситуации (De int. 9, 19a11 сл.; An. Pr. I, 32a18 сл.). Иная формулировка: не существует доказывающего знания о случайном (An. Post. I, 87b19 сл.). Допускается, следовательно, причинность с онтологическим статусом не-необходимого (Met. IX, 1050b11–22). Поскольку принципиальная непредсказуемость будущего есть сущностное свойство самого будущего, предсказание и гадание для Аристотеля не могут быть рационально обоснованы (см. Rhet. III, 1407a37 sq.). Решая проблему вменения, Аристотель объявляет разум источником специфической причинности, отличной от прочих ее видов – природы, необходимости, случая, привычки и т. д. (E. N. III, 1112a31 sq.; Rhet. I, 1369a5–6). Сфера свободного произвола определяется как «то, что от нас зависит» (*τὸ ἐφ' ἡμῖν*): решение принципиально возможно лишь там, где «от нас зависит», совершать нечто или нет (E. N. III, 1112a31 сл.; M. M. I, 1187b5–20; 1189a5 сл.). Так получает свое обоснование общая посылка III книги «Никомаховой этики»: награда и наказание (вменение поступка) имеют смысл только в отношении разумно-произвольных, т. е. «зависящих от нас», действий: человек отвечает за те действия, источник которых находится в нем самом и причиной которых он, т. обр., является (E. N. III, 1113b20 сл., ср. E. E. II, 1222b1 сл.).

Стоики. Именно в стоической системе термин *εἰμαρμένη* приобрел нормативное значение. Целостный и вечный порядок стоического космоса покоится на всеобщей связи причин (*εἰρηδὸς αἰτιῶν*), нерушимость которой выражается понятием «то, что определено» («суждено», «назначено»)

и суммируется понятием «судьбы». Выведение *είμαρμένη* из *είρμός* (в свою очередь происходящее от *είρω*, «связывать», «сплетать») было этимологически некорректно, но эвристически выгодно, т. к. позволяло определять судьбу как «причинную цепь всего существующего» или как «разум, согласно которому происходит все в мире» (D. L. VII 149; Nem. De nat. hom. 37, ср. SVF II 919; 945). Лат. эквивалент *fatum* определяется как *conexio rerum, ordo seriesque causarum* (series, как и *sors* – от *sero* = *είρω*) (Serv. Aen. III 376; Cic. Divin. I 55, 125). В космическом плане судьба понимается и как вечное движение божественной пнеумы (SVF II 916), провиденциально гарантирующее целостность космоса, – «пневматическая сила» (*δύναμις πνευματική* – II 913). Необходимый характер каузальных связей передается понятием «неизбежности» («крока») (*ἀνάγκη*, *necessitas*), – «неодолимой и принуждающей причины» (II 976). Все происходит либо по необходимости, либо по судьбе, либо по человеческому решению, либо самопроизвольно (*κατὰ τὸ αὐτόματον*), либо же по случаю (*κατὰ τύχην*) (II 966). Самопроизвольность, тождественная беспричинности, тождественна и случаю; эта квазипричинность – единственная причинность, существующая только в человеческом сознании как недостаточная или неясная человеческому уму (II 970) – не принципиально, но лишь в силу несовершенства познавательной способности; таково свойство восприятия реальности, но не самой реальности. Всеобщий и необходимый и проноэтический характер причинной связи позволяет (теоретически) исчерпывающе точно описать любое актуальное или будущее состояние космоса и, т. обр., служит основанием мантики как науки о предсказаниях: мантика и судьба служат взаимным доказательством друг друга (II 939 сл.; 1187 сл.). Поэтому любое высказывание (в т. ч. о будущем) либо истинно, либо ложно (II 952 сл.). Решая проблему вменения, стоики подчеркивали, что, в отличие от необходимости, судьба – «упорядоченное сплетение причин (*σμπλοκὴ αἰτιῶν τεταγμένη*), причем в этом сплетении и «от нас зависит», чтобы одно выпадало нам, а другое не выпадало (SVF II 976). Тесная связь судьбы и необходимости не означает их тождества (ср. *ἀνάγκη εἵμαρμένης* – SVF II 926; M. Aur. XII 14, 1; *ἀνάγκη καὶ εἵμαρμένη* – SVF II 925; 966; 1076; *necessitas fati* – Cic. De fat. 38–39; *fatum... et necessitas immutabilis* – Tacit. VI 22). Обоснованию независимости произвола от внешней причинности служит критика т. н. «ленивого софизма» (если нечто предопределено, избежать этого невозможно) (II 956–957) и классификация причин по функциональному признаку. Любое событие (с точки зрения степени влияния причины на появление эффекта) может быть оценено по следующим параметрам: наличие 1) двух и более равнодействующих причин; 2) предшествующих причин; 3) вспомогательных, содействующих или сопутствующих причин; 4) «безличность» события или наличие разумного субъекта действия, – когда основной причиной является разумное решение субъекта и причинность классифицируется по принципу зависимости / независимости от субъекта действия: поскольку решение есть «то, что от нас зависит», все прочее переходит в разряд внешней необходимости. Для всех видов функционального деления причин понятие судьбы выражает связь компонентов причинного ряда (основные + вспомогательные или: решение субъекта + внешняя причинность) (SVF II 336 сл.; 976). Т. обр., решение субъекта действия независимо от внешней причинности, но конкретный результат определяется взаимодействием

двух данных компонентов. Стоики поясняли свою концепцию таким примером: «Представим себе собаку, привязанную к повозке; если она сама хочет бежать следом, то одновременно и влечется повозкой, и бежит, соединяя, т. обр., свой произвол (*αὐτεξούσιον*) с необходимостью. Если же она не хочет бежать следом, то все равно будет принуждена к этому. То же самое относится и к людям: даже и противясь, они в любом случае не избегут своей участи» (II 975). Этот тезис афористически резюмируют слова Сенеки: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* (Ep. 107, 10).

Жанр и традиция. Поскольку господствующим, если не единственным, модусом стоической реальности фактически была необходимость (несмотря на попытку «вплести» свободный произвол в общую каузальную схему), стоическое понимание судьбы довольно скоро стало восприниматься как наиболее последовательная версия фатализма и детерминизма. Проблема детерминизма в разнообразных ее приложениях постепенно получила жанровое оформление в трактатах «О судьбе» и отчасти родственных им в проблемном плане топах «О промысле» и «О гадании». Первые трактаты «О судьбе» принадлежали Ксенократу и Эпикуру (D. L. IV 12; X 28); оба соч. утрачены. Одноименный трактат Хрисиппа в 2-х кн. – первое сочинение, о содержании которого можно судить. По всей вероятности, именно он послужил основой для дальнейшей дискуссии о судьбе, в ходе которой оппонентами стоиков выступили представители практически всех школ и направлений античной философии (порой проявляя склонность упрощать и огрублять их позицию).

Первую критику Хрисиппа предпринял, по-видимому, академик Карнеад, сопоставивший отношение к детерминизму Эпикура и Хрисиппа (напр., Cic. De fat. 10, 21–11, 23). Возможно, в ответ на нее появились трактаты стоика Бозта Сидонского, а затем Посидония (D. L. VII 149); можно предположить, что у Посидония на основе представления о всекосмической «симпатии» сложилась концепция астрологического фатализма с подчеркнутым вниманием к мантике (Cic. De fat. 5 сл.; Divin. I 64; 125 сл.; II 33 сл.; Aug. Civ. D. V 2). Цицерон в трактате «О судьбе» (ценный источник для реконструкции взглядов Хрисиппа) признает судьбу и гадание, но отвергает тотальный детерминизм, вытекающий, по его мнению, из стоической системы. Критике детерминизма и фатализма были посвящены трактаты Псевдо-Плутарха (видимо, 2 в. н. э.), эпикурейца Диогениана (Eus. Pr. Ev. VI 8), киника Эномая из Гадары (VI 7). К рубежу 2–3 вв. относится важный трактат перипатетика Александра Афродисийского, который опровергает фатализм Хрисиппа с логической, этической и теологической точек зрения. В том же ряду – трактат Плотина «О судьбе» (Enn. III 1). Возможно, уже с конца 2 в. н. э. первоначально самостоятельные топы «судьба» и «промысл» стали объединяться и рассматриваться в рамках единого изложения, – как, напр., поступает Калкидий (In Tim. 142–190). Позже появляются трактаты «О судьбе и промысле», – в частности, Гиерокла Александрийского (Phot. Codd. 214; 251). Самым синтетическим по тематике является, видимо, трактат Прокла «О промысле, судьбе и о том, что от нас зависит».

Аргументы важнейших критиков детерминизма в ряде отношений схожи. По мнению Александра Афродисийского, абсолютизация судьба есть бегство от ответственности. На самом деле судьба – не что иное, как природа, и в чем человек независим от природы, в том же он неподвластен судьбе;

отрицать свободу выбора значит отрицать саму разумную природу человека (De fat. 169, 19 сл.; 184, 15 сл.). Платоники отвергали отождествление судьбы и промысла у стоиков: промысел как воля демиурга стоит выше судьбы, которая является эпифеноменом промысла и лишь постольку обнимает все, в т. ч. и свободный произвол (Alc. Didasc. 26; Apul. De Plat. I 12; [Plut.] De fat. 570a сл.; Calc. In Tim. 143; 150; 177). О «промыслительной судьбе» говорит и во многом разделявший среднеплатонические доктрины Гьерокл Александрийский (Phot. Cod. 251, p. 463a20 sq. Bekker). В русле концепции, намеченной средними платониками, рассуждает и Плотин. Недопустимо объявлять судьбу-необходимость (*εἰμαρμένη*) высшей повелительницей, ибо в таком случае устраняется свобода разумного существа (Enn. III 1, 2; 4). Равно невозможно допустить, что свобода души и тем более бытие первоначала могут подчиняться судьбе-случаю (*τύχη*), которая действует только в вещах вторичных и множественных (VI 8, 7). Наконец, Прокл придал этим аргументам завершающую форму. Все, что может быть соединено, разделено местом и временем. Поэтому то, что подвластно судьбе, получает движение от другого, является телесным и тождественно природе, которую и обозначает слово «судьба» (De prov. 11). Над судьбой возвышается промысел – божественная первопричина всякого блага. Он обнимает и сферу материальную (природа), и сферу умопостигаемую. Телом человек зависим от судьбы, но умственная его сущность свободна в выборе: возвыситься над судьбой как миром материи или поклониться ей (Ibid. 22; 44).

Для христианских авторов понятие судьбы в его традиционных, – в частности, имперсонально-космических, – коннотациях было неприемлемо по мировоззренческим соображениям, и в контексте христианского мышления философская проблематика судьбы приобрела следующий вид: соотношение божественного промысла и человеческой свободы. Христианские авторы неизменно выступали против космологического детерминизма, воплощенного в понятии судьбы, и отдали дань жанру сочинений «Против судьбы» (*Κατὰ εἰμαρμένης*), – ср., напр., название трактата Григория Нисского. В качестве теоретической базы широко использовалась аргументация платоников и перипатетиков. Ценную в проблемном и доксографическом отношении сводку основных топов, связанных с судьбой, приводит Немесий (De nat. hom. 35–44). В числе тех, кто затрагивал тему судьбы, Юстин (2 Apol. 7), Тертуллиан (утраченный трактат «О судьбе»), Ориген (утраченный трактат с таким же названием), Иоанн Златоуст («О судьбе и промысле»), Августин (в целом ряде соч.) и многие другие. Вместе с тем концепция благодати и предопределения позднего Августина фактически является своего рода «христианским фатализмом».

Лит.: Engel W. Die Schicksalsidee im Altertum. Erlangen, 1926; Cioffari V. Fortune and Fate from Democritus to St. Thomas Aquinas. N. Y., 1935; Berry E. The History and Development of the Concept of *ΘΕΙΑ ΜΟΙΡΑ* and *ΘΕΙΑ ΤΥΧΗ* down to and including Plato. Chic., 1941; Greene W. C. Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought. Camb. (Mass.), 1944; Amand D. Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945; Buriks A. ΠΕΡΙ ΤΥΧΗΣ. Leiden, 1948; Bianchi U. ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei greci. R., 1953; Schreckenberger H. 'Ανάγκη. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauches. Münch., 1964; Bartholomew B. Fortune and Natura. The Hague, 1966; Theiler W. Tacitus und die antike Schicksalslehre, – Idem. Forschungen zur Neuplatonismus. B., 1966, S. 46–103; Valgiglio E. Il fato nel pensiero classico antico, – RSC 15, 1967, p. 305–330; 16, p. 56–84; Holl J. Historische und systematische Untersuchungen

zum Bedingungsverhältnis von Freiheit und Verantwortlichkeit. Königstein, 1980; *Magris A.* L'idea di destino nel pensiero antico. Vol. 1–2. Tor., 1985; *Talanga J.* Zukunftsurteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles' De Interpretatione 9 und Ciceros De Fato, mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmene-Lehren. Bonn, 1986; *Craig W. L.* The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez. Leiden, 1988; *Bobzien S.* Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. Oxf., 1998; *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. М., 1978; *Карпенко А. С.* Фатализм и случайность будущего: логический анализ. М., 1990;

А. А. СТОЛЯРОВ

СФЕР (*Σφαῖρος*) **Боспорский** (сер. 3 в. до н. э.), стоик, ученик *Зенона Китийского*, а затем *Клеанфа* (D. L. VII 177; Athen. VIII 354 e). Родом из Сев. Причерноморья («боспорец», «борисфенит» – SVF I 620; 622). Писал по всем разделам учения. По названиям известны 32 сочинения (утрачены), в т. ч. по теории познания и логике: «Об органах чувств» (*Περὶ αἰσθητηρίων*), «О мнении» (*Περὶ δόξης*), «О предикатах» (*Περὶ κατηγορημάτων*), «Искусство рассуждения» (*Τέχνη διαλεκτική*) в 2 кн., «О противоречиях» (*Περὶ τῶν ἀντιλεγόμενων*) в 3 кн., «Об определениях» (*Περὶ ὄρων*) и др.; по физике: «О мире», «Об элементах», «О семени», «О Гераклите» и др.; по этике и политике: «О надлежащем», «О страстях», «О влечении», «Об этическом настроении» (*Περὶ τῆς ἠθικῆς διατάξεως*), «О законе», «О царской власти», «О спартанском государственном устройстве», «О Ликурге и Сократе» и др.

В школе заслужил репутацию мастера определений (в частности, предложил нормативные определения «мужества» – Cic. Tusc. IV 53). Специально занимался теорией познания и, возможно, первым из стоиков четко описал механизм чувственного восприятия (на примере зрения – испускание «зрительной» пневмы, «ощупывающей» пространство и позволяющей «видеть» даже темноту – SVF I 627). Утверждал, что семя выделяется из всех частей тела и, следовательно, способно породить все части тела (I 626). Особенно интересовался политикой, некоторое время время был советником спартанского царя Клеомена, изучал государственные традиции Спарты (SVF I 622–623; 629–630); жил также в Александрии при дворе Птолемея (621; 625).

Фрагм.: SVF I 620–630; Столяров, Фрагменты, I, 1998.

Лит.: *Верлинский А. Л.* К Боспорской просопографии: стоик Сфер, – сб. Этюды по античной истории и культуре Северного Причерноморья. СПб., 1992, с. 146–177.

А. А. СТОЛЯРОВ

Т

ТАВР КАЛЬВЕН (*Α. Καλβήνος Ταῦρος*, лат. L. Calvisius Taurus, Луций Кальвизий Тавр) (2 в. н. э., по Иерониму, акме – 145) **из Бейрута**, философ-платоник. Стоял во главе платоновской школы в Афинах («Академии»). Среди его учеников – *Авл Геллий*, который сообщает ряд сведений о школьном быте платоновской школы того времени. «Суда» говорит о многих сочинениях Т., однако называет только два заголовка: «О различии учений Платона и Аристотеля», «О бестелесных» (не сохранились). Иоанн Филопон приводит выдержки из комментария Т. к «Тимею», представляющий собой

толкование особенно трудных мест (Jo. Philop. De aetern. mundi 6, 8, p. 145, 13 ff.; 6, 20, p. 186, 23 ff.; 13, 15, p. 520, 8 Rabe). Т. не признает возникновение мира во времени.

Лит.: *Dörrie H. L.* Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrh. n. Chr., – *Kairos* 15, 1973, S. 24–35 (= *Platonica minora*. Münch., 1976. S. 310–323); *Lakmann M.-L.* Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius. Leiden, 1995. См. также лит. к ст. *Средний платонизм*.

Ю. А. ШИЧАЛИН

«ТЕОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ», арабское переложение ряда текстов *Плотина* (из «Эннеад» IV 3, 4, 7, 8, V 1, 2, 8, VI 7), сделанное, возможно, на основе парафразы *Порфирия*. Различается т. н. «вульгата» (версия большинства манускриптов) и пространная версия (иудео-арабские фрагменты и латинский перевод). Арабский перевод выполнил христианин сирийского происхождения (из Эмесы) Абд аль-Масих ибн Наима аль-Химси, перевод был выправлен аль-Кинди (ум. сер. 9 в.). «Т. А.» в латинском переводе вплоть до 17 в. издавалась в составе сочинений Аристотеля. Была источником неоплатонического влияния на арабскую и еврейскую средневековую философию и западноевропейскую схоластику. По-видимому, тому же переводчику принадлежит и т. н. «Послание о божественной мудрости», содержащее отдельные главы из «Эннеад» (V 3; 4; 5; 9). Ряд сентенций из Плотина, отчасти совпадающих с текстом «Т. А.» переведены в составе т. н. «Речений мудрого грека».

Лит.: *Badavi A.* Plotinus apud Arabes. Cairo, 1966²; *Koweit.* La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. P., 1968; 1987², p. 29–30, 46–59, 85–86; *Plotini Opera*. Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. T. II, P.; Brux., 1959 (p. XXXVI–XXXIV: сведения о рукописях, изданиях и, отчасти, составе данных арабских переложений Плотина; в этом же томе в качестве параллели к соотв. местам греческого текста Плотина дан англ. перевод арабского текста); *Zimmermann F. W.* The origins of the so-called «Theology of Aristotle», – *Kraye J., Ryan W. F., Schmitt C. B.* (edd). Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. L., 1986, p. 110–240; *Aouad M.* La «Théologie d’Aristote» et autres textes du Plotinus Arabus, – *DPhA I*, 1989, p. 541–590; *Thillet P.* Note sur la «Théologie d’Aristote», – *Porphyre. La vie de Plotin*. P., 1992.

Ю. А. ШИЧАЛИН

«ТЕОЛОГИЯ ПЛАТОНА» (*Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας*), сочинение *Прокла*, единственная в своем роде систематическая сводка платонизма в его схоластической разработке. Написано, вероятно, в поздний период (после комментария к «Пармениду», первые три книги – до «Начал теологии»). Сама идея подобного сочинения возникает в ходе толкования «Парменида» и при осмыслении роли этого диалога как теологического завершения курса платоновской философии в постямвлиховском платонизме. Рассматривая корпус платоновских сочинений как единый «священный текст», Прокл группирует эпитеты богов в соответствии с последовательностью посылок второй части «Парменида», поскольку для тех, кто сплотился вокруг платоновского очага (*τὰς τῆς ἡμετέρας ἐστίας*), этот диалог содержит полноту и целостность платоновской теологии, а его изложение во второй части соответствует иерархии богов и воспроизводит их разряды от самого первого вплоть до последнего (I 7, 31. 7–10 – цифры после запятой указывают страницы и строки издания Сафре–Вестеринка).

В начале трактата (I 2, 9. 8–19) Прокл излагает его замысел и план: сначала – все относящиеся к богам общие понятия (*τὰ κοινὰ νοήματα*) с рассмотрением сил и достоинств богов; в середине – все чины (*τάξεις*) богов с указанием их особенностей и в соотношении с положениями теологов, т. е. с орфическими теогониями и халдейскими оракулами; и, наконец, сводка разбросанных по разным сочинениям характеристик надкосмических и внутрикосмических богов и их классификацию (*τὰ ἄλλα γένη τῶν θεῶν διακόσμων*).

Следуя своему плану, Прокл излагает в первой книге (I 13–29) понятия сущности, провидения и неукоснительности провидения (в соответствии с «Законами»), благодати и непричастности злу, неизменности и простоты и истинности (в соответствии с «Государством»), блага и веры, знания и истины, красоты и любви (в соответствии с «Федром»), божественности, бессмертия и постижимости умом (в соответствии с «Федоном»); в заключение речь идет о свойственной всем богам нерожденности и о божественных именах.

Второй раздел представлен в сохранившихся кн. II–VI: первый бог, единое – кн. II; генады, или вышебытийные единицы-боги, – III 1–6; умопостигаемые боги – III 7–28; умопостигаемо-мыслящие боги – IV; мыслящие боги – V; надмирные боги – VI; отсутствуют завершение второй части (описание остальных разрядов: внутрикосмические боги, всеобщие души, высшие существа – ангелы, демоны, герои) и третья часть.

Вероятно, Прокл по тем или иным причинам не закончил «Т. П.» (издатели полагают, что недостает по крайней мере седьмого тома). Однако она была известна последующим платоникам: «Т. П.» цитирует Дамаский, знает Симпликий, на нее безусловно ориентируется автор Ареопагитского корпуса; ее могли знать в Александрийской школе, хотя прямых цитат в сохранившихся текстах нет. В дальнейшем – никаких сведений о «Т. П.», хотя ее читали и переписывали: две древнейшие рукописи относятся к 13–14 вв., а 15 в. – своего рода ренессанс «Т. П.»: ее знает и цитирует Плифон, из дошедших до нас рукописей одна вероятно, приобретенная в 1437–1438 Николаем Кузанским, – была в библиотеке кардинала Виссариона, благодаря которому Пьетро Бальби сделал для Николая Кузанского латинский перевод «Т. П.» в 1461–1462; другую приобрел Пико делла Мирандола, третью – Марсилио Фичино.

Editio princeps, появившееся в Гамбурге у М. Герингиуса в 1618 (вместе с прокловскими «Началами теологии» и «Жизнью Прокла» Марина), было подготовлено Э. Портусом на основе второстепенной рукописи 14–15 вв. Только в 1816 знаток и переводчик неоплатоников Томас Тейлор вновь обратился к тексту «Т. П.» и перевел его на английский язык, предложив ряд удачных конъектур. Ряд замечаний по тексту «Т. П.» опубликовал в 1894 В. Кролль.

Новое издание было предпринято по инициативе Э. Р. Доддса, побудившего к работе над ним своего ученика А. Д. Сафре, к которому затем присоединился Л. Г. Вестеринк. 1-й том нового издания вышел в 1968, в 1997 издание завершил один А. Д. Сафре. В мае 1998 в Лувене (Бельгия) состоялась конференция, посвященная окончанию издания и показавшая значимость «Т. П.» для современного понимания философии Прокла и неоплатонизма в целом.

Издатели учли 56 рукописей, из которых 23 содержат текст «Т. П.» полностью. Каждый том предваряется обстоятельным введением, рассмат-

ривающим также соответствующие темы монографически (в частности: Афинская школа в 4 в. – в 1-м т.; история толкования II Письма Платона в платоновской традиции – во 2-м т.; история толкования двух первых посылок «Парменида» Ямвлихом, Сирианом и Проклом и концепция генад – в 3-м; история толкования Plat. Phaedr. 246e4–248c2 в платоновской традиции – в 4-м; история рецепции «Т. П.» – в 1-м и 6-м.

Издания и переводы: *Procli in Platonis theologiam*. Ed. Ae. Portus. Hamb., 1618; *Proclus. Théologie Platonicienne. Livre 1–6. Texte ét. et trad. par H.D. Saffrey et L.G. Westerink*. P., 1968–1997; *Прокл. Платоновская теология*. Пер. и комм. Л. Ю. Лукомского. СПб., 2001.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ТЕОН СМИРНСКИЙ (Θέων ὁ Σμυρναῖος) (1-я пол. 2 в. н. э.), представитель *Среднего платонизма*. Известен как автор трактата «Изложение математических предметов, полезных при чтении Платона» (τῶν καθὰ τὸ μαθηματικὸν χρησίμων εἰς τὴν Πλάτωνος ἀνάγνωσιν, лат. сокр. Expositio) – популярной школьной сводки разного рода сведений из области арифметики, гармонии и астрономии.

О жизни Т. сведений почти нет, за исключением того, что *Клавдий Птолемей* в «Альмагесте» (Synt. math. I, 2, 275 и 296–299) упоминает ряд наблюдений Меркурия и Венеры, произведённых «Теоном математиком» при имп. Адриане в 127–132 н. э. В Смирне (совр. Измир) была найдена статуя, установленная «жрецом Теоном для его отца, Теона философа-платоника»; на основании стиля она также датируется временем правления имп. Адриана.

Текст Т. основывается на сочинениях многочисленных предшественников, и прежде всего на компилятивных трудах перипатетика Адраста Афродисийского и платоника Трасилла Александрийского; кроме того, в тексте упоминается Деркиллид, чьим сочинением Т. также, возможно, пользовался. Т. опирается на научные результаты Архимеда, Эратосфена и Гиппарха, упоминает древних авторов пифагорейской традиции: Гиппаса, Филолая, Архита, Аристоксена.

Трактат Т. обращен к широкому кругу слушателей платонических школ, которые «не имели возможности упражняться в математике, но всё же хотели бы изучать писания Платона» (Expos. 1, 10–12 Hiller). В своем сочинении, жанр которого он сам определяет как «сокращенное изложение» (κεφαλαῖώδη καὶ σύντομον παράδοσις), Т. ставит задачу рассмотреть «существенные и необходимые характеристики важнейших математических теорем арифметики, музыки, геометрии, стереометрии и астрономии, без которых, как говорил Платон, невозможна блаженная жизнь» (1, 15–2, 1).

В дошедшем до нас виде сочинение Т. состоит из введения и трёх частей, посвящённых арифметике, музыке и астрономии. Во введении Т. говорит о цели своего сочинения, приводит многочисленные цитаты из Платона, говорящие о пользе изучения математических наук, а также сравнивает процесс обучения платоновской философии с порядком передачи мистерий. «Первым идёт очищение, которое приобретается изучением с детства требуемых математических наук... Посвящение состоит в передаче теорем философии, логики, политики и физики. Обозрением (ἐποπτεῖα) называется занятие умопостигаемым, истинно сущим и идея-

ми. Увенчанием венками считается передача теории от усвоивших её к другим. Пятая ступень – это совершенная и торжествующая благая жизнь, которая, согласно самому Платону, есть уподобление богу, насколько это возможно» (15, 8–16, 2).

Арифметическая часть трактата (17, 25–46, 19) предваряется изложением учения об одном ($\tauὸ \acute{\epsilon}\nu$) и единице ($\muονάς$). «Согласно пифагорейскому преданию, числа являются началом, источником и корнем всего. Число есть собрание единиц, или начинающееся с единицы восхождение и завершающееся на единице нисхождение множеств. Единица же представляет собой предельное количество (начало и элемент числа), которое, будучи удалено из множества посредством отнятия и изолировано от него, остаётся одиноким и неизменным: ведь его дальнейшее рассечение невозможно. Если мы разделим чувственно воспринимаемое тело на части, по количеству оно станет из одного многим, и если каждую часть продолжать делить, всё окончится на одном; и если мы далее разделим одно на части, эти части производят множество, и деление частей снова окончится на одном» (17, 25–18, 15).

Далее, «как число отличается от счислимого, так единица от одного. Число есть умопостигаемое количество, к примеру 5 как таковое и 10 как таковое, бестелесное и не воспринимаемое чувствами, но одним лишь умом. Счисляемое же есть чувственно воспринимаемое количество – 5 лошадей, 5 быков, 5 человек. Единица является умопостигаемой идеей одного, и она неделима; а одно воспринимаемо чувствами, и о нём говорят как об одном: одна лошадь, один человек. Началом чисел является единица, а началом счислимого – одно. И одно, будучи воспринимаемым чувственно, может быть делимо до бесконечности, но не как число и начало чисел, а как чувственно воспринимаемое. А умопостигаемая единица по своей сути неделима, в отличие от чувственно воспринимаемого одного, делимого до бесконечности. Счисляемые предметы также отличаются от чисел, ведь первые телесны, а вторые бестелесны» (19, 13–20, 5).

Это различие умопостигаемого мира математических сущностей и чувственно воспринимаемого мира вещей, представляет собой усовершенствование пифагорейской доктрины, принадлежащее Платону. Во всяком случае, сам Т. указывает, что такие поздние пифагорейцы, как Филолай и Архит, этого различия ещё не знали, называя единицу – одним, и одно – единицей.

Далее в арифметическом разделе рассматриваются свойства различных видов чисел: чётных и нечётных, простых и составных, многоугольных и телесных, совершенных, избыточных и недостаточных, сторонних и диагональных. Приводимые результаты не сопровождаются при этом никакими доказательствами.

В музыкальном разделе (46, 20–119, 21) говорится о ведущем значении числовой гармонии, рассматриваются основные элементы музыкальной теории. Т. сообщает о том, как пифагорейцы открыли числовую природу музыкальных созвучий, обсуждает космическую диатонику платоновского «Тимея». В рамках теории музыки рассматривается также учение о числовых отношениях, пропорциях и средних.

В тексте Т. сохранилось много извлечений из сочинения Эратосфена «Платоник». Все они так или иначе связаны с учением об отношении, про-

порции и средних. Прежде всего, это пассаж, связывающий имя Платона с задачей удвоения куба (2, 3–12). Далее, это ряд фрагментов, относящихся к уточнению сущности пропорции, отношения и интервала.

У Т. имеется также краткое описание пифагорейского алгоритма разворачивания всех без исключения отношений неравенства из отношения равенства (107, 23–111, 9). Этот алгоритм рассматривается также Никомахом из Герасы во «Введении в арифметику» и Яввлихом в «Комментарии к арифметике Никомаха». Текст Т. интересен тем, что позволяет установить источники. Во-первых, это книга Адраста, в которой содержалось некое доказательство. Во-вторых, это книга Эратосфена, в которой доказательство опущено. Но раз оно было опущено, значит оно уже существовало прежде, что подтверждает древнее происхождение данного алгоритма, открытого либо математиками Платоновской школы, либо их предшественниками.

Здесь же передаётся древнее пифагорейское учение о четверице (*τετρακτύς*) и декаде, и обсуждаются свойства чисел первой десятки. Четверица – это первые четыре числа 1 2 3 4; в сумме они дают десять, т. е. декаду. В четверице обнаруживаются основные музыкальные созвучия, от двойной октавы 4 : 1 до кварты 3 : 4. Но пифагорейцы почитали ее не только по этой причине, ибо они считали, что в ней заключена природа целого (*τὸν ὅλων φύσις*), проявляющаяся прежде всего в геометрических интерпретациях: один – точка, два – прямая, три – плоскость, четыре – тело, т. е. «целое». Называет Т. и другие четверицы, относящиеся как к миру вещей, так и к миру умопостигаемых сущностей, общим числом одиннадцать. «Из этих четвериц составлен совершенный космос, и он настроен геометрически, гармонически и численно, и потенциально содержит всю природу числа, всякую величину и всякое тело, простое и сложное. Ведь всё является его частью, а он не является частью чего-нибудь ещё» (99, 8–13).

Астрономический раздел (120, 1–205, 6) трактата Т. наиболее богат содержанием. Здесь обсуждаются доводы в пользу сферической формы неба и земли, излагается учение о небесных кругах, рассматривается теория эксцентриков и эпициклов и учение о небесных сферах, объясняются причины солнечных и лунных затмений, излагается краткая история астрономических открытий. Этот материал восходит к широкому кругу авторов, от пифагорейцев до Гиппарха; часть его известна также по «Альмагесту» Клавдия Птолемея. В этом разделе Т. упоминает свой комментарий к «Государству» Платона и сообщает, что «по этому разъяснению мы построили сферу; ведь сам Платон говорит, что обучать без зрительного уподобления – напрасный труд» (146, 3–8).

Касательно других сочинений Т. в одном арабском тексте сообщается, что Т. написал сочинение о правильном порядке диалогов Платона, в котором он принимает их распределение по тетралогиям, восходящее к Трасиллу.

Соч.: *Theonis Smyrnaei philosophi platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*. Rec. E. Hiller. Lipsiae, 1878; *Théon de Smyrne. Exposition des connaissances mathématiques utiles pour la lecture de Platon*. Trad. J. Dupuis. P., 1892 (repr. Brux., 1966); *Theon of Smyrna. Mathematics useful for understanding Plato*. Transl. R. and D. Lawlor, ed. C. Toulis a. o. San Diego, 1978.

Лит.: *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1996², p. 397–399.

ТЕОФРАСТ (*Θεώφραστος*) **Эресский** (ок. 370, Эрес, о. Лесбос – между 288 и 285 до н. э., Афины), греческий философ, крупнейший представитель *Перипатетической школы*. Друг, ученик и сотрудник *Аристотеля*, его преемник по руководству Ликеем. Первоначальное имя Т. – Тиртам; Теофрастом (Богоречивым) его прозвал Аристотель (D. L. V 2, 38). Не исключено, что Т. познакомился с Аристотелем в платоновской Академии в Афинах, однако, по мнению большинства исследователей (W. Jaeger, H. Flashar, W. K. C. Guthry), их встреча произошла во время пребывания Аристотеля вместе с несколькими другими академиками – Эрастом, Кориском и *Ксенократом* (?) – в 347–345 в г. Ассе в Троаде (см. подробнее Gaiser, 1985). Дальнейшая судьба Т. тесно связана с судьбой Аристотеля, он сопровождает учителя во всех его путешествиях и в 335 возвращается вместе с ним в Афины. В 322 после отъезда Аристотеля в Халкиду принимает от него руководство школой. Его лекции посещают до 2 тыс. слушателей (D. L. V 2, 37), среди которых *Деметрий Фалерский*, *Стратон из Лампсака*, Менандр и врач Эрасистрат. До глубокой старости, несмотря на слабость, Т. не прекращает ученых занятий, его последними словами была жалоба на быстротечность человеческой жизни. Сохранилось замечание Т. (V 2, 51–57), по которому вся его библиотека, включавшая и сочинения Аристотеля, переходила к его ученику *Нелею из Скепсиса*. Увезенные Нелеем из Афин, эти бесценные рукописи более чем на два столетия исчезают из школьной жизни и лишь в конце 1 в. до н. э. переиздаются в Риме *Андрономом Родосским*. Каталог сочинений Т., приводимый у Диогена Лаэртского, опирается на каталоги, составленные Гермиппом (предположительно в Александрийской библиотеке) и Андрономом.

От огромного наследия Т. до нас дошла ничтожная часть. Фрагменты его логических сочинений сохранены у Александра Афродисийского и Симпликия. Т. значительно расширил аристотелевскую теорию модальности суждения, обогатив силлогистику учением о гипотетических умозаключениях. Вместе с *Евдемом* он доказал обратимость общеприцательной вероятностной посылки, которую Аристотель ошибочно считал необратимой (Pr. An. I, 3, 25b15) и показал, что в силлогизмах, построенных из посылок различной модальности, заключение зависит от модальности меньшей посылки, а не большей, как это допускал для некоторых случаев Аристотель. Точка зрения Т. и Евдема стала позднее общепризнанной как в Перипатетической школе, так и в Академии. В целом Т. упростил и формализовал аристотелевскую логику. Силлогизм теряет у него свою первоначальную функцию служить связующим звеном между высшими и низшими видами (*εἶδη*), освобождая логику от связи с онтологией.

Принадлежащий Т. небольшой метафизический трактат первоначально служил введением в «Метафизику» Аристотеля. Его сквозной темой является проблематичность рассмотрения первых причин и начал. Наивысшее начало постичь трудно – для этого требуется некая особая способность, превосходящая возможности человеческой природы. До какого предела тогда следует спрашивать о причинах? Первые вещи (*τὰ πρώτα*) познаются лишь в непосредственном опыте – они «чрезмерны и неисследимы» (Usener, 3). Т. высказывает серьезные сомнения по поводу аристотелевской теории *перводвигателя*. Почему именно стремлением (*ἔφεσις*) приводится мир в движение? Как может обладать стремлением то, что лишено души?

Не следует ли считать источником мирового движения само небо и не искать более высокой причины? Т. возражает также против телеологического способа объяснения естественных явлений, показывая на многочисленных примерах из географии, геологии, зоологии и ботаники, что в природе «многое не послушно благу» (11а, 15). В своем споре с Аристотелем он ограничивается лишь перечислением существующих в его учении затруднений (*ἀπορίαι*), не указывая способы выхода из них. Характерными чертами его собственного философского метода являются: принцип *οἰκείος τρόπος*, согласно которому каждый предмет нуждается в особом способе рассмотрения, и принцип аналогии, когда, например, взаимоотношение материи и формы позволяют понять аналогия с искусством. При этом Т. резко возражает против применения метафор в философских высказываниях. Так, он предлагает отказаться от аристотелевского понятия *ἕφεσις* как метафорического обозначения движущей причины.

Небольшие сохранившиеся естественнонаучные трактаты Т. «Об огне», «О ветрах», «О камнях», фрагменты «О движении», и «О душе» первоначально являлись частями единого произведения «О физике» в 18 кн. (D. L. V 2, 46), в котором обсуждались: движение и его дефиниция; место, время, величина; небо и небесные явления, душа как движущий принцип, элементы. (см. Steinmetz 1964). Согласно Т., основанием любого физического рассмотрения должно являться ощущение (*αἴσθησις*), руководствуясь которым «следует от феноменов восходить к их началам» (Simpl. In Phys. 20, 26). Поэтому физика более, чем теология, соответствует природе и способностям человека. Отличительный признак естественных вещей – движение. Не всякое движение непрерывно и происходит во времени, как полагает Аристотель, – существуют измерения, которые можно было бы назвать «внезапными» (*ἀθρόον*), напр., когда в темную комнату вносят лампу и она сразу вся озаряется светом (Themist. In Phys. 197, 4). Т. выдвигает пять возражений против аристотелевского определения места (*τόπος*) как «первой неподвижной границы объемлющего тела» – например, сфера неподвижных звезд не будет в этом случае находится в пространстве, поскольку ее больше ничто не охватывает (Simpl. Corol. de loco 604, 5). Сам Т. считает место не сущностью, но порядком и положением (*τάξις καὶ θέσις*) вещей по отношению друг к другу и к космосу как к целому. Хотя Т. и соглашается с Аристотелем в том, что мир вечен (Philo. Aetern. 23), однако не признает существования онтологической границы между подлунной и надлунной сферами, так как «солнце порождает землю и все, что на ней» (Theophr. De igne 5). В отличие от земного огня, мягкая и нежгучая теплота солнца способна существовать без горючего, она присутствует во всем, даря жизнь растениям и животным. Эта концепция позднее нашла отражение в представлениях стоиков о творческом огне.

Из сохранившихся сочинений Т. наиболее значительны по объему два трактата о растениях, заложившие фундамент европейской ботаники: «История растений» и «О причинах растений». В них собраны и систематизированы сведения о более чем 550 растениях, произрастающих в Греции, Эфиопии, Ливии, Аравии, Сирии и Фракии. Многие виды описаны Т. впервые (Hist. plant. IV 16, 2.3.). Некоторые из его наблюдений над формами корня остаются непревзойденными до сих пор. Ему принадлежит открытие трех основных типов корневищ – прямого, клубневого и луковичного, а также разработка первой морфологической терминологии в ботанике.

О популярности «Истории растений» в Античности говорят многочисленные цитаты у Галена, Вергилия, Плиния Старшего. Многочисленные зоологические произведения Т., отражавшие его наблюдения над повадками и психологией животных, полностью утрачены.

Естественнонаучные интересы Т. нашли отражение в его этике, которая, в отличие от этики Платона и Аристотеля носит, скорее, описательный, нежели нормативный характер. Основным объектом исследования становятся природа обыкновенного человека со свойственными ей от рождения слабостями и недостатками («врожденными пороками»). Отсюда – усиливающая роль наблюдений над детьми и животными, внимание к проявлениям человеческого характера в повседневной жизни. Наиболее известное из сохранившихся произведений Т., принесшее ему в Новое время наибольшую славу и вызвавшее множество подражаний – «Этические характеры», – содержат описание 30 типов человеческого поведения, свойственных тому или иному пороку – лести, угодливости, трусости, тщеславию и т. д. В духе Аристотеля каждый «характер» начинается с дефиниции, в которой содержится его этическая оценка, а затем, ради иллюстрации, помещается в различные жизненные ситуации. Яркая картина быта и нравов афинского общества 4 в. до н. э., представленная в «Характерах» Т., послужила импульсом к возникновению новой аттической комедии (Менандр).

Из религиозных сочинений Т. благодаря Порфирию (*De abstin.* II, 5–33) отчасти сохранился трактат «О благочестии», в котором Т. описывает формы богопочитания и жертвоприношения у разных народов, высказывает гипотезу об происхождении религиозных обрядов, осуждает как нечестивый и негодный богам обычай приносить в жертву животных и, подобно орфикам, проповедует родство всего живого. Считается, что в этом произведении содержится первое в греческой литературе упоминание о еврейском народе.

Большим авторитетом в древности пользовались политические трактаты Т., в частности его грандиозные «Законы» в 24 кн. с описанием различных форм государственного устройства, правления, законодательства, судопроизводства, гражданского, торгового и уголовного права как греческих, так и варварских государств. Т. называют одним из самых выдающихся юристов античности. К его «Законам» обращались за материалом Диодор Сицилийский, Цицерон и Прокл.

По мнению Т., поэзия и риторика родственны друг другу, отличаясь только средствами художественного выражения. В отличие от философии, занятой исключительно предметом своего исследования, поэзия и риторика ориентированы на человека и заинтересованы в достижении определенного воздействия на него. От многочисленных книг по риторике (16 трактатов), поэтике и музыке сохранились только фрагменты трактата «О стиле».

Т. первым начал собирать и систематизировать мнения предшествующих мыслителей, положив тем самым начало античной доксографии. Утраченные «Мнения физиков» (*Φυσικῶν δόξαι*) в 16 кн. содержали сведения о древнейших философских школах и отдельных философах вплоть до Платона. О том, как выглядело это сочинение, позволяют судить более поздние компендиумы (напр., [Plutarchus.] *De placitis philosophorum*). Считается, что частью «Мнений физиков» мог являться большой отрывок «Об ощущениях», в котором сравниваются и критикуются теории чувственного восприятия Анаксагора, Эмпедокла, Демокрита, а также многих других досократиков

(см. Diels, *Dox. Gr.*, 1879, подробнее см. *Доксография*). Т. могут принадлежать также некоторые из ошибочно приписываемых Аристотелю произведений, в частности «О неделимых линиях» и «О цветах».

Детальное изучение богатого и многообразного философского наследия Т. заставило современных исследователей отказаться от традиционного, идущего еще от Цицерона (De fin. 1, 6) представления о Т. как о философе, «всцело стоящем на почве аристотелевской системы» (Э. Целлер. Очерк истории греческой философии. М., 1996, с. 195). Новаторские заслуги Т. в области логики, этики, риторики и естественных наук, обусловившие многовековое влияние его произведений на средневековую европейскую и арабскую философию, отныне признаются неоспоримыми.

Соч.: *Theophrasti Eresii opera quae supersunt omnia*. Rec. F. Wimmer. P., 1866 (repr. Fr./M., 1964); *Fortenbaugh W. W., Huby P. M., Sharples R., Gutas D.* (edd.) *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence. Part I–II*. Leiden; N. Y.; Köln, 1992. Логика: *Graeser A.* Die logischen Fragmente des Theophrast. B., 1973; *Repici L.* La logica di Teofrasto. Bologna, 1977. Физика, биология, психология: *Coutant V.* Theophrastus: De Igne. A post-aristotelian view of the nature of fire. Assen, 1971; *Caley E. R., Richards J. C.* Theophrastus On Stones. Columbus, 1956; *Eichholz D. E.* Theophrastus: De lapidibus. Oxf., 1965; *Eiler U., Wöhrle G.* Theophrastus, De odoribus. Lpz.; Stuttg., 1993; *Coutant V., Eichenlaub V.* Theophrastus, De ventis. Notre Dame, 1975; *Hort A.* Theophrastus, Enquiry into Plants. L.; Camb. (Mass.), 1916–1926; *Amigues S.* Théophraste: Recherches sur les plantes. Vol. 1–4. P., 1988–; *Einarson B., Link G. K. K.* Theophrastus: De causis plantarum. Vol. 1–3. Camb. (Mass.), 1976–1990; *Sharples R. W.* (ed.) Theophrastus of Eresus: Sources on Physics (Texts 137–223), 1998; *Huby P.* (ed.) Theophrastus of Eresus, Psychology (Texts 265–327), 1999; *Теопфраст.* О камнях. Пер. А. А. Росниуса, – ВДИ 2005, 3, с. 306 сл; О цветах. Пер. В. П. Зубова, – Точки-Пункта 7, 1–2, 2007, с. 7–21; Исследование о растениях. Пер. М. Е. Сергеевко. М., 1951; О душе (фрагм.). Пер. Г. Ф. Церетели, – в кн.: Танери П. Первые шаги греческой науки. СПб., 1902. Метафизика: *Ross W. D., Fobes F. H.* Methaphysics. Oxf., 1929; *Raalte M. van.* Theophrastus: Metaphysics. Leiden, 1993; *Laks A., Most G.* Théophraste, Métaphysique. P., 1993. Этика: *Ussher R. G.* The Characters of Theophrastus. L., 1960; *Rusten J.* Theophrastus, Characters. Camb. (Mass.), 1992; *Fortenbaugh W. W.* Quellen zur Ethik Theophrasts. Amst., 1984; Характеры. Пер. Г. А. Страгоновского. Л., 1974; *Pötscher W.* Theophrastos Peri Eusebeias. Leiden, 1964. Политика: *Szegedy-Maszak A.* The Nomoi of Theophrastus. N. Y., 1981.

Лит. (общего характера): *Regenbogen O.* Theophrastos, – RE, Suppl. VII, 1940, S. 1354–1562; *Wehrli F.* Theophrast, – GGPh, Antike 3, 1983, S. 474–522; *Geiser K.* Theophrast in Assos. Zur Entwicklung der Naturwissenschaft zwischen Akademie und Peripatos. Hdlb., 1985; *Fortenbaugh W. W., Huby P. M., Long A. A.* (edd.) Theophrastus of Eresus: On his Life and Work. N. Bruns., 1985; *Fortenbaugh W. W., Sharples R.* (edd.) Theophrastean Studies. N. Bruns., 1988; *Fortenbaugh W. W., Gutas D.* (edd.) Theophrastus: His Physical, Doxographical and Scientific Writings. N. Bruns., 1992; *Ophuisjen J. van, Raalte M. van.* (edd.) Theophrastus: Reappraising the Sources. N. Bruns., 1998. Логика: *Bochenski I. M.* La logique de Théophraste. Fribourg, 1947; *Barnes J.* Theophrastus and hypothetical syllogistic, – Wiesner J. (hrsg.) Aristoteles, Werk und Wirkung. Bd. 1. B., 1985, S. 557–576. Физика, биология, психология: *Stratton G. M.* Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle. L.; N. Y., 1917 (repr. 1964); *Barbotin E.* La Théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste. Louvain, 1954; *Steinmetz P.* Die Physik des Theophrast. Bad Homburg et al., 1964 [rev.: Gottschalk H. B., *Gnomon* 39, 1967, S. 17–26]; *Düring I.* Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrastos. Hdlb., 1966; *Balme D. M.* Development of biology in Aristotle and Theophrastus: theory of spontaneous generation, – *Phronesis* 7, 1962, p. 91–104; *Wöhrle G.* Theophrasts Methode in seinen botanischen Schriften. Amst., 1985; *Movia G.* Anima et intelecto. Ricerche sulla psicologia peripatetica da Teofrasto a Cratippo. Padova, 1968; *Baltussen H.* Theophrastus on Theories of Perception. Utrecht, 1993; *Idem.* Theophrastus Against the Presocratics and Plato. Peripatetic Dialectic in the «De sensibus». Leiden, 2000. Метафизика: *Devereux D. T.* The relation between

Theophrastus' Metaphysics and Aristotle's Metaphysics Lambda, – Fortenbaugh W. W., Sharples R. (edd.). *Theophrastean Studies* (1988), p. 167–188; *Laks A., Most G. W., Rudolph E.* Four notes on Theophrastus' Metaphysics, – *Ibid.*, p. 224–256; *Raalte M. van.* The idea of the cosmos as an organic whole in Theophrastus' Metaphysics, – *Ibid.*, p. 189–215. Этика: *Gigon O.* The Peripatos in Cicero's De finibus, – *Ibid.*, p. 259–271; *Brink C. O.* Oikeiôsis and Oikeiôtês; Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory, – *Phronesis* 1, 1956, p. 123–145. Доксография: *McDiarmid J. B.* Theophrastus on the Presocratic Causes, – *HSCP* 61, 1953, p. 85–156; *Лебедев А. В.* Проблема аутентичности АРХН как милетского термина (к интерпретации свидетельства Теофраста), – *Материалы к историографии античной и средневековой философии*. М., 1990.

С. В. МЕСЯЦ

«ТЕЭТЕТ» (*Θεαίτητος ἢ περὶ ἐπιστήμης*, подзаголовок «О знании»), диалог Платона зрелого периода. Написан, видимо, позже «*Парменида*», но раньше «*Софиста*». Назван по имени члена платоновской Академии, скончавшегося в 369 до н. э. от ран, полученных в Коринфской войне. Диалог имеет вступление, в котором мегарский философ *Евклид*, под впечатлением от встречи с умирающим Теэтетом, рассказывает о беседе, которая некогда произошла между юным Теэтетом и Сократом. Вступление показывает, что диалог специально ориентирован на Мегарскую школу, сведения об учении которой, однако, довольно скудны, что затрудняет понимание платоновского замысла.

Собеседником Сократа выступает юный Теэтет, представленный как ученик математика Феодора из Кирены, также участника диалога. Согласно платоновской точке зрения, математика не является знанием в высшем смысле слова, а лишь предуготовляет ум к занятию высшей мыслительной деятельностью – диалектикой («Государство» 533d–534e, 536d). На примере беседы с Теэтетом Платон показывает, как подготовленный математиком юноша с помощью мудрого наставника переходит с низшей эпистемологической ступени на высшую, становясь из математика философом. Такой переход подразумевает осознание 1) объекта философской деятельности, 2) ее целей и 3) границ. Поэтому первая часть диалога посвящена наведению понятия сущности как объекта познания (142a–186c), центральная часть содержит разговор о цели познания как уподоблении Богу (172c–177b), а заключительная трактует о безграничности философского познания (202e–206e).

Сократ предлагает Теэтету определить сущность знания. Диалог строится вокруг обсуждения трех последовательно предложенных Теэтетом вариантов ответа на этот вопрос и распадается на две большие части, разделенные центром. В части I (143d–183c) Т. высказывает мысль, что «знание – это ощущение», направленное на вечно изменяющиеся свойства и качества окружающих нас предметов, что дает Сократу возможность возвести этот тезис к его главному защитнику – софисту Протагору, которого он делает своим мысленным оппонентом в этой части беседы с Теэтетом. Для того чтобы в будущем позиция юноши была нешаткой, С. приводит ему полный арсенал софистических доводов в поддержку теории об относительности чувственного восприятия как единственной критерии знания и опровергает их все, показывая бесполезность софистической позиции для философского познания. Его контраргументы содержат 1) доказательство от очевидного (157e–158b), 2) приведение к абсурду (161c–162d), 3) математическое доказательство на основании первоначально принятого предположения (*ὑπόθεσις*)

(163d–164c). Кроме того, привлекая к разговору Феодора, С. формулирует еще два решающих доказательства: 1) находит в утверждении Протагора внутреннее противоречие (169d–171b), 2) доказывает существование объективного знания с точки зрения его проверки «будущим» (178a–179b).

В промежутке между двумя последними тезисами расположен смысловой центр диалога (172c–177c): параллельная характеристика софиста и философа по отношению к цели жизни. Платон описывает софиста как человека с рабской, искаженной душой, который под влиянием мнимых опасностей и страхов вынужден прибегать к несправедливости и лжи, так что в итоге его ум не имеет ничего здорового и не способен ни на что высокое и серьезное, тогда как сам себе он кажется великим мудрецом (в этом заключена оценка всего того, что было сказано до сих пор от лица Протагора). Философ же привык взирать не на мелочную жизнь, а на всю землю в целом, и он странен и смешон толпе. На земле зло неизбежно, но среди богов его нет, поэтому надо как можно быстрее бежать отсюда туда. Бегство же – это «посильное уподобление Богу» (*ῥμοίωσις θεῶ*), которое заключается в том, что человек «становится справедливым и благочестивым с помощью разума» (*φρόνησις*)» (176b).

В части II (183c–210d) Теэтет приходит к формулировке того, что познание осуществляется «душой самой по себе» (без помощи чувств) и направлено на невещественную сущность предметов (185d–186d). Дальнейшая беседа представляет собой скрытый диалог с родоначальником этого тезиса – Парменидом. Теэтет предлагает вторую попытку определить знание как «истинное мнение» (187b), что дает возможность Сократу поставить вопрос о природе «ложного мнения». Дело в том, что перед Платоном стояла задача, еще не осознанная Парменидом: объяснить возможность ошибки в сфере чистой мысли, имевшей в системе Парменида статус непогрешимого субъекта познания. Платон предлагает и отвергает три варианта решения этой проблемы: мнящий ложь либо 1) путает между собой два «знаемых» объекта; 2) путает два «незнаемых» объекта; 3) считает «знаемый» объект «незнаемым» или наоборот. Наиболее правдоподобными кажутся варианты 1 и 3, однако в области «чистой мысли», где мнить значит мнить правильно, т. е. знать, ни один из них реализоваться не может (189b–190e). Объектом ложного мнения не может быть и небытие, потому что небытия, как настаивает Парменид, нет (188c–189b). Ложное мнение могло бы возникнуть на стыке мысли и ощущения (191a–195b), но этот ответ также не решает проблемы, ибо ошибка бывает и в сфере чистой мысли. Теэтет впадает в апорию, выход из которой будет найден им в диалоге «Софист» (260b–264b). Достигнув своей цели, т. е. заставив Теэтета задуматься над проблемой ошибки в сфере мысли, Сократ опровергает предложенное Теэтетом определение «знание – это истинное мнение» (200e–201c).

В третьей попытке рассматривается определение знания как «истинного мнения с объяснением (= определением, греч.: *λόγος*)», с уточнением, что «вещи, лишённые определения, – непознаваемы» (201cd). Объектом платоновской критики служит вторая часть тезиса. Соглашаясь с его первой частью (ср. «Менон» 98a, «Пир» 202a, «Федон» 76b, 78c), Платон считает, что, в философии ничто не может быть лишено объясняющего определения, для нее все, включая первоначала и первоэлементы, познаваемо, в противном же случае познание невозможно вообще (202e–206b). Ключевым,

т. обр., становится вопрос о том, что такое настоящее «определение» (206с). Платон отвергает несколько распространенных вариантов понимания термина «логос». 1) *λόγος* – это не просто речь, ибо она есть у всякого (206d); 2) *λόγος* – это не определение целого путем перечисления его частей (потому что первоначально, также познаваемые, несоставны) (206е–208b); 3) *λόγος* – это не определение отличительных особенностей предмета, потому что эти отличительные особенности известны нам еще до того, как мы «знаем» сам предмет, т. е. уже в ту пору, когда имеем о нем лишь «правильное мнение» (208с–209е). Ответ на вопрос о том, что есть истинное «определение» не дается в этом диалоге эксплицитно, но Теэтет должен сам прийти к нему благодаря правильному пониманию того, что является объектом философского познания. Согласно Платону, определением является абсолютно адекватное вербализованное выражение невещественной сущности (идеи, эйдоса) вещи (ср. «Государство» 534bc; «Федр» 245е; Аристотель, «О душе» 403b2). Т. е. вопрос правильного определения – это прежде всего вопрос правильного постижения сущности вещи.

К диалогу «Теэтет» был написан самый ранний из сохранившихся платонических комментариев (папирусный текст *Анонимного комментария к Платоновскому Теэтету* сохранился к части диалога: Plat. Theaet. 142a–158a).

Рус. пер.: В. Н. Карпова (1879); [А. Добиаша] (1891); В. Серезникова (1936), Т. В. Васильевой (1968).

Текст: *Plato. Theaetetus*. Ed. J. Burnet, – *Platonis opera*. Vol. 1. Oxonii, 1900 (repr. 1967); Теэтет. Пер. Т. В. Васильевой, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993², с. 192–274.

Лит. (переводы, комментарии): *Cornford F. M. Plato's Theory of Knowledge*. Transl. and commentary to the Theaetetus and Sophist. L. 1935; *MacDowell J. Plato, Theaetetus*. Transl. and comm. Oxf., 1973; *Bernardete S. The Being of the Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*. Transl. and comm. Chic. 1984; *Bostock D. Plato's Theaetetus*. Oxf., 1988; *Burnyeat M. The Theaetetus of Plato*. Transl. by M. J. Levett. Indnp.; Camb., 1990; *Polansky R. Philosophy and Knowledge: A Commentary on Plato's Theaetetus*. Lewisburg, 1992; *Chappell T. Reading Plato's Theaetetus*. St. Aug., 2004; *Sedley D. The midwife of Platonism: text and subtext in Plato's Theaetetus*. Oxf., 2004; *Васильева Т. В.* Беседа о логосе в Платоновском «Теэтете», – Платон и его эпоха. М., 1979.

Е. Д. МАТУСОВА

«ТИМЕЙ» (*Τιμαίος ἢ περὶ φύσεως*, подзаголовок: «О природе»), диалог Платона, посвященный происхождению и устройству Вселенной – космогонии и космологии. Написан, вероятно, в 360-е–350-е годы; относится к числу поздних произведений Платона; входит в состав трилогии «Государство» – «Тимей» – «Критий». Название «Т.» носит по имени пифагорейца Тимея, от лица которого ведется рассказ. «Т.» – одно из немногих сочинений Платона, представляющее собой не диалог, а монолог, и притом не от имени Сократа. Это не случайно, ибо Сократ у Платона доказывает бесполезность космологии и физики и невозможность достоверного знания в этой области (см., напр., «Федон» 96a–99e). В «Т.» неоднократно подчеркивается, что и данное рассуждение об устройстве Вселенной есть «правдоподобный миф» (*εἰκὼς μῦθος* – трижды), «вероятное сказание» (*εἰκὼς λόγος* – десять раз), а не истина в последней инстанции. Именно поэтому рассказчик позволяет себе не искать истину апофатическим путем в диалектическом споре, а предложить догматическое учение. Ему предпослан

своего рода пролог (17а–27b), где собеседник Тимей и Сократа Критий рассказывает об Атлантиде.

Мир, согласно «Т.», существует не сам по себе, а сотворен благим и разумным Богом. Единственная причина его творения – то, что это хорошо. В этом пункте космогония Платона принципиально отличается от всех ее вариантов, принятых в Античности. Платон сознательно противопоставляет свое учение, с одной стороны, мифологической космогонии, где Вселенная мыслится как результат цепи рождений (см. у Гесиода: изначальный Хаос родил Землю, Ночь и Мрак, а они, в свою очередь, родили Небо, Свет и День и т. д., «Теогония», 117–128). А с другой стороны, натурфилософской космогонии, где мир мыслится результатом слепого взаимодействия необходимых и безличных сил – законов природы – и неодушевленного вещества. У Платона же возникновение Вселенной представлено как творческий процесс: разумное, вечное и доброе существо, Бог-демиург (по греч. «мастер», «ремесленник» или «художник») целенаправленно создаст совершенное и «наипрекраснейшее произведение». Т. обр., космогонию «Т.» можно назвать «техноморфным креационизмом».

Творение заключалось в том, что Демиург «привел из беспорядка в порядок... все видимые вещи... пребывавшие не в покое, но в нестройном и беспорядочном движении» (Тим. 29е–30а). «Космос» (мир) означает на греческом языке «порядок, красота». Мир – единствен, ни двух, ни множества миров быть не может (доказательства см. 30е–31b). Наш мир – наилучший из возможных миров, «ибо невозможно... чтобы тот, кто есть высшее благо, произвел нечто, что не было бы прекраснейшим» (30а). (Что Бог, причина всякого бытия, есть именно высшее благо, доказывалось в «Государстве», кн. VI). Поскольку из всех видимых форм прекраснейшая – шар, то мир имеет форму шара. Поскольку «творение, наделенное умом, прекраснее лишнего ума, а ум отдельно от души ни в чем обитать не может», постольку мир есть одушевленное разумное шарообразное животное. Ему «надлежало быть телесным, а потому видимым и осязаемым» (31b). Тело его не подвержено болезни и дряхлению, поскольку вне его ничего нет и оно не принимает извне ни пищи, ни дыхания, а внутри себя оно находится в совершенном равновесии (33а–d). Вселенское животное смертно в принципе, ибо было однажды рождено; но никогда не умрет, ибо создатель его никогда не захочет его уничтожения в силу своей благодати. Оно самодовлеюще и ни в чем не нуждается. «Из семи видов движения» мировое животное наделено лишь одним, «который ближе всего к уму и разумению: ... оно равномерно вращается на одном месте, в самом себе». Оно весело и счастливо, ибо не одиноко, но постоянно общается с самим собой, познает самого себя и ведет с собой дружбу (в себе оно включает все мыслимые роды живых существ, подобных ему, т. е. состоящих из тела и души). Творец «даровал ему жизнь блаженного бога» (34b).

Мировая душа, созданная Демиургом прежде мирового тела (ибо она важнее, следовательно, старше, чем тело) имеет числовую структуру и создана из смешения рационального и иррационального начал. Она – источник движения космоса. Рациональное, правильное круговое движение мировой души видимым образом манифестируется движением небесной сферы – неподвижных звезд; а иррациональное – движением планет. Тело космоса помещается внутри души, которая облекает его снаружи. «В центре [тела]

Построивший дал место душе, откуда распространил ее по всему протяжению и впридачу облек ею тело извне» (34b). То обстоятельство, что душа – мира ли, человека, животного – помещается Платоном не глубоко внутри, в мозгу, в сердце, в шишковидной железе, где ищет ее Новое время, но снаружи, становится понятно, если вспомнить, что душа есть «форма» тела, его «вид» (и то, и другое по-гречески *εἶδος*).

Т. обр., наш мир, по Платону, есть разумное, блаженное, совершенное и самодовлеющее живое существо; он материален, следовательно, по природе смертен, но никогда не погибнет, ибо этого не хочет его Создатель; он един и единствен; вне его нет ничего, даже пространства; до него ничего не было, ибо время возникло вместе с ним; внутри него нет пустоты; он ограничен и имеет форму сферы, которая равномерно вращается вокруг своего центра. Центром мира Платон полагает Землю.

Тело космоса составлено из четырех первоэлементов, или стихий (*στοιχεῖα*), находящихся между собою в пропорциональных отношениях. Элементы – огонь, воздух, вода, земля, – имеют математическую структуру. Единица каждого элемента представляет собой правильный многогранник: земля – куб, огонь – тетраэдр, воздух – октаэдр, вода – икосаэдр; пятый из возможных правильных многогранников, додекаэдр, «бог определил для Вселенной» (55c; позднее Аристотель назовет пятый элемент, огонь небесной сферы, *эфиром*). Многогранники, в свою очередь, сложены из простейших элементов: треугольников двух видов, равносторонних и равнобедренных прямоугольных (53d–57d). Т. обр., все тела имеют чисто математическую структуру, ибо ни треугольники, ни многогранники у Платона, по-видимому, не обладают плотностью, тяжестью или непроницаемостью – тем, что отличает математические тела от материальных в обычном смысле слова. Это вполне согласуется с тем, что Платон, впервые вводя в «Т.» понятие *материи*, характеризует ее как пространство (*χώρα*), а также с критикой Аристотеля, утверждающего, что Платон, как и пифагорейцы, сводит всю физическую реальность к числовым соотношениям и геометрии.

В «Т.» Платон впервые систематически излагает свою метафизику, или учение о началах (27d–28b; 48e–52d). «Есть бытие, есть пространство и есть возникновение; и эти три отличались друг от друга еще до рождения неба» (52d); бытие – это вечные, самотождественные умопостигаемые идеи, или «умопостигаемый космос», послуживший образцом (*παράδειγμα*), на который взирал Бог-Демиург, создавая наш мир. «Возникновение» (*γένεσις*) – это вся эмпирическая область, воспринимаемая чувствами, но не мыслимая умом; все зримые и осязаемые существа и вещи, рождающиеся и погибающие, но никогда не существующие в подлинном смысле слова. «Пространство» – это то, на чем, как на воске, отпечатлеваются идеи, в чем возникают эмпирические вещи; это их «Мать» и «Кормилица», субстрат четырех элементов, недоступный ни чувствам, ни уму, но лишь некому «незаконнорожденному умозаключению». Это платоновская материя, называемая также «необходимостью»; мировая энтропия, источник тленности и бессмысленности в эмпирическом мире, источник всего, что отличает наш дольный мир от его горнего вечного образца. В отличие от пространства, которое онтологически предшествует миру как его необходимое условие, время рождается позже космоса-неба, ибо время, в понимании Платона, есть вращение небесной сферы. Оно, как и сам чувственный космос, есть подо-

бие идеального образца – «подвижный образ вечности», «движущийся от числа к числу» (37d).

Вторая часть «Т.» посвящена частным естественнонаучным вопросам; в Новое время она менее популярна, но в поздней Античности и в Средние века считалась важным источником сведений по физике, алхимии, минералогии, медицине, мантике и магии. Сам Платон характеризует эти занятия как «безобидное удовольствие», в котором досужий исследователь может «обрести скромную и разумную забаву на всю жизнь» (59c). Здесь рассматриваются основные виды веществ, составляющих Вселенную, механизмы их взаимодействия и перехода друг в друга, их строение и соотношение с четырьмя первоэлементами («многогранники» – «молекулы» в физике Нового времени) и с простейшими треугольниками, из которых структурированы многогранники («атомы» в терминологии Платона и физики Нового времени) (56c–61c). Движение частиц вещества Платон объясняет упорядоченным круговращением Вселенной; постоянным беспорядочным колебанием материи; законом стремления «подобного к подобному» и механическим взаимодействием, которое носит универсальный характер, поскольку в мире нет пустоты – всякий момент движения передается все новым частицам. В «Т.» решительно отвергается теория дальнего действия – по Платону, никакого тяготения или притяжения на расстоянии быть не может; известные свойства магнита и янтаря («электрона») должны быть объяснены механической передачей движения частицами среды.

Далее предлагается систематическая эстетика – теория ощущений: зрения, слуха, осязания, обоняния и вкуса (61c–68d). Эта теория служит, в частности, дополнительным обоснованием чисто математического атомизма «Т.»: ощущения горячего и холодного, тяжелого и легкого, сладкого и горького, черного и белого объясняются взаимодействием определенных структур числовых отношений.

Антропология «Т.» (69b–81e) – это психология, физиология и анатомия человека, изложенная в занимательной форме: после того, как Демиург, создав мир, удалился на покой, младшие боги принялись за изготовление людей. Их первая и труднейшая задача – создание головного мозга; это – главная часть человеческого тела,местилище души. Остатки мозговой смеси идут на спинной и костный мозг; затем месится раствор для костей (защита для мозга); затем плетутся сухожилия, ткется плоть и кожа и т. д. Человек создается по подобию Вселенной (он – «малый мир», микрокосм), поэтому форму ему придают круглую. Собственно, человек, по «Т.», – это голова. Все остальное – туловище, ноги и руки – служит ей подпорками и орудиями.

Медицинский очерк «Т.» (82a–89c) предлагает классификацию болезней тела и души, несколько отличную от той, что мы находим в корпусе Гипократа. Неустрашимые причины телесных болезней – это сложность состава человеческого тела; его открытость и взаимодействие с изменчивой окружающей средой; наконец, запрограммированность его мельчайших соединений на определенное число лет жизни, по истечении которых сами частицы стремятся к распаду. Непосредственной причиной всех заболеваний является избыток или недостаток тех или иных веществ в организме; устранять его и призвано лечение. Душевные болезни («неразумие и порочность»), по Платону, всегда вызываются телесными расстройствами. Они бывают «двух видов – сумасшествие и невежество» (86b). Ни в безумии своем, ни в невежестве, ни в по-

роках сам человек не повинен, ибо «никто не порочен по доброй воле»; повинны в них врожденные «дурные свойства тела или неудачное воспитание». Отдельное рассуждение посвящено здоровью; Платон невысоко ставит медицину: важно не допустить развития болезни и ее перехода в хроническую форму; если это все же произошло, лучше отказаться от лечения, не затягивая жизнь в тягость себе и другим. Основа здоровья – гармония двух составляющих человека: тела и души. Как мощный разум в хилом теле, так и слабая тупая душа в теле крупном и сильном есть дисгармония и нарушение равновесия, ведущее к тяжелым заболеваниям. Корректировать его следует с помощью регулярных упражнений менее развитой части.

Заключительный пассаж «Т.» (90e–92c) повествует о происхождении неразумных животных из выродившихся людей; здесь Платон следует пифагорейским сказаниям о переселении душ. Люди, оказавшиеся трусами и лжецами, дали начало «женской природе»; «растить на себе перья вместо волос и дать начало племени птиц пришлось мужам незлобивым, однако легкомысленным... А вот племя сухопутных животных произошло из тех, кто был вовсе чужд философии...» (91d). Тон повествования и явная аллюзия на комедии Аристофана дают понять читателю, что воспринимать вторую часть «Тимея» следует с долей юмора, а не с благоговейной серьезностью.

Отчасти это относится и к вводной части диалога – сказанию об Атлантиде. Если естествознание, по Платону, в принципе не может претендовать на достоверность, и строго научным в нем может быть лишь метафизическое обоснование природы и ее математическая модель, то к истории это относится в еще большей степени. Свое понимание природы исторического знания Платон изобразил в «Т.» так: об Атлантиде здесь рассказывает 90-летний старик Критий; когда ему было 10 лет, он слышал это сказание от своего деда, тот слышал его в детстве от отца, а тот – от своего друга Солона. Солон в молодости посетил Египет, где услышал сказание от жреца богини Нейт в Саисе; жрец узнал его от своего предшественника, тот – от своего; первые египетские жрецы, в свою очередь, узнали его от древних афинян – вот «наука» история, предание, неизбежно искажаемое при каждом пересказе. Само сказание, начало которого помещено в прологе к «Тимею», а продолжение – в диалоге «Критий» (21a–25d), повествует о войне, которую вели древние афиняне с жителями западного острова Атлантиды приблизительно девять тысяч лет назад (т. е. от 360 до н. э.). Остров этот располагался в море к западу от Геркулесовых Столпов (т. е. в Атлантическом океане к западу от Гибралтарского пролива) и был величиной больше Африки и Азии вместе взятых. Жило на нем могучее и особенно просвещенное племя атлантов, потомков Посейдона; как все человеческие племена оно постепенно деградировало от изначальной добродетели и научной просвещенности к алчности, потребительству, невежеству и варварству, и в конце концов предприняло военное вторжение в Европу, где покорило все народы до Балкан, но было разгромлено в сражении афинянами. Впоследствии Атлантида (как и древние Афины) была разрушена природным катаклизмом – землетрясением и наводнением; остров погрузился на дно моря, и лишь немногие атланты спаслись, чтобы поведать о катастрофе.

«Т.» как наиболее систематическое и догматическое изложение платоновской философии возбуждал наибольший интерес комментаторов, начиная с античных и средневековых платоников. Самые известные ком-

ментарии принадлежат Проклу, Галену, Калкидию и Гильому Коншскому). В 20 в. своего рода комментарий к «Тимею» написал известный физик В. Гейзенберг, провозгласивший, что после создания квантовой механики физика впервые за две с лишним тысячи лет вернулась к учению Платона о математической структуре материи-пространства.

Рус. пер.: В. Н. Карпова (1879), Г. В. Малеванского (1882), С. С. Аверинцева (1972).

Текст и переводы: *Platonis Timaeus*, – *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. T. 4. Oxf., 1902 (repr. 1968); *Plato. Timaeus with introd. and notes by R. D. Archer-Hind*. L.; N. Y., 1888; *Taylor A. E. A Commentary on Plato's «Timaeus»*. Oxf., 1928. 1962² (repr.: 1987); *Cornford F. M. Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato transl. with a running commentary*. L., 1937; *Платон. Тимей*. Пер. С. С. Аверинцева, – *Собрание соч.*: В 4 т. Т. 3. М., 1994, с. 421–500.

Лит.: *Sachs E. Die fünf platonischen Körper*. В., 1917; *Olerud A. L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon*. Uppsala, 1951; *Cherniss H. The Relation of the «Timaeus» to Plato's Dialogues*, – *AJPh* 78, 1957, p. 225–266; *Brisson L. Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique*. P., 1974 (St. Aug., 1998³); *Gloy K. Studien zur platonischen Naturphilosophie im «Timaios»*. Würzb., 1986; *Interpreting the «Timaeus»–«Critias»*. Proceedings of the IV Symposium Platonicum selected papers. Ed. by T. Calvo, L. Brisson. S. Aug., 1997; *Perger M. von. Die Allseele in Platons «Timaios»*. Stuttgart.; Lpz., 1997; *Wright M. R. (ed.) Reason and Necessity. Essays on Plato's «Timaeus»*. L., 2001; *Miller D. R. The third kind in Plato's «Timaeus»*. Gött., 2003; *Малеванский Г. В. Музыкальная и астрономическая система Платона в связи с другими системами древности*, – *Диалоги Платона «Тимей» и «Критий»*. Пер. с прим. Г. В. Малеванского. К., 1883, с. 1–36; *Рожанский Н. Д. Платон и современная физика*, – *Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения*. Отв. ред. Ф. Х. Кессиди. М., 1979, с. 144–171; *Григорьева Н. И. Парадоксы платоновского «Тимея»: диалог и гимн*, – *Поэтика древнегреческой литературы*. М., 1981, с. 47–96; *Бородай Т. Ю. Образ мастера и значение слова «демиург» в диалогах Платона*, – *ВДИ*, 1983, 4, с. 119–130; *Она же. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона*. М., 2008, с. 13–130.

«Тимей» и последующая традиция: *Claghorn G. S. Aristotle's criticism of Plato's «Timaeus»*. Hague, 1954; *Baltes M. Die Weltentstehung des platonischen «Timaios» nach den antiken Interpreten*. T. 1–2. Leiden, 1976–1978; *Reydams-Schills G. Demiurge and Providence. Stoic and Platonist readings of Plato's «Timaeus»*. Turn., 1999; *Platons «Timaios»*. Beitrage zu seiner Rezeptionsgeschichte. Hrsg. von A. B. Neschke-Hentschke. Louvain; Leiden, 2000; *Plato's Timaeus as cultural icon*. Ed. by G. J. Reydams-Schils. Notre Dame (Indiana), 2002; *Ancient Approaches to Plato's «Timaeus»*. Ed. by R. W. Sharples, A. Sheppard. L., 2003.

Античные комментарии: *Плутарх Херонейский: Plutarchi Chaeronensis De animae procreatione in Timaeo*, – *Plutarchi Moralia*. T. VI, fasc. 1. Lpz, 1965; *Гален: Galeni in Platonis Timaeum commentarii fragmenta*. Ed. H. O. Schröder, – *CMG Suppl.* 1. Lpz., 1934, p. 9–26; *Порфирий: Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta*. Ed. A. R. Sodano. Nap., 1964; *Калкидий: Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Ed. J. H. Waszink. L.; Leiden 1962, 1975²; *Прокл: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Ed. E. Diehl, vol. 1–3, Lpz., 1903–1906 (фр. пер. и комм. J. Festugiére, in 5 vols. P., 1966–1968). См. также лит. к ст. *Платон*.

Т. Ю. БОРОДАЙ

ТИМОН (*Τίμων*) из **Флиунта** (ок. 315–225 до н. э.), др.-греч. сатирический поэт и философ, последователь скептика *Пиррона*. Значимость Т. обусловлена тем, что его свидетельства о Пирроне (который сам ничего не писал) прямо или косвенно влияют на всю традицию античного пирронизма. В своем наиболее известном сочинении «Силлы» (*Σίλλοι*, «Сатиры») – ср. одноименное произведение *Ксенофана*, которому подражает Т.) он, по словам Диогена Лаэртия, «вышучивает догматиков с помощью пародии. В первой из них

он ведет речь от своего лица, во второй и третьей – в виде диалога: он будто бы расспрашивает Ксенофана Колофонского о каждом из философов, а тот ему отвечает» (D. L. IX 111); так обсуждается более 30 философов, из которых только Пиррон представлен с безусловным почтением. Авл Гелий сообщает, что в «Силлах» Т. «поносил философа Платона и обвинял его в том, что он за большие деньги купил книгу с изложением пифагорейского учения и скорил из нее знаменитый диалог «Тимей»». Несмотря на изрядное количество «злословия», популярные в Античности «Силлы» сыграли важную роль в самоопределении пирронизма и установления им своих философских истоков. Другая философская поэма Т. «Образы» (*Ἰνδαλμοί*) посвящена прославлению Пиррона, его нравственного совершенства. Т. написал также несколько прозаических сочинений: «Пифон», «О чувствах» и «Против физиков», где обсуждал технические вопросы скептического учения (утрачены).

Фрагм. и свидетельства: *Di Marco M.* (ed.). *Timone di Fliunte: Silli. Introd., ed. critica, trad. e comm. R.*, 1989; *Decleva Caizzi F.* *Pirrone, Testimonianze.* Nap., 1981; *Diels H.* *Poetarum Philosophorum Fragmenta.* В., 1901, p. 173–206; *Long A. A., Sedley D. N.* *The Hellenistic Philosophers.* Vol. 1. Camb., 1987, p. 13–17.

Лит.: *Brunschwig J.* *Once Again on Eusebius on Aristocles on Timon on Pyrrho.* – Idem. *Papers in Hellenistic Philosophy.* Camb., 1994, p. 190–211; *Long A. A.* *Timon of Phlius: Pyrronist and Satirist.* – *PCPS* 204, 1978, p. 68–91.

М. А. СОЛОПОВА

«ТОПИКА» (*Τοπικά*), трактат *Аристотеля*, входящий в состав «*Органона*». Состоит из 9 книг, последняя из которых традиционно выделяется в самостоятельный трактат «О софистических опровержениях» (*Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων*). «Т.» часто цитируется Аристотелем под ее современным названием, а также как «Методика», «Диалектика» и «Сочинение по диалектике» (напр., *Ап. Пр. I, 30, 46a30*). Большинство исследователей «Т.» признается одним из ранних сочинений Аристотеля. Составлена из отдельных разновременных статей; отдельные части текста не поддаются датировке. Самые ранние наброски находятся в кн. II–VII,2, особенно в кн. III–IV. Заключительные слова кн. VII (гл. 5, 155a37) создают впечатление общего подведения итогов первой редакции. Затем были написаны VII, 1 и закончена кн. IX.

«Т.» представляет собой учебник, излагающий технику ведения диалектического спора. Практика проведения таких споров-дискуссий была очень распространена, но ее систематического описания не было (см. *Тор. IX, 34, 18a37–184b9*). Трактат получил свое название от т. н. «общих мест» (*κοινὰ τόποι*) – специфических оснований, или фигур, которыми, по Аристотелю, пользуются участники дискуссии. В наиболее ранней части текста (IV, 1, 121b11) вместо *τόπος* Аристотель употребляет старое название «элемент» (*στοιχεῖον*) диалектического вывода; в «Риторике» (*Rhet. II, 26, 1403a17*) он говорит, что оба слова означают одно и то же. Т. обр., *топос* – элемент диалектического, т. е. разговорного, силлогизма. Теория диалектического силлогизма, изложенная в «Топике», представляет собой самостоятельную логическую дисциплину, параллельную теории аналитического силлогизма, изложенной в «Первой Аналитике». В отличие от аналитического силлогизма, диалектический силлогизм исходит не из «научных», т. е. достоверных, посылок, а из установленных, допущенных (*ἔνδοξα*) собеседниками, которые

большинству людей или наиболее мудрым из них представляются вероятными. Цель диалектического вывода, и шире, диалектического спора – не выяснение истины, а победа над противником. Подобные дискуссии имели значение, главным образом, как тренировка в логической аргументации.

Классификация топосов служит основой для членения «Т.» на три книги. В кн. II–III рассматриваются топосы из логических свойств случайного (привходящего) признака (*συμβεβηκός*, *accidens*), в кн. IV – топосы из логических свойств рода (*γένος*, *genus*), в кн. V – из свойств собственного признака (*ἴδιον*, *proprium*), в VI и VII кн. описываются требования, которым должна удовлетворять правильно построенная дефиниция (*ὄρος*, *definitio*). Привходящий и собственный признаки, род и определение у позднеантичных комментаторов получили название предикабиллий (*praedicabilia*), т. е. видов предикатов. Кн. VIII содержит практические советы по постановке и порядке задавания вопросов, а также излагает права и обязанности отвечающих; кн. I, содержащая предварительные замечания и важные терминологические разъяснения, написана как методическое введение ко всему труду.

Кн. IX, позднеантичное название которой («О софистических опровержениях») основывается на начальных словах книги (164a20) и заключительном выводе в конце гл. 11 (172b5–8), посвящена описанию софистических уловок, употребляемых в процессе диалектического спора. О софистическом способе ведения спора, получившем название «эленктического» (от *ἐλεγχος*, опровержение) мы можем получить представление также из ранних диалогов Платона (напр., «Евтидем»). Гл. 1–2 содержат описание ложных (неправильных) силлогизмов; гл. 19–23 описывают логические ошибки, основанные на языковой двусмысленности; гл. 25–30 – ошибки, имеющие внеязыковые причины.

Сохранились комментарии на «Топику» Александра Афродисийского (CAG II, 2), и на «О софистических опровержениях» – Михаила Эфесского (CAG II, 3) и Анонима (CAG XXIII, 4).

Рус. пер.: М. И. Иткина (1978).

Текст и переводы: *Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi*. Rec. W. D. Ross. Oxonii, 1958; *Topiques*. T. 1 (liv. I–IV). Texte ét. et trad. par J. Brunschwig. P., 1967; ; англ. пер. с комм.: R. Smith (Oxf., 1963), P. Slomkowski (Leiden, 1997); ит. пер. с комм.: A. Zadro (Nap., 1974). Рус. пер.: Толика. Пер. М. И. Иткина, – Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1978, с. 347–531.

Лит. *Hambruch E.* Logische Regeln der platonischen Schule in der aristotelischen Topik. В., 1904; *Pater W. A. de.* Les Topiques d'Aristote et la dialectique platonicienne. Fribourg, 1965; *Beriger A.* Die aristotelische Dialektik. Camb., 1977; *Evans J. D. G.* Aristotle's Concept of Dialectics. Camb., 1977; *Primavesi O.* Die aristotelische Topik. Münch., 1996; *Weil E.* La place de la logique dans la pensée aristotélicienne, – *RevMetM* 56, 1951, p. 283–315.

Е. Г. ПАРФЕНОВА

ТРАСИЛЛ (*Θράσυλλος*) (ум. 36 н. э.), философ-платоник, известный как издатель сочинений Платона и придворный астролог имп. Тиберия (см.: Tacit. VI, 20–21; Dio Cass. LV, 11, 1–2).

Издal сочинения Платона и Демокрита, разбив их по тетралогиям, т. е. четверкам (такое деление было известно и до Т., ср. Varro. De lingua VII, 37). Об издании Демокрита сообщает Диоген Лаэртский (D. L. IX 45: «сочинения его расписаны Трасиллом по тетралогиям наподобие Платоновых»),

однако следующий у него далее список сочинений Демокрита не сохраняет тетралогический принцип, хотя, по-видимому, его источником послужило издание Т.

О некоторых принципах издания платоновского корпуса известно по изложению у Диогена Лаэртия (D. L. III 57–61) и из «Введения» Альбина (Albin., 4). В предисловии Т. пояснял, что тетралогиями издавал свои диалоги сам Платон, подражая трагикам, которые представляли свои драматические произведения тетралогиями (три драмы и одна драма сатировская). Подлинными Т. считал 36 диалогов и распределил их по девяти тетралогиям в следующем порядке: 1) «Евтифрон», «Апология Сократа», «Критон», «Федон»; 2) «Кратил», «Теэтет», «Софист», «Политик»; 3) «Парменид», «Филеб», «Пир», «Федр»; 4) «Алкивиад I», «Алкивиад II», «Гиппарх», «Соперники»; 5) «Феаг», «Лакхет», «Хармид», «Лисид»; 6) «Евтидем», «Протагор», «Горгий», «Менон»; 7) «Гиппий Большой», «Гиппий Маленький», «Ион», «Менексен»; 8) «Клитофонт», «Государство», «Тимей», «Критий»; 9) «Минос», «Законы», «Послезаконие», «Письма». У Диогена Лаэртия только о первой тетралогии говорится, что она была посвящена «философскому образу жизни», темы остальных не названы. Альбин также дает пояснение только к первой из тетралогий, но называет общий принцип, принятый Т. и Деркиллидом: «порядок исходя из действующих лиц и жизненных обстоятельств» (Ibid.). Тетралогический принцип издания Платона, осуществленный Т., сохраняется до сих пор в наиболее авторитетных изданиях на языке оригинала (см. изд. Платона в серии ОСТ и др.). К Т. также восходит двойное название платоновских диалогов – «по имени» (*ἀπὸ τοῦ ὀνόματος*) и «по теме» (*ἀπὸ τοῦ πράγματος*), напр.: «Теэтет, или О знании», «Государство, или О справедливости», «Парменид, или Об идеях», и т. д. (III 58–61).

Т. был автором ряда сочинений, посвященных математике, астрономии и гармонике: «О первоначалах пифагореизма и платонизма» (см. Porph. V. Plot. 20 со ссылкой на Лонгина; возможно, не точное название); «О семи [музыкальных] тонах» (*Περὶ τῶν ἑπτὰ τόνων*), выдержки из которого приводят Теон из Смирны (Expos. 47, 18 сл.; 85, 8 сл.; 93, 8 сл. Hiller), Никомех (Harm. 12) и Порфирий (In Harm. 12, 21 сл.; 91, 13 сл.; 96, 16 сл. Düring; соч. цит. как *Περὶ τοῦ ἑπταχόρδου*). Ахилл в комментарии на «Явления» Арата упоминает соч. Т. о небесных телах, «их гармоничном движении» (Introd. in Arat. 43, 9 Maass) и о форме Солнца (46, 30).

Лит.: Krappe A. H. Tiberius and Thrasyllus, – *AJP* 48, 4, 1927, p. 359–366; Hoerber R. G. Thrasyllus' Platonic Canon and the Double Titles, – *Phronesis* 2, 1, 1957, p. 10–20; Dunn M. Iamblichus, Thrasyllus and the Reading Order of the Platonic Dialogues, – *The Significance of Neoplatonism*. Ed. R. B. Harris. Norfolk, 1976, p. 59–80; Tarrant H. Thrasyllian Platonism. Ithaca, 1993.

М. А. СОЛОПОВА

Ф

ФАВОРИН (*Φαβωρίνος*) из Арелаты (совр. Арль, ок. 85–155 н. э.), греческий ритор, представитель т. н. «второй софистики», и писатель, близкий традиции академического *скептицизма*. Согласно Суде, жил во времена имп. Траяна, Адриана и Марка Аврелия. Был знаком со многими

известными интеллектуалами империи нач. 2 в. н. э., в т. ч. с Плутархом Херонейским, Дионом Хрисостомом, Геродом Аттиком, Авлом Геллием. Несмотря на свое галльское происхождение, Ф. прекрасно писал и говорил по-гречески и, по замечанию Филострата, очаровывал не знавших греческого римлян одним благозвучием своих периодов (Philostr. V. Soph. I 8). Сведения, касающиеся физического недостатка Ф. (V. Soph. 489: «был евнухом»), вкупе с обвинением его же в прелюбодеянии, позволяют предполагать у Ф. наличие редкого эндокринологического заболевания.

Сочинения Ф. утрачены. По названиям известны ок. тридцати, из которых философской проблематике были посвящены: «Пирроновы тропы» (*Πυρρώνειοι τρόποι*) в 10 кн., – по сообщению Диогена Лаэртия, в этой книге Ф. располагает три последние тропа иначе, чем *Энесидем* и *Секст Эмпирик*, у которых также были школьные руководства по данному вопросу (D. L. IX 87), см. также Авл Геллий, Gell. N. Att. XI 5, 5; «Об академическом учении» (*Περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθέσεως*), «О схватывающем представлении» (*Περὶ καταλεπτικῆς φαντασίας*), в котором критиковал известный постулат стоической гносеологии. О соч. «Записки» (*Ἀπομνημονεύματα*), не менее чем в 5 кн., и «Различные истории» (*Παντοδαπῆ ἱστορία*) в 24 кн. имеются свидетельства у Авла Геллия и Диогена Лаэртия. Об интересе Ф. к учению Платона говорят названия «О расхожей благоразумности» (*Περὶ τῆς δημώδους σωφροσύνης*), ср. Plat. Nom. 710a, «О сократической науке любви» (fr. 18–21), «О Платоне» (fr. 24), возможно, также «Об идеях» (fr. 25). Он написал также сочинение против астрологов (fr. 3) и аллегорические толкования Гомера («О гомеровской философии», fr. 22). Считается, что автором двух из многочисленных речей *Диона из Прусы* (Хрисостома) на самом деле является Ф.: «Коринфская речь» ([Dio Chrys.] 64 = fr. 94) и «О судьбе» ([Dio Chrys.] 37 = fr. 95).

Главный источник о взглядах Ф. на характер и саму возможность знания – сочинение Галена «О наилучшем методе обучения» (De opt. doct., t. 1, p. 40–52 Kühn), в котором Гален критикует метод Ф. аргументировать за и против обсуждаемого вопроса (школьный академический прием *ἀντίρρησις*), представляя убедительными обе точки зрения. Возражая, Гален указывает, что без критерия различения истины и лжи ничему невозможно научить основательно. Однако, в чем именно состояло учение Ф. по изложению Галена судить сложно, и сам он упрекает своего оппонента в том, что в разных сочинениях Ф. высказывается по-разному: в одной книге склоняется к тому, что ничего нельзя познать, а в другой – что существует надежное знание.

«Записки» и «Различные истории» Ф. послужили одним из источников Диогена Лаэртия (цитируются им ок. 50 раз). Можно предположить, что оба сочинения Ф. носили занимательный характер. Диоген черпает у Ф. сведения о путешествиях молодого Сократа вместе с Архелаем и о месте хранения присяги (антомосии) Мелета на суде против Сократа; о смерти спартанца Поллида, отвезшего Платона на Эгину на рынок рабов; о том, что перс Митридат воздвиг в Академии статую Платона работы скульптора Силаниона; что Аристотель купил книги Спевсиппа за три таланта; что автором псевдоплатоновского диалога «Алкион» был некий Леонт; что у Эмпедокла были длинные волосы, пурпурные одежды, золотой пояс, медные сандалии и дельфийский венок и др. (fr. 32–51 Varigazzi). Из тек-

ста «Различных историй» Ф. (fr. 52–70) Диоген внес в свой компендий, что Анаксимандр изобрел гномон, указывающий солнцестояния и равноденствия, что Пифагор установил для атлетов-борцов мясную диету, Алкмеон первый написал рассуждение о природе, а Платон привил аналитический метод в геометрии, и о том, что почти весь текст платоновского «Государства» можно обнаружить в «Антилогиях» Протагора, и мн. др.

Хотя собственные соч. Ф. утрачены, сохранились несколько произведений разных авторов, ему адресованных: в ответ на диалог-памфлет Ф., персонажами которого были раб Плутарха Онесим и стоик Эпиктет (сам бывший раб), Гален написал «В защиту Эпиктета против Фаворина» (*De libr. prorg.*, p. 44, 10 Kühn). Гален опровергает Ф. также (помимо соч. «О наилучшем методе обучения») в соч. «Против Фаворина в защиту Сократа» (утрачено). Плутарх посвятил Ф. свое натурфилософское соч. «О принципе холода» и не сохранившееся «Послание о дружбе» (№ 132 по каталогу Ламприя). У Лукиана в «Демонакте» (*Demonax*, 12–13) описано столкновение киника Демонакта с Ф. – показательный пример враждебности, существовавшей между стоико-киническим миром и интеллектуалами-софистами.

Соч.: *Favorino di Arelate. Opere. Introduzione, testo critico e commento a cura di Adelmo Barigazzi. Fir., 1966; Mensching E. Favorinus von Arelate: der erste Teil der Fragmente. B., 1963.*

Лит.: *Barigazzi A. Favorino di Arelate, – ANRW II 34, 1, 1993, p. 556–581; Ioppolo A. M. The Academic position of Favorinus of Arelate, – Phronesis 38. 2, 1993, p. 183–213; Holford-Strevens L. Favorinus: the Man of Paradoxes, – Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome. Ed. J. Barnes, M. Griffin. Oxf., 1997, p. 188–218; Opsomer J. Plutarch, Favorinus, Epictetus, and Galen: A Debate on Epistemology, – Plutarch and His Intellectual World. Ed. J. Mossman. Oxf., 1997; Idem. In Search of the Truth: Academic Tendencies in Middle Platonism. Brux., 1998.*

М. А. СОЛОПОВА

ФАЛЕС (Θαλῆς) из Милета (Иония, Мал. Азия), др.-греч. философ и ученый, основатель *Милетской школы*, один из «*Семи мудрецов*». Согласно «Хронике» Аполлодора, род. в 640 до н. э. (распространенная в литературе дата 625 основана на неприемлемой конъектуре Г. Дильса) и прожил 78 лет (90 по Сосикрату); по современным вычислениям, дата «предсказанного» Ф. затмения – 28 мая 585 до н. э. Происходил из аристократического рода, был близок к милетскому тирану Фрасибулу и связан с храмом Аполлона Дидимского, патрона морской колонизации. Достоверна традиция о путешествии Ф. в Египет и знакомстве с древнеегипетской геометрией и космологией. Имя Ф. уже в 5 в. стало нарицательным для «мудреца» (Аристофан, «Облака» 177): мудрость Ф. истолковывается то как практическая смекалка и изобретательность, то (особ. в 4 в.) как созерцательная отрешенность (Платон, Гераклид Понтийский). Предание рисует Ф. купцом и предпринимателем, гидроинженером, тонким дипломатом и мудрым политиком, «первым» из 7 мудрецов, провидцем, предсказывающим погоду и затмения, наконец, своего рода культурным героем греческой науки и философии. Аристотель начинает с Ф. историю метафизики, Теофраст – «естественной истории», Евдем – астрономии и геометрии. Отделить историю от легенды, аутентичную традицию от позднейшей «реконструкции» не всегда возможно; письменных сочинений Ф. не оставил.

Аристотель (предположительные источники которого – Гиппий и Ксенофан) приводит четыре тезиса, которые могут восходить к устному учению Ф.: 1) все произошло из воды (в перипатетической формулировке, вода – *архе*, или материальная причина сущего); 2) земля плавает по воде подобно дереву; 3) «все полно богов» (множественное число имеет собирательно-родовое значение, эквивалентное «божеству» вообще), или «душа-псюхе размешана во Вселенной»; 4) магнит (по Гиппию, также янтарь «имеет душу», т. к. «движет железо») (пример одушевленности неодушевленного). Отношение гидрокосмогонии (тезисы 1–2) к комплексу панпсихизма (тезисы 3–4) проявляется стоической доксографией (DK11 A 23), истолковывающей панпсихическое божество как демиургический принцип (*нус*), оформивший первоначальный водный хаос в упорядоченный мир и «пронизывающий» его в виде дыхания-пневмы. Реконструируемая т. обр. система находит близкие параллели в других ближневосточных космогониях и, вероятно, генетически связана с древнеегипетской фиванской теологией Амуна (творящего земной диск из первобытного океана Нун и пронизывающего весь мир как «жизненное дыхание»), переосмысленной в духе милетского натурализма и рационализма. В основе архаической биоморфной онтологии Ф. лежит отождествление понятий «бытия» и «жизни»: все, что есть, живет; жизнь необходимо предполагает дыхание и питание; первую функцию выполняет псюхе (божество), вторую (трофическую) – вода. Т. обр., «материя», в духе ранних врачей-натурфилософов, понимается как «пища» или «семя» космического организма (ср. Аристотель. «Метафизика» 983b22 сл.). Эта традиция биоморфного космотеизма идет от Ф. через Анаксимена, Гераклита, Диогена Аполлонийского к стоикам.

Свидетельства: DK I, 67–81; *Maddalena A. Ionici, testimonianze e frammenti. Fir.*, 1963, p. 1–75; *Colli G. La sapienza greca. Vol. 1. Mil.*, 1977; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 100–115.

Лит.: *Classen C. J. Thales, – RE, Suppl. 10, 1965, col. 930–947; Mansfeld J. Aristotle and others on Thales, or the beginnings of Natural-Philosophy, – Mnemosyne, ser. IV, 38, 1–2, 1985, p. 109–129; Лебедев А. В. Демиург у Фалеса? (К реконструкции космогонии Фалеса Милетского), – Текст: семантика и структура. М., 1983, с. 51–66.*

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ФАНИЙ (*Φανίας*, также *Φανίας*) из Эреса (2-я пол. 4 в. до н. э.), философ-перипатетик, соотечественник и друг *Теофраста*. Был известен трудами по логике, ботанике и истории («Пританы Эреса» и «Тираны Сицилии»); его сочинение «О сократиках» стало первым специальным изложением разнородных доктрин учеников *Сократа*.

Фрагм.: WERLI, *Die Schule IX. Phainias von Eresos; Chamaileon; Praxiphanes. Basel*, 1969.

М. А. СОЛОПОВА

ФЕДОН (*Φαίδων*) из Элиды (1-я пол. 4 в. до н. э.), философ-сократик, основатель *Элидо-эретрийской* школы. Известен как персонаж платоновского диалога «Федон», а также как автор популярных сократических диалогов. Основные источники нашего знания о жизни и сочинениях Ф.: Цицерон, Сенека, Диоген Лаэртий. В списке сочинений Ф. (см. D. L. II 105; Suda s. v. *Φαίδων*) указаны: «Симон», «Зопир», «Никий», «Медий», «Антимах, или

Старцы», «Кожевничьи речи», «Симмий», «Алкивиад», «Критолай» (три последние названы только у Суды), Диоген Лаэртский считает аутентичными только «Симона» и «Зопира».

К сюжету диалога «Зопир» восходит одна из самых популярных историй из жизни Сократа: восточный маг Зопир появляется в Афинах и обещает определить характер человека по его внешности; встретив Сократа, он утверждает, что перед ним человек умственно ограниченный, судя по бычьей шее, и похотливый, судя по выпученным глазам и толстым губам. Спутники Сократа высмеивают гадателя, но философ останавливает их и признает все сказанное верным, – эти пороки действительно были присущи ему от природы, но он преодолел их с помощью занятий философией. Этот художественный этюд запечатлелся в культурной памяти человечества как одна из наиболее живых иллюстраций классической античной максимы, близкой Сократу: духовное воспитание (пайдейя), «упражнение», а не просто физическое рождение делает человека человеком.

Сама история жизни Ф. была подтверждением истинности данного тезиса. Военнопленный-раб из Элиды (после поражения Элиды в войне со Спартой), вынужденный заниматься проституцией, он был выкуплен Алкивиадом и Критоном и смог заниматься философией как свободный человек. По-видимому, еще имп. Юлиану были известны некоторые его тексты, – в одном из своих писем он ссылается на мнение Ф. о том, что «для философии нет безнадежно больных, нет неизлечимых, ею все очищается, и образ жизни, и занятия, и желания» (Julian. Ep. 82).

Свидетельства: GIANNANTONI, SSR I, 1990, p. 487–494 (комм. см.: IV, p. 115–127).

Лит.: Rossetti L. «Socratica» in Fedone di Elide, – *Studi Urbinati* 47, 1973, p. 364–381; *Idem*. Ricerche sui «Dialoghi Socratici» di Fedone e di Euclide, – *Hermes* 108, 1980, p. 183–200; Dušanić S. Phaedo's Enslavement and Liberation, – *ICS* 19, 1993, 83–97; Boys-Stones G. Phaedo of Elis and Plato on the Soul, – *Phronesis* XLIX, 1, 2003, p. 1–23.

М. А. СОЛОПОВА

«ФЕДОН» (*Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς*, подзаголовок: «О душе»), диалог Платона зрелого периода, написанный после «Менона», по-видимому, одновременно с «Пиром», ок. 380–375 до н. э. (Теслеф). Назван по имени ученика Сократа Федона, основателя Элидо-эретрийской школы, который пересказывает пифагорейцу Эхекрату из Флиунта последнюю беседу Сократа с учениками в день казни и описывает саму казнь. Помимо вступления (Phaed. 57a–61c), ряда интермедий и эпилога (114d–118a) в диалоге три части. В 1-й части (61c–69e) обсуждается проблема смерти: недопустимость самоубийства, философия как приготовление к смерти, 2-я часть (91c–107b) посвящена бессмертию души; Сократ приводит три аргумента: все возникает из противоположного, значит и душа из здешнего мира переходит в загробный, а из загробного возвращается в здешний; о том же свидетельствует знание-припоминание, или *анамнесис* (ср. «Менон» 82e; «Федр» 249cd); о бессмертии души можно говорить и потому, что бессмертен ее объект – идеи; возражение Симмия: как музыкальная гармония исчезает с уничтожением инструмента, так и души – с гибелью тела; возражение Кебета: душа может «поменять» много тел, но в конце концов умирает и сама; ответ Сократа: душа не есть гармония, как она вообще не есть нечто, только причастное жизни, – но сам принцип жизни, бессмертный, а потому неуничтожи-

мый. 3-я часть (107с–114с) содержит миф о загробной жизни: душа попадает в Аид и обретает заслуженное обиталище; описание истинной земли и Тартара; наказание, искупление вины и спасение души.

Несмотря на критику Аристотеля и Стратона, а также Эпикура, авторитет «Ф.» в Античности и в Средние века был чрезвычайно велик. Аргументы «Ф.» воспроизводит Альбин; вероятно, его комментирует Атик (см. *Средний платонизм*). Многократно ссылаются на «Ф.» Плотин. Вся 13-я гл. «Протрептика» Ямвлиха – выдержки из «Ф.». До нас дошли комм. к «Ф.» неоплатоников Олимпиодора и Дамаския. В 1156 вместе с «Меноном» «Ф.» был переведен на лат. яз. Генриком Аристиппом, что, наряду с «Тимеем», явилось основным источником знакомства с сочинениями Платона на латинском Западе.

Рус. пер.: Н. И. Новикова (1777), А. Клевакова (1861), В. Н. Карпова (1863), Д. Лебедева (1874), Н. Виноградова (1891), С. П. Маркиша (1965).

Текст: *Platonis Phaedo*, – *Platonis opera*. Rec. E. A. Duke et al. Vol. 1. Oxf., 1995; *The Phaedo of Plato*. Ed. with introd., notes and appendices by R. D. Archer-Hind. L., 1894²; *Plato's Phaedo*. Tr. with introd., notes and appendices by R. S. Bluck. Camb., 1955; *Plato's Phaedo*. Tr. with introd. and running comm. by R. Hackforth. Camb., 1955; *Phédon*. Comm. et trad. par R. Loriaux. Vol. 1–2. Namour, 1975; Федон. Пер. С. П. Маркиша, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2, 1993, с. 7–80.

Античные комментарии: *Westerink L. G.* (ed.) *The Greek Commentaries on Plato's «Phaedo»*. T. I. Olympiodorus. T. II. Damascius. Amst., 1976–1977.

Лит.: *Schmidt H.* *Kritischer Commentar zu Plato's Phaedon*. Halle, 1850; *Carlini A.* *Studi sulla tradizione antica e medievale del Fedone*. R., 1972; *Festugière A.-J.* *Les trois «protreptiques» de Platon*. Euthydème, Phédon, Epinomis. P., 1973; *Westerink L. G.* *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*. V. 1–2. Amst., 1976–1977; *Bostock D.* *Plato's Phaedo*. Oxf., 1986; *Лебедев Д.* Платон о душе. Анализ диалога «Федон». Одесса, 1874; *Эберт Т.* Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон» (пер. с нем.). СПб., 2005.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ФЕДР (*Φαῖδρος*) **из Афин** (ок. 138–70 до н. э.), глава эпикурейской школы в Афинах после *Зенона Сидонского*, преемник Ф. – Патрон. Сыграл важную роль в распространении эпикурейского учения среди римлян: прибл. с 90 до н. э. Ф. преподавал философию в Риме, в 88 его слушал 16-летний Цицерон (Cic. *Ad fam.* XIII 1, 2); позднее возвратился в Афины, где в 79/78 его лекции снова посетил Цицерон со своим другом Атиком (Cic. *Nat. D.* I 33, 93; *De fin.* I 5, 16; V 1, 3). Сочинения Ф. не сохранились, по названию известен трактат «О богах» (Cic. *Ad Att.* XIII 39, 2), – предположительно, один из источников 1-й книги трактата Цицерона «О природе богов». Ф. отстался от восходящего к Эпикуру правила «жить незаметно» и держаться подальше от политики (ср. *Ad Att.* XVI 7, 4), что было характерно для римских эпикурейцев (см. *эпикуреизм*).

Лит.: *Raubitschek A. E.* *Phaidros and his Roman Pupils*, – *Hesperia* 16, 1949, p. 96–103; *Sbordone F.* *Primi lineamenti di un ritratto di Fedro epicureo*, – *Parole e Idee* 10, 1968, p. 21–30; *Erler M.* *Phaidros und Siron*, – *GGPh, Antike* 4, 1994, S. 273.

М. А. СОЛОПОВА

«ФЕДР» (*Φαῖδρος ἢ περὶ ἔρωτος*, подзаголовок: «О любви»), диалог Платона, первая редакция которого возникла, вероятно, в конце 380-х до н. э., позд-

няя редакция, вероятно, относится к 350-м, следует предположить также редакцию, составленную перед 2-й Сицилийской поездкой ок. 369–367. Время действия «Ф.» – 418–416. Действующие лица – Сократ и Федр, восторженный поклонник красноречия и философии (ср. «Протагор», «Пир»). Помимо вступления (227a–230e), где описано место действия – платан на берегу реки Илис в пригороде Афин, в диалоге 4 части: 1) Федр зачитывает речь Лисия (230e–234c) о том, что невлюбленный поклонник предпочтительнее влюбленного, в которой пародирует некоторые положения Антисфена; 2) Сократ в качестве дополнения к ней произносит свою 1-ю речь (в которой можно усмотреть некоторые намеки на Исократа) (237b–241d); 3) опасаясь нечестивой речью прогневить бога Эроса, Сократ произносит свою 2-ю речь (243e–257b), которая преимущественно и подвергалась расширению и редактированию: в дошедшем до нас варианте Сократ, восхвалив «божественное безумие», определяет душу как самодвижное, и потому бессмертное, начало: уподобив разумное начало души (*λογιστικόν*) возникшему, управляющему крылатой парной упряжкой (аффектами), в которой один конь благороден (*θυμοειδής*), а другой – его противоположность (*ἐπιθυμητικόν*), Сократ рассказывает о жизни богов, занебесной области – сфере истинного бытия, и о человеческих душах, которые – в меру их подобия божеству – достигают занебесной области или же «теряют крылья» и, отбывая наказание, падают на землю или даже попадают под землю; видевший истинную красоту узнает ее отблеск в человеческой красоте и тогда – испытывая состояние влюбленности – вспоминает зрелище неземной красоты, и его душа окрыляется; 4) сопоставление 2-й речи Сократа и речи Лисия подводит собеседников к проблеме риторики (257b–279c): для хорошей речи необходимо знание того, о чем идет речь, а также знание подобия и неподобия; рассуждению и мысли помогает возведение многого к единой идее и разделение всего на виды – диалектика; в отличие от существующей риторики истинная риторика должна покоиться на совершенном знании человеческой души; при этом совершенная речь в принципе не нуждается в записи; мудрый предпочтет сеять речи в душах людей, способных дать им истинное бессмертие. Несмотря на многоплановость «Ф.», его отличает композиционное единство: речь Лисия – пример речи, не основанной на знании; 1-я речь Сократа – пример речи, основанной на сознательном введении в заблуждение (на знании неподобия); 2-я речь Сократа – пример речи, основанной на знании и использующей диалектический метод; рассуждение о риторике ставит общую проблему метода, позволяющего фиксировать и передавать истинное знание.

Уже античные толкователи по-разному определяли тему «Ф.»: любовь, риторика, душевное начало, душа, благо, первичная красота, разнообразие красоты (сводка этих мнений в комментарии неоплатоника *Гермия*, 5 в.). Общая проблема всех частей «Ф.» – субъект истинного знания (душа), его объект (иерархия красоты, восходящая к истинному бытию) и средство их объединения (любовь).

Рус. пер.: И. Сидоровского (1780), В. Н. Карпова (1863), Н. Мурашова (1904), С. А. Жебелева (1922), А. Н. Егунова (1965).

Текст: *Platonis Phaedrus*, – *Platonis opera*. Ed. J. Burnet. Vol. 2. Oxf., 1901 (repr. 1967); *Платон*. Федр. Пер. А. Н. Егунова, вступит. ст. и комм. Ю. А. Шичалина (греч. текст и рус. пер.). М., 1989; англ. пер. и комм.: *Plato's Phaedrus*. Tr. with introd. and comm. by R. Hackforth. Camb., 1952; *De Vries G. J. A commentary on the Phaedrus of Plato*. Amst.,

1969; *Thompson W. H.* The Phaedrus of Plato. N. Y., 1973; франц. пер. и комм.: *Robin L.* (ed.). Phèdre. Introd., texte et trad. fr. P., 1933; Phèdre. Texte ét. et trad. par C. Moreschini et P. Vicaire, pref. de J. Brunschwig, introd. et notes par G. Samama. P., 1998 (BL); ит. пер.: *Platone.* Fedro. A cura di G. Reale, testo critico di J. Burnet. Mil., 1999 (библ.). Федр. Пер. А. Н. Егунова, – Платон. Собрание соч.: В 4 т. Т. 2. М., 1993, с. 135–191.

Античные комментарии: *Hermae Alexandrini* in Platonis Phaedrum Scholia. Ed. P. Couvreur. P., 1901;

Лит.: *Griswold C.* Self Knowledge in Plato's «Phaedrus». N. Hav., 1985; *Ferrari G. R. F.* Listening to the Cicadas. A Study of Plato's «Phaedrus». Camb., 1987; *Understanding the «Phaedrus».* Proceedings of the II Symposium Platonicum. Ed. by L. Rossetti. St. Aug., 1992.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ФЕМИСТИЙ (Θεμιστίος) (ок. 317, Пафлагония – 388 н. э., Константинополь), позднеантичный философ, ритор и политический деятель.

Жизнь. О Ф., его происхождении и образовании, известно только по замечаниям автобиографического характера в его сочинениях. Отец Ф. Евгений был землевладельцем среднего достатка, при этом философски образованным человеком, изучал сочинения Платона и Аристотеля и старался показать единство их учения (Ог. 20 «На смерть отца»). Он дал сыну хорошее домашнее образование, и Ф. в одной из речей развивает идею о том, что вовсе не обязательно за образованием отправляться в Афины или Константинополь (Ог. 27 «О том, что учатся не у мест, а у людей»). Однако сам Ф. получил образование в Константинополе, куда в сер. 30-х 4 в. переехала его семья. В молодости он преподавал философию и риторику в разных городах Мал. Азии, в т. ч. в Никомидии (342–343) и Анкире (344–347), приобрел известность, в возрасте ок. 30 лет был приглашен в Константинополь для произнесения приветственной речи имп. Констанцию, и со временем сделал в столице блестящую карьеру придворного оратора. Был избран в сенат, стал *princeps senatus* (до конца жизни, в его обязанности входил набор новых сенаторов), занимал должность советника при византийских императорах от Констанция (337–361) до Феодосия I (379–395), был воспитателем будущего имп. Аркадия; в 384 Ф. – префект Константинополя. Между 347 и 355 основал в Константинополе философско-риторическую школу, но спустя некоторое время оставил преподавание ради государственной службы. По мысли Ф. (Ог. 5–6), философия сама по себе не противоречит политике, что доказывает опыт философов, известных своей политической активностью (к их кругу Ф. причисляет и себя): *Арий* при имп. Августе, *Трасилл* – при имп. Тиберии, *Дион из Прусы* (Хрисостом) – при имп. Траяне, *Эпиктет* – при Антонинах, *Платон* – при тиране Дионисии, *Музоний Руф* – при имп. Нероне (последние два случая указаны как примеры неудач).

Сочинения. Письменное наследие Ф. составляют его официальные речи и учебные комментарии к Аристотелю. Сохранились три комментария: к «Физике», «О душе» и «Второй Аналитике»; еще два (к «О небе» и 12-й кн. «Метафизики») дошли в еврейском переводе с арабского. Не сохранились комментарии к «Категориям», «Первой Аналитике», «О возникновении и уничтожении» и «Никомаховой этике», а также некие толкования (ἑξηγητικοὶ λόγοι) текстов Платона, о которых упоминает Фотий (Bibl. Cod. 74, 52a19–20 Bekker), – однако, по мнению Вандерспоела (Vanderspoel 1989), Фотий принял за свидетельства о комментариях Ф. к Платону свиде-

ния о формировании им научной библиотеки в Константинополе, основанной при Констанции, вероятно, по совету Ф.; в «комментарии Ф. к Платону» превратились комментарии к Платону, заказанные Ф. среди прочих рукописей классических авторов (ср. Ог. 4).

Фемистий-оратор. Из 34 сохранившихся речей Ф. часть представляет собой обращения и панегирики византийским императорам (Констанцию, Валенту, Валентиниану, Иовиану, Феодосию), другая затрагивает различные вопросы риторического искусства. В речах Ф. предстает как идеолог классической греческой традиции, борющийся за упрочение ее ценностей в условиях укрепляющейся христианской империи. Наряду с сочинениями имп. Юлиана тексты Ф. можно рассматривать как редкий для неоплатонизма образец политической теории (по большей части традиционной). Уникальна востребованность Ф. при дворе весьма различно настроенных государей: при арианине Констанции, язычнике Юлиане и православном Феодосии Ф. продолжал занимать высокие государственные должности и в своих речах к императорам наставлял их в гуманности (филантропии), братолюбии и милосердии.

Образовательная программа Ф. была основана на двух ключевых принципах: 1) ценность греческой философии, особенно ее нравственной теории, позволяющей каждому вести образ жизни, способствующий самообразованию; 2) правильное государственное устройство возможно лишь при условии классической образованности и добродетели как правителя («автократора»), так и его подданных.

О царской власти и филантропии. Ф. – идеолог просвещенной монархии. Царская власть и философия, по Ф., – два инструмента божественного попечения о людях: «Сам бог ниспослал царскую власть и философию для заботы и исправления людей, одна наставляет добру, другая управляет». По Ф., монарх (*βασιλεύς, αὐτοκράτωρ*) сравним с богом, он избран богом и поэтому достоин именоваться «вскормленным и рожденным Зевсом»; империя есть подражание (мимесис) небесам; институт царской власти, в отличие от конкретного царя, божествен, царь – воплощенный закон (*νόμος ἔμφυτος*); достохвальна его гуманность и благая воля, что делает его противоположностью тирана; он рожден царем, его природа царственна; он сравним с солнцем и пастырем; он приводит к гармонии разные силы в государстве; его царственность заключена в добродетелях, а не во внешних знаках власти; его правосудие превосходит косную строгость писанных законов. Царских добродетелей четыре: благоразумие, милость, правда и справедливость; правитель должен быть философом; его должно отличать человеколюбие (*φιλανθρωπία*), одно из главных качеств государственного деятеля (ср. Ог. 6, 76cd: «Кто любит брата – любит ближнего, кто любит ближнего – любит родину, кто любит родину – любит людей», – Ф. принимает основные положения стоического учения о «сродности», *οἰκείωσις*, ср. соч. стоика *Гиерокла* «Как относиться к родственникам»). О филантропии как царской добродетели, а также в целом идеологическое обоснование царской власти, ср. «Панегирики» к Констанцию имп. Юлиана (филантропия – поистине наиболее подобающая государю добродетель), Дион Хрисостом «О царской власти», Псевдо-Аристид «О царской власти». Общей идеей этой литературы, истоки которой восходят к сочинениям Исократ «Бусириис», Ксенофонта «Киропедия» и «Агесилай», платоновскому «Государству», является утверждение первенства добродетели как истинной санкции на власть.

Ф. в отличие от двух других наиболее видных идеологов эллинизма своего времени – ритора Либания и имп. Юлиана, – не игнорировал христианство и не боролся с ним, но старался показать, что эллинизм превосходит христианство своим культурным универсализмом и терпимостью; соответственно своим взглядам, он старался развивать свои идеи, избегая прямых конфликтов и нападок. Ф. был знаком с текстами как Ветхого, так и Нового завета (трижды цитирует Библию как «Ассирийское писание» для подтверждения традиционно эллинской идеи о царской власти – Or. 7, 89d2 Harduin; Or. 11, 147c1; Or. 19, 229a4). Язычество как таковое и христианство были для Ф. формами народных верований, далеких от истинной философии. В речи к имп. Валенту (Or. 7) Ф. выступал за веротерпимость, считал безумием требовать от всех людей против их воли одинаковых убеждений; по Ф., «есть нечто такое, к чему людей нельзя принудить никоим образом, если они того не хотят; бог ни у кого не похищает свободы пользоваться своим разумом».

В речи «О дружбе» (Or. 22) Ф. критикует традиционную систему греческого воспитания, основанную на изучении Гомера, в поэмах которого воспеваются гнев и вражда, а философии, которая учит благожелательности, в воспитании пренебрегают. Истинной основой воспитания должна стать не поэзия, а философия.

Фемистий-комментатор. Хотя Ф. жил в эпоху доминирования неоплатонизма, его сохранившиеся сочинения не несут отпечатка неоплатонических идей, что весьма условно позволяет считать его «последним перипатетиком» Античности (Вербек, Прехтер, Блюменталь). Ф. известен как разработчик парафрастического жанра: поскольку вся комментаторская работа, по его мнению, успешно завершена, задачей ученых должно стать составление менее объемистых учебных парафраз (переложений) (см. Them. In An. Post. 1, 2–12). Парафразы Ф. к Аристотелю представляют собой близкие к оригиналу изложения источника с разъясняющей рубрикацией на главы; предполагалось, что их следует читать параллельно с чтением соответствующего аристотелевского текста; возможно, они были предназначены для устного чтения как циклы лекций (ср. In De an. 39, 23), и во всяком случае – «ради серьезного обучения (*παιδείας ἔνεκεν ἀκριβοῦς*) и любви к истине». Парафраза должна была, как и всякий комментарий, прежде всего разъяснить текст (*σαφηνίσαι*), неясность же сочинений Аристотеля была вызвана сжатостью его стиля (*βραχυλογία*) и не всегда последовательным изложением вопросов (In An. Post. 1, 18–19). Иногда у Аристотеля какие-то темы оказываются недостаточно раскрыты, поэтому Ф. стремится «одно раскрыть, другое упорядочить, третье лучше понять, а что-то и доработать» (In De an. 1, 2–10). Но по сравнению с классическим комментарием, также предназначенным для разъяснения неясного, парафраза была компактнее и удобнее в его педагогических целях (по замечанию Ф., ученикам комментарии читать сложно, «потому что они слишком длинные», In An. Post. 1, 12). Аудиторию Ф., очевидно, составляли слушатели, не ставившие целью получение профессионального философского образования.

Помимо разъяснения и систематизации для текстов Ф. характерны небольшие историко-философские сопоставления (выходящие за рамки, обозначенные у Аристотеля) и полемические замечания (против платоников, стоиков), в которых находят отражение некоторые дискутируемые в тра-

диции проблемы. В своем наиболее известном комментарии к «О душе» Ф. предлагает собственную интерпретацию аристотелевской ноологии. В частности, он отказывается от предложенного *Александром Афродисийским* отождествления актуального, или деятельного, ума-нуса (*νοῦς ποιητικός*) из 3-й кн. «О душе» с *Перводвигателем* «Физики» и Богом «Метафизики» на том основании, что бессмертный деятельный ум, по Аристотелю, находится «в душе» (In De an. 102, 30–103, 19). Он выстраивает иерархию из трех умов – актуального, потенциального и пассивного, – от которых принципиально отграничен вечно деятельный Бог-абсолют (тождествен Богу из 12-й кн. «Метафизики»). Первый ум, актуальный, понимается как сверх-индивидуальная ноэтическая реальность (называемая также *ἡμῆς*, «мы», 100, 37–101, 1, и «сущность нашего Я», 100, 16–22). Второй ум, потенциальный (*δυνάμει*), выступает как «предтеча» (*πρόδρομος*) актуального и понимается как собственно человеческое мышление. Высшая часть человеческого сознания (Я) «есть ум, состоящий из ума потенциального и ума актуального», In De an. 100, 18–19; когда человек мыслит, актуальный ум присутствует в нас как луч света. Эти два ума, актуальный и потенциальный, отграничены от третьего – пассивного (страдательного, *παθητικός*), который связан с функциями памяти, эмоций и дискурса и, в отличие от первых двух, не отделим от тела и смертен (105, 13–34; 108, 28–34); этот ум Ф. называет также «общим» (*κοινὸς νοῦς*), ср. Аристотель, De an. I 4, 408b29, и подчеркивает, что мы после отделения души (и двух высших умов, связанных с ней) от тела не помним событий земной жизни.

Влияние. Ф. оказал несомненное влияние на позднеантичных комментаторов Аристотеля, особенно византийских, чья склонность к парафразам объяснима популярностью как экзегетики Ф. (ср. Sophon. In De an. 1, 20–21), так и его речей. Его толкования были хорошо известны на арабском Востоке: на рубеже 9–10 вв. парафраза Ф. был переведена на арабский Исахом ибн Хунаймом, широко использовался в комментариях к «О душе» Ибн Рушда (Аверроэса). На латинском Западе Ф. был известен благодаря латинскому переводу Вильяма из Мербеке и интересу к Аверроэсу со стороны Сигера Брабантского и Фомы Аквинского. См. также *Аристотеля комментаторы*.

Соч.: 1) *Themistii Analyticorum Posteriorum paraphrasis*. Ed. M. Wallies. B., 1900 (CAG V, 1); 2) *In Physica paraphrasis*. Ed. H. Schenkl. B., 1900 (CAG V, 2); *Todd R. B.* (tr., comm.). *Themistius on Aristotle Physics 4*. L.; Ithaca, 2003 (ACA); In De Caelo, lat. et hebr. Ed. S. Landauer. B., 1902 (CAG V, 4); 3) *In De anima paraphrasis*. Ed. R. Heinze. B., 1899 (CAG V, 3); *Todd R. B.* (tr., comm.). *Themistius, On Aristotle On the Soul*. L.; Ithaca, 1996 (ACA); *Фемистий*. Комментарий к «О душе» Аристотеля (II 1–2). Пер. и прим. М. А. Солоповой, – *Космос и душа*, 2005, с. 430–442; 4) *In Metaphysica 12*, lat. et hebr. Ed. S. Landauer. B., 1903 (CAG V 5); *Brague R.* (trad.). *Thémistius, Paraphrase de la «Métaphysique» d' Aristote (livre Lambda)*. Trad. de l'hébreu et de l'arabe, introd., notes par R. V. P., 1999. 5) *Речи Ф. : Themistii orationes quae supersunt*. Vol. 1–3. Ed. H. Schenkl, G. Downey. Lpz, 1965–74; *The Private Orations of Themistius*. Tr. with Introd. by R. J. Penella. Berk.; L.Ang., 2000; *Индекс к речам: In Themistii orationes index auctus*. Accuravit A. Garzya. Nap., 1989.

Лит.: *Downey G.* Education and Public Problems as Seen by Themistius, – *TAPhA* 86, 1955, p. 291–307; *Idem*. Themistius and the Defense of Hellenism in the Fourth Century, – *HThR* 50, 4, 1957, p. 259–274; *Dagron G.* L'empire romain d'orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios, – *Travaux et Mémoires* 3, 1968, p. 1–242; *Vanderspoel J.* The «Themistius Collection» of Commentaries on Plato and Aristotle, –

Phoenix 43, 2, 1989; *Schroeder F. M., Todd R. B.* Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' Paraphrase of Aristotle De Anima, III 4–8. *Tornt.*, 1990; *Blumenthal H.* Themistius, the last Peripatetic commentator on Aristotle? – Aristotle Transformed. Ed. R. Sorabji. L., 1990, p. 113–123; *Ballériaux O.* Thémistius et le Neoplatonisme: le νοῦς παθητικός et l'immortalité de l'âme, – *RPhA* 12, 1994, p. 171–200; *Vanderspoel J.* Themistius and the Imperial Court: Oratory, Civic Duty and Paideia from Constantius to Theodosius. Ann Arbor, 1996.

М. А. СОЛОПОВА

ФЕОДОР АСИНСКИЙ (Θεόδωρος ὁ Ἀσινάιος) (ок. 275 – ок. 360 н. э.), философ-неоплатоник, ученик Ямвлиха. Согласно античным свидетельствам, прежде чем попасть в школу Ямвлиха, Ф. некоторое время учился у Порфирия, от которого усвоил склонность к умеренному образу жизни и целомудрию (Damasc. Vit. Isid. 166). Сочинения утрачены, по названиям известны трактаты «Об именах» (*Περὶ ὀνομάτων*) и «О том, что душа является всеми эйдосами» (*Ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἶδη ἐστίν*). Прокл и Олимпиодор цитируют его комментарии к платоновским «Тимею» и «Федону». Не исключено также, что он комментировал и «Категории» Аристотеля.

В противовес предпринятой Ямвлихом модернизации неоплатонического учения Ф. во многом возвращается к более ранней платонической традиции, продолжая развивать взгляды Нумения Апамейского, Порфирия и Амелия. В частности, он единственный из поздних неоплатоников разделял представление Плотина о том, что человеческая душа нисходит в чувственный мир не полностью, но некая ее часть навсегда остается в умопостигаемом (Procl. In Tim. III, 333, 28 sq.). Мегафизическая система Ф. насчитывает 5 уровней сверхчувственной реальности: вслед за первоначалом, которое Ф., подобно Ямвлиху считает неизреченным и обозначает просто как «Первое», следует сфера умопостигаемого, затем – мыслящего, затем – демиургического и, наконец, душевного сущего. Каждую из этих сфер Ф. в свою очередь, делит на три уровня, получая умопостигаемую, мыслящую, демиургическую и душевную триады. Первую из этих триад он называет «Единым», соотнося каждый из ее членов с одним из трех звуков, входящих в состав греческого *ἔν* – густым придыханием, гласным «ε» и согласным «ν» – при этом густое придыхание Ф. рассматривает как первое выражение того молчаливого вздоха (*ἄσθημα ἄρρητον*), в котором скрывается невыразимое первоначало (Procl. In Tim. II, 274, 16–23). Вторая триада включает в себя: «бытие до сущего», «мышление до ума» и «жизнь до живого»; три члена третьей – «сущностный ум», «мыслящее бытие» и «источник душ» – соответствуют трем мировым Демиургам (учение, впоследствии отвергнутое и раскритикованное Проклом: Procl. In Tim. I, 309, 14); четвертая триада делится на душу саму по себе, всеобщую душу и душу мира. Последняя уже непосредственно связана с материальным космосом, наделяя жизнью все входящие в его состав тела, но ее первым или эфирным телом (*ἄχημα*) выступает природа (Procl. In Tim. III, 265, 16). Человеческие души обладают той же сущностью, что и мировая, в своей высшей части они продолжают сохранять связь с божественным Умом и отражают в себе каждая – все его содержание. По свидетельству Немесия Эмесского, Ф. признавал наличие разума даже у животных и верил в *метемпсихоз* (De nat. hom. 2, 593 Einarson).

Вместе с другими учениками Ямвлиха, Сопатром и Дексиппом, Ф. относятся к *Сирийской школе* неоплатонизма.

Соч.: *Theodoros von Asine*. Sammlung der Testimonien und Kommentar von W. Deuse. Wiesb., 1973.

Лит.: *Praechter K.* Theodoros von Asine, – RE, Reihe 5/2, 1934, S. 1833–1838; *Gersh S.* The Linguistic Doctrine of Theodoros of Asine and its Background in Philosophy and Magic, – Idem. From Iamblichus to Eriugena, Leiden, 1978, p. 289–305; Лосев, ИАЭ VII. Последние века. Кн. 1. М., 1988, с. 302–318.

С. В. МЕСЯЦ

ФЕОДОР ИЗ КИРЕНА (Θεόδωρος ὁ Κυρηναϊκός), по прозвищу Безбожник (ὁ ἄθεος) (ок. 340–250 до н. э.), греческий философ, представитель *Киренской школы*, ученик Аристиппа Младшего. Считал, что нет пользы «ни в физике, ни в диалектике... Достаточно постичь смысл добра и зла, чтобы говорить хорошо, и не ведать суеверий, и быть свободным от страха смерти» (D. L. II 92). Он отрицал «ходячие суждения о богах» (II 85), а о народной религии высказывался резко и смелее Менедема и Стильпона Мегарского, за что и был обвинен афинским ареопагом, но избежал наказания, благодаря *Деметрию Фалерскому*. Плутарх восхищался умением Ф. остроумно вести спор и силой его софистической аргументации (Plut. Phocion 38). Общественные нормы Ф. считал условными, поэтому полагал, что блуд, воровство, святотатство не являются мерзкими по природе, а считаются таковыми по человеческому установлению. Ф. учил, что ничто не должно препятствовать удовольствию, при этом конечной целью он полагал безмятежное состояние духа – радость (χάρα), которая происходит от разума, а горе – от неразумия. Ф. – автор книги «О богах». Диоген Лаэртий сообщает, что из нее-то и заимствовал большинство своих положений Эпикур (D. L. II 98). На основании этого замечания Т. Гомперц сделал вывод о том, что Ф. оспаривал веру в провидение.

Соч.: *Winiarczyk M.* (ed.) Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae. Lpz., 1981; *Mannebach E.* Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta. Leiden; Köln, 1963, p. 58–63; *Giannantoni G.* I Cirenaici. Raccolta delle fonti antiche: trad. e studio introdotto. Fir., 1958.

Лит.: *Winiarczyk M.* Theodoros ὁ ἄθεος, – *Philol* 125, 1981, S. 63–94; *Idem.* Theodoros ὁ ἄθεος und Diogenes von Sinope, – *Eos* 69, 1981; *Гомперц Т.* Греческие мыслители. Т. II. СПб., 1913, с. 182 сл. См. также лит. к ст. *Киренская школа*.

М. М. ШАХНОВИЧ

ФЕРЕКИД (Φερεκίδης) из Сирова (6 в. до н. э.), др.-греч. мифограф и космолог, у которого мифотворческая традиция переплетается с научно-философской. Биографическое предание ставит Ф. в близкие отношения с *Пифагором*, учителем которого он считался. Автор «Теогонии» – одного из первых прозаических сочинений греков вообще; варианты названия: «Богосмещение» и «Семинедрие» («семь недр» – т. е. «семь пространств» или «семь миров», на которые делится Вселенная; по Дамаскию, «пять недр»). В отличие от «Теогонии» Гесиода, где все боги «рождаются», Ф. признает вечность начальной троицы богов: «Зас и Хронос были всегда, и Хтония» (DK7 В 1). Зас (модификация Зевса) персонифицирует эфирные выси неба, Хтония – подземные глубины, Хронос – время как космогоническую прапотенцию (параллели в *орфизме*; их общим источником может быть древнеиранская идея бесконечного времени – zrvan akarana). Согласно Дамаскию (А 8), Хронос (время) создал из своего семени огонь, воздух и воду, после распределения которых по «пяти недрам» (по Г. Гомперцу:

пространства звезд, Солнца, Луны, воздуха и моря) возникло «новое многочисленное поколение богов».

Фрагм.: DK I, 43–51; *Schibli H. S. Pherekydes of Syros. Oxf., 1990*; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, 1989, с. 84–89.

Лит.: *Eisler R. Weltenmantel und Himmelszelt. Bd. 1–2. Münch., 1910*; *West M. L. Early Greek philosophy and the Orient. Oxf., 1971, p. 1–75.*

А. В. ЛЕБЕДЕВ

«ФИЗИКА» (*Φυσικά*), позднее название сочинения *Аристотеля* в 8 книгах, которое в греческих рукописях и у древних комментаторов называется «Лекции по физике» (*Φυσικὴ ἀκρόασις*). Дошедшая до нас редакция принадлежит *Андронику Родосскому* (1 в. до н. э.), который объединил относительно самостоятельные сочинения: кн. 1, 2, 3 и кн. 6, 7, 8. Из них кн. 1–7 датируются (по Е. Дюрингу) концом академического периода (355–347 до н. э.), кн. 8 относится ко 2-му афинскому периоду (336–322).

«Ф.» открывает комплекс естественнонаучных сочинений, структура которого очерчена самим Аристотелем во введении к «Метеорологии», и посвящена фундаментальным принципам и понятиям учения о природе (фюсис). В центре внимания кн. 1 («О началах») – анализ понятия «становления», или «возникновения» (генесис). Основной тезис *Парменида*: бытие не может возникнуть ни из бытия (в этом случае оно уже есть), ни из небытия и, следовательно, возникновение невозможно, – опровергается заменой понятия небытия-в-себе акцидентальным небытием – еще-не-бытием, небытием-чем-то-определенным, или «лишенностью» (отсутствием формы) – («образованный человек» возникает не из «не-человека», а из «необразованного человека»); «принципами» (*архе*) возникновения, т.о., оказывается триада «форма – отсутствие формы – материальный субстрат», причем первые два понимаются как «противоположности». В кн. 2 (она была непосредственным продолжением 1-й) формулируется учение о «четырех причинах» (см. «*Метафизика*», *Форма и материя*), причем Аристотель, используя языковую семантику слова «фюсис», стремится показать (1–2-я гл.), что каждая из четырех причин выводится из понятия *природы*: природа-вещество, природа – источник движения (в этой функции аристотелевская «фюсис» заменила платоновскую душу-псюхе), природа-самобытность-*эйдос*, природа-мастер (телеологический момент). Дальнейшая часть кн. 2 анализирует понятия «случайности» (тюхе), «спонтанности» (*αὐτόματον*) и «необходимости», ее 7–8 гл. имеют основополагающее значение для телеологической концепции природы у Аристотеля. «Природа», по определению, есть «источник движения и изменения», следовательно, необходимо исследовать *движение* (кн. 5–6, 8), но движение предполагает понятие «континуума», континуум связан с «бесконечным» (*απειρον*), с другой стороны, «движение невозможно без места, пустоты и времени» (200b20) – отсюда предварительный анализ этих понятий в кн. 3–4. 2-я и 9-я гл. кн. 6 содержат знаменитую полемику с апориями *Зенона Элейского*. Кн. 7 нарушает общий ход изложения и скомпонована из трех несвязных частей (вероятно, Андроником). Кн. 8 – наряду с 1 «*Метафизики*» – основной текст о *перводвигателе*.

Греческие комментарии к «Ф.» *Фемистия*, *Иоанна Филопона* и *Симпликия* изданы в серии СAG (см. библ. к соотв. ст.). Из ср.-век. комментариев следует прежде всего назвать: в Византии – Михаила Пселла, на латинском

Западе – Фому Аквинского: *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio, cura et studio M. Maggiolo, 1954.*

Рус. пер.: В. П. Карпова (1936, нов. ред. 1981).

Текст: *Aristotelis Physica. Rec. W. D. Ross. Oxf., 1950 (rev. ed. 1960).* Переводы: *Aristote. Physique. Trad. par H. Carteron. Vol. 1–2. P., 1923 (1961²); Aristotle. Physics. Tr. by P. H. Wicksteed and F.M. Cornford. Vol. 1–2. Camb., 1968–1970 (LCL); Aristotle's Physics. A rev. Text with Introd. and Commentaries by W. D. Ross. Oxf., 1936; Физика. Пер. В. П. Карпова, – Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1981, с. 61–262.*

Лит.: *Mansion A. Introduction à la physique Aristotélicienne. Louvain; P., 1946; Solmsen F. Aristotle's system of the physical world. Ithaca, 1960; Wieland W. Die aristotelische Physik. Gött., 1970²; La Physique d' Aristote et les conditions d' une science de la nature. Actes du Colloque. Éd. Fr. de Gandt et P. Souffrin. P., 1991. См. также лит. к ст. *Аристотель.**

А. В. ЛЕБЕДЕВ

«ФИЛЕБ» (*Φίληβος ἡ περὶ ἡδονῆς*, подзаголовок: «Об удовольствии»), диалог Платона. Как по стилистике, так и по содержанию большинство исследователей относят его ко 2-й пол. 350-х до н. э., ставя в хронологическом ряду после «Софиста», «Политика», «Тимея», «Крития» и VII Письма. Поскольку работа над «Законами» была начата еще в 360-е и продолжалась до самой смерти Платона, можно утверждать, что «Ф.» – последний его творческий замысел. Диалог традиционно считается одним из труднейших для интерпретации, однако учет общеакадемического контекста позволяет прояснить его содержание.

Раннее платоновское учение о благе и удовольствии (см. Prot. 351b–357e, Gorg. 501a, Resp. IX, 580d–588a) основывалось на следующих положениях: 1) различие удовольствий; представление об особом «измерительном искусстве», позволяющим их оценивать; признание только удовольствий разума благами и их первенства над прочими удовольствиями; 2) высшее благо как предмет этики; метод этического исследования – частный случай универсального подхода к рассмотрению сущего: схватить сущее само по себе, т. е. его идею (отсюда важность онтологического введения в этику и стремление к математизации ее методов). Эти основоположения этики среди учеников Платона считались, по-видимому, чем-то само собой разумеющимся до тех пор, пока в Академию ок. 360 не прибыл Евдокс Книдский, высказавший свое мнение о том, что «благом для всех живых существ является удовольствие» (Arist. E. N. X, 1172b). Содержание этого тезиса противоречило основам платоновского учения, что спровоцировало внутриакадемическую дискуссию о природе блага, удовольствия и предмете этики (см. материалы «Топики»). Спевсипп попытался опровергнуть аргументацию Евдокса чисто логическими средствами (ср. аристотелевское соч. «О противоположностях») и выстроил свое учение о благе как некоем состоянии «безмятежности», среднем между двумя противоположностями – удовольствием и страданием, которые благом не являются, – и, тем самым, отчасти развил платоновскую точку зрения (ср. «Государство»). Аристотель критикует подход Спевсиппа как поверхностный (VII, 1153b) и поддерживает Евдокса в том, что касается предмета этики. Платон был вынужден вмешаться в ход дискуссии: он читает лекцию «О благе», из разрозненных свидетельств о которой можно сделать вывод о том, что она представляла собой методологическое введение в этику как науку о высшем благе (см. Arist. M. M. I, 1, 1; Aristox. Harm. 39, 4). Эта

лекция не достигла ожидаемых целей, и Платон постепенно приходит к мысли о возможности построения этического учения, предметом которого будет не высшее благо, а «благо для нас», которое и обсуждается в «Ф.».

Подчеркнуто главной линией рассуждения в «Ф.» является ответ на вопрос, что в большей степени является благом «для живых существ» – удовольствие (*ἡδονή*) или разум (*φρόνησις*). Однако большую часть диалога занимают несколько второстепенных рассуждений: 1) «Диалектический раздел» (Phileb. 19a–23b) в контексте основного рассуждения представляет собой очевидный логический круг, однако в более широком контексте академической дискуссии – это демонстрация Платоном важности учета общих онтологических проблем при рассмотрении частных проблем этики; 2) «Четырехчастное деление сущего» (23c–31b) на предел, беспредельное, смесь предела и беспредельного и причину смеси оснащает собеседников инструментом, с помощью которого будет разрешен основной вопрос: «жизнь удовольствия» относится к роду беспредельного сущего, «жизнь, смешанная из удовольствия и разумности» к роду смешанного сущего, а «жизнь разума» к роду причины. Понятие смешанного рода сущего играет в диалоге и в поздней онтологии Платона важнейшую роль. «Ф.» здесь составляет своеобразную пару к «Тимею», предметом которого было описание сущего с учетом онтологического преимущества вечно сущего (мира идей, бытия) перед преходящим. Кругозор «Ф.» по отношению к «Тимею» намеренно сужен: мир идей обходится молчанием, но для того, чтобы построить науку о «ныне сущем» (23c), необходимо найти ему замену и найти в сфере становления вещи с особым онтологическим статусом. Ими оказываются вещи смешанного рода сущего, которые определяются как «достигшее полноценности существование» (27c). Понятие смешанного рода сущего, по-видимому, возникло в результате внутриакадемической дискуссии о гармонии («предел» и «беспредельное» в платоновском диалоге имеют явно пифагорейское происхождение, самым показательным примером смешанного класса оказывается гармония, наряду со здоровьем, музыкой, красотой, силой), другим результатом которой следует признать аристотелевское понятие образцовых типов сущего (см. Arist. E. E. 1241b27 сл.); 3) Рассуждение о видах и происхождении удовольствия и страдания (31b–55c) занимает значительную часть диалога. Удовольствие и страдание определяются как восстановление и разрушение естественного состояния тела (смешанный род сущего), что предопределяет собой итог дискуссии: удовольствие всегда смешано со страданием, поэтому большинство удовольствий будут ложными. Чистое удовольствие возникает лишь в том редком случае, когда парное к нему страдание оказывается незаметным для души. Чистыми называются удовольствия, получаемые от созерцания, обоняния и от занятий науками (51–52). 4) Рассуждение о видах и иерархии наук (55c–59d), в ходе которого выясняется, что прикладное использование наук оказывается менее чистым и истинным, чем занятия философа, направленные на познание бытия. Итогом всего диалога оказывается вывод о том, что первенство нужно отдать смешанной жизни, разум удостоивается третьего места, а удовольствие только пятого.

Рус. пер.: В. Н. Карпова (1879), Н. В. Самсонова (1929, 1971).

Лит.: *Gadamer H.-G.* Platos Dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretation zum «Philebos». Lpz., 1931; *Diès A.* (ed.) Platon, Philèbe. P., 1941 (BL); *Hackforth R.* Plato's

Examination of Pleasure. Camb., 1945; *Gosling J. C. B.* Plato, Philebus. Oxf., 1975; GUTHRIE, HistGrPhilos V. The Later Plato and the Academy. Camb., 1978; *Thesleff H.* Studies in Platonic chronology. Helsinki, 1982; *Frede D.* Plato, Philebus. Indnp.; Camb., 1993; *La Fêlure du Plaisir. Etudes sur le Philebe de Platon.* Vol. I – II. Ed. M. Dixsaut. P., 1999–2000.

А. А. ГЛУХОВ

ФИЛИПП ОПУНТСКИЙ (*Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος*) (сер. 4 в. до н. э.), философ и ученый, член Древней Академии, ученик Платона.

По происхождению был локрийцем, родом, вероятно, из Опунта (Т 2 = D. L. III 46 и др.), хотя некоторые источники говорят о Ф. из Медмы (Т 3 = Steph. Byz. 440, 5–8; Т 4 = Procl. In Eucl. 67, 23–68, 6). Возможно, жизнь Ф., о которой нам практически ничего не известно, была связана с обоими городами, – ср., в частности, название его соч. «О локрийцах из Опунта». Можно предположить, что Ф. был младшим современником Платона и, вероятно, ровесником Аристотеля и так же, как и он, стал членом Академии в 360-е. Диоген Лаэртий называет Ф. в списке Платоновых учеников следом за Спевсиппом, Ксенократом и Аристотелем (Т 2). В эксерпте из «Истории геометрии» Евдема Родосского, сохранившемся у Прокла, Ф. помещен последним в списке математиков, непосредственно связанных с Платоном (после Гермотима из Колофона, разрабатывавшего идеи Евдокса и Теэтета – Т 4).

Имя Ф. прежде всего связано с т. н. «Послезаконием» (*Ἐπινομίς*). Этот диалог известен под четырьмя названиями, ни одно из которых, по-видимому, не принадлежит самому автору. Из них *Ἐπινομίς*, вероятно, – самое раннее (ср. D. L. III 62). Кроме того, текст был известен как «Ночное собрание», «Философ», тринадцатая книга «Законов». Поскольку в Античности существовала устойчивая традиция считать «Законы» последним сочинением Платона, которое он даже не успел отредактировать и оставил как черновик на восковых табличках (D. L. III 37), то «Послезаконие», хотя и написанное в форме завершающей книги «Законов», не могло принадлежать Платону (этот вывод уже в Античности делали и на основании содержания текста, ср. Damasc. In Phaed. 532, 2). Единственный, кого традиция называет в качестве автора, – Филипп Опунтский (Т 6 = D. L. III 37; Т 7 = [Olymp.] Prolegom. X, 24, 10–15); после работы Леонардо Тарана с авторством Ф. согласны практически все исследователи. Таким образом определяется место Ф. в Академии: он выступает как секретарь Платона в последние годы его жизни, продолживший работу по редактированию «Законов» и после смерти Учителя.

До нас дошли лишь свидетельства о творчестве Ф., впервые они были собраны Леонардо Тараном (21 свидетельство), сами же его сочинения, даже во фрагментах, не сохранились. В словаре Суда (Т 1 = Suda, s. v. *Φιλόσοφος*) приведен каталог (не полный) сочинений Ф. – преимущественно трактаты в одной книге, всего 23 названия. Среди упоминаемых в каталоге сочинений – работы как собственно математические («Арифметика», «О многоугольных числах», «О мерах»), так и работы по астрономии («О расстоянии до Солнца и Луны», «О размерах Солнца, Луны и Земли», «О затмении Луны», «О планетах», «О круговых движениях», «О молниях» («О свете»), «О зеркальном отражении» в 2-х кн., «О времени»). Сохранившиеся названия говорят о Ф. как об астрономе-теоретике, кроме этого он известен

и как практик, сам проводивший наблюдения (напр., Т 16а = Anonymos anni 379 cit. apud Palchum 135) и занимавшийся составлением астрономического календаря «Парапегмы» (Т 17 = Vitruvius, De architectura IX 6, 3 и др.). С занятиями астрономией, вероятно, связаны такие работы, как «О богах» в 2-х кн., «О мифах», «Оптика».

Ф. интересовался этической проблематикой («О наслаждении», «О любви», «О друзьях и дружбе», «О гневе», «О свободе», «О воздаяниях»), что соответствует духу Академии: как и его старший современник Евдокс, он вполне мог принимать участие в дискуссиях о счастье, наслаждении, о природе добродетелей, нашедших отражение, в частности, в «Филебе». Как преданный ученик Платона, наряду со Спевсиппом, Ксенократом и Гермодором Ф. написал работу «О Платоне»; возможно, с его писательской практикой связано сочинение «О письме» (ср. «О сочинительстве» Ксенократа).

Ввиду утраты остальных сочинений Ф., «Послезаконие» – единственный текст, раскрывающий его взгляды; в этом диалоге представлен краткий очерк философских воззрений Ф., и прежде всего учение о космосе, разрабатываемое им в рамках платоновской традиции, преимущественно космологии «Государства», «Тимея» и «Законов».

Как и Платон, Ф. понимает космос как единое, определенным образом упорядоченное зримое живое существо, наделенное душой и умом. Однако, как показывает анализ «Послезакония», во взглядах Платона и Ф. имеется существенное различие, связанное с пониманием онтологического статуса зримого космоса. Для Платона космос представляет область становления, он создается Демигургом в подражание идеальному первообразу (Plat. Tim. 28b–29b). Платон убежден, что только умопостигаемое бытие есть истинное, «вечно тождественное бытие» (Tim. 28a); в «Федре» он обозначает его как «занебесную область» (*ὑπερουράνιον τόπον* – Phaedr. 247c5). Ф. занимает другую позицию. Как и некоторые ученики Платона (Спевсипп, Аристотель), он не принимает учение Платона об идеях. В частности, он утверждает существование только двух родов существей – души и тела, подчеркивая, что, кроме души, нет ничего бестелесного (Epinom. 981b3–7), «нет ничего третьего, общего им» (983d2–5). Т. обр., отказ от идей меняет онтологический статус зримого космоса, позволяя Ф. полагать его в качестве единственного истинного бытия.

Ценность зримого космоса придает особую значимость выявлению его структуры. Разрабатывая проблематику «Тимея» с учетом различных академических интерпретаций этого диалога, Ф. утверждает существование пяти тел-элементов, из которых состоят наполняющие космос живые существа. К традиционным четырем элементам (огонь, вода, воздух, земля) он добавляет пятый – эфир, вероятно таким образом интерпретируя учение о пяти правильных многогранниках. В соответствии с преобладанием одного из элементов, Ф. строит лестницу живых существ: на ее нижней ступени располагается смертный земной род, движущийся в беспорядке и в основном лишенный разума (982a6–b1), далее следует род водных существ. Ф. имеет в виду водных полубогов (в частности, нимф), которые «иногда зримы, иногда же скрываются, делаясь неразличимыми, что для слабого зрения представляется чудом» (985b5–c1). Следующие – воздушный и эфирный роды, так Ф. характеризует незримый род различных демонов,

выполняющих посреднические функции, связывая разнообразные живые существа между собой и укрепляя этим единство космоса. Лишь намеченная в «Послезаконии» демонология найдет многочисленных сторонников среди платоников. Высший пятый – огненный род живых существ на небе, или божественный род звезд.

Описание этого рода начинается с характеристики высшей сферы, сферы неподвижных звезд. По мнению Ф., звезды имеют прекрасное тело и блаженнейшую и наилучшую душу, они бессмертны (984e), движение их совершается в строгом порядке. Это единообразное (равномерное), самотождественное движение по кругу, доказывающее разумность звезд-богов (981e4–6; 982b1–e6). Кроме неподвижных звезд Ф. говорит еще о семи «братских силах» – Солнце, Луне и пяти планетах (986a8 и далее). И хотя он касается вопроса о скоростях вращения планет относительно звезд (сидерический период), о последовательности и взаиморасположении сфер, о величине планет, очевидно, рассмотрение этих вопросов, не являясь целью Ф. в «Послезаконии», не выходит за рамки материалов платоновских диалогов и в целом пифагорейской (Филолай, Архит) традиции. Об интересе Ф. к последней свидетельствует обращение к учению пифагорейцев при рассмотрении природы лунных затмений (Т 10 = Stob. I 26, 3).

Можно предположить, что затронутым в «Послезаконии» астрономическим проблемам были посвящены отдельные трактаты, известные нам лишь по названиям. В «Послезаконии» же, прославляя небесные тела как богов, а Небо как Высшего бога и истинное бытие, Ф., скорее, выступает не как астроном, а как религиозный реформатор, устанавливающий культ Космоса и новую астральную религию. В назывании планет именами богов заключается новизна астрономического материала трактата. В традиционной греческой религии звезды и планеты не рассматривались в качестве богов. В отличие от астрономии вавилонской, у греков божественные имена у планет отсутствовали. Впервые одно имя упоминается в «Тимее» (38d): это звезда Гермеса (Меркурий), а затем все пять – в «Послезаконии» (968e–987a): Афродита (Венера), звезда Гермеса (Меркурий), звезда Зевса (Юпитер), звезда Кроноса (Сатурн) и звезда Ареса (Марс). Ф. сам указывает на корни новой традиции, желая, видимо, таким образом ее наиболее убедительно обосновать: астрономия возникла в Египте и Сирии (Вавилоне) (986e–987e; ср.: Plat. Crat. 397cd). Этим, вероятно, был обусловлен и интерес Ф. к некоему халдейскому гостю, посетившему Платона в Академии незадолго до его смерти (Т 5 = IANegc., col. III, 36–41). Т. обр., космологические построения «Послезакония», основанные на астрономическом материале, хорошо знакомом Ф., выступают фундаментом теологии, или, выражаясь языком Аристотеля, первой философии (Arist. Met. 1026a15–20). С этой же целью Ф. использует, не углубляя далее, поздний вариант учения Платона о душе, разработанный им в 10-й кн. «Законов» (Plat. Legg. 896a и далее).

Устанавливая божественный статус Неба, дарующего людям все блага подобно платоновской идее Блага, Ф. фактически обосновывает новую онтологию. Утверждается единство всего универсума, определяемого единством гармоничного Бога-Неба, что, в свою очередь, повышает онтологический статус чувственного мира в целом. В этом случае истинное божественное бытие рассматривается в качестве бытия чувственно воспринимаемого; будучи зримо, оно становится доступным чувственному по-

знанию. Складывается иная, по сравнению с платоновской, гносеологическая концепция, основанная на реабилитации чувственного познания.

Процесс познания начинается с созерцания Неба. Небо дает любому, даже самому непонятливому, человеку разумность, обучая его числу, взаимному соотношению чисел, согласованности и соразмерности ради ритмических игр и гармонии. Ф. определяет совокупность пропедевтических наук: главная и первая наука – учение о числах, затем следуют геометрия, стереометрия и гармоника. Ф. полагает, что цель изучения *μαθημᾶτα* – понимание единства этих наук (991d8–992a1), которое достигается, если изучать их с помощью правильного метода (диалектики). Завершается процесс познания «рассмотрением божественного происхождения и прекраснейшей и божественной природы зримых вещей», но уже на основании математических наук, венцом которых и истинной мудростью выступает астрономия, ценность которой определяется ценностью изучаемого ею предмета (990c5–991c1). Астрономия получает статус мудрости, а «величайшим мудрецом» становится «истинный астроном». Такой вывод Ф. стал ответом на платоновскую критику наблюдательной астрономии, астрономии по Гесиоду, но он вряд ли устроил бы самого Платона, для которого астрономия всегда выступала лишь средством достижения истины, но не самой истиной.

Этические воззрения Ф., насколько о них можно судить по «Послезаконию», определялись разработанной им теологией. В качестве высшей добродетели он понимал мудрость, состоящую в понимании единства Космоса. Только она способна сделать человека счастливым, блаженным и безмятежным, позволяя находиться за пределами удовольствий и страданий. Однако это удел лишь немногих людей. Достижение счастья для большинства возможно на пути преодоления невежества через проявление любознательности, овладение математическими науками и благочестие, область добродетели, наиболее важную для смертных людей. И хотя утверждаемый в диалоге статус благочестия не соответствует месту этой добродетели в этической конструкции Платона (для него благочестие было частью или дополнением к справедливости: *Gorg.* 507b; *Prot.* 330b), он вполне обоснован в рамках астральной религии Ф.

Обсуждение достаточно оригинальных идей Ф. нашло отражение в дискуссиях, имевших место в Ранней Академии, а разработанные в «Послезаконии» космология и теология в некоторой степени определили прочтение поздних диалогов Платона последующими поколениями платоников.

«Послезаконие»: *Platonis Opera. Rec. I. Burnet. T. 5. Oxonii, 1967; рус. пер.: Послезаконие. Пер. А. Н. Егунова, – Платон. Собр. соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1994, с. 438–459.*

Фрагм.: *Tarán L. Academica: Plato, Philip of Opus and the Pseudo-Platonic Epinomis. Philad., 1975; Lasserre F. De Léodamas de Thasos à Philippe d'Oponte: témoignages et fragments. Ed., trad. et commentaire par F. Lasserre. Nap., 1987 (Philippus Opuntius, p. 157–188).*

Лит.: *Müller F. Stilistische Untersuchungen der Epinomis des Philippus von Opus. B., 1927; Harward J. The Epinomis of Plato. Oxf., 1928; Taylor A. E. Plato and the Origins of the Epinomis, – PBA 15, 1929, p. 235–317; Fritz K. v. Philippos (42), – RE, Hbd. 38, 1938, col. 2351–2367; Novotny Fr. Platonis Epinomis Commentariis illustrata. Pragae, 1960; Einarsen B. Review of Hans Raeder Platons Epinomis, – AJP LXV, 1970; Lasserre F. Le Barbare, le Grec et la science selon Philippe d'Oponte, – *MusHelv* 40, 1983, p. 169–177; Isnardi Parente M.*

L'eredità di Platone nell'Accademia antica. Mil., 1989; Dillon J. The Heirs of Plato. Oxf., 2003.

И. Н. МОЧАЛОВА

ФИЛОДЕМ (*Φιλόδημος*) из **Гадары** (100/110–35/40 до н. э.), греч. философ, поэт, последователь *Эпикура*. Родился в Гадаре на берегу Галилейского моря, изучал философию в Афинах под руководством *Зенона Сидонского*, после смерти которого возглавил эпикурейскую школу (PHerc. 1005, col. 14. 8–9); в 70-е годы переехал в Италию, где в 50–40-е возглавил эпикурейскую школу в Геркулануме, находившуюся под покровительством Луция Кальпурния Пизона. Ф. был широко образован и преуспел, по мнению Цицерона (Pis. 70), не только в философии, но и в поэтике, риторике и музыке, что отличало его от других эпикурейцев. Ф. был известен, прежде всего, как поэт (в Палатинской антологии – около 30 его эпиграмм), его влияние отмечают в творчестве Катутлла, Горация, Проперция и Марциала.

Ф. – автор многочисленных философских сочинений, которые стали известны в Новое время после раскопок Геркуланума (1752), где была обнаружена т. н. «Вилла папирусов» (Villa dei Papiri) с эпикурейской библиотекой. В 1793 была начата их публикация в «Voluminum Herculansium» (см.: W. Schmid. Zur Geschichte der herculanischen Studien, – *PPass* 10, 1955, p. 478–500). Большая часть обнаруженных текстов хранится в Национальной библиотеке (Неаполь).

Последняя треть 20 в. ознаменовала новый этап в изучении творчества Ф., связанный с основанием в 1969 в Неаполе Центра по изучению геркуланских папирусов. С 1971 г. издается журнал «Cronache Ercolanesi» и выходит книжная серия «La Scoula di Epicuro» (Napoli: Bibliopolis). В 1993 была начата подготовка к новому полному изданию папирусов эпикурейской школы на основе оригинального метода развертывания сильно пострадавших от огня папирусов, предложенного Д. Оббинком (в этом грандиозном проекте участвуют в основном американские исследователи, среди которых Д. Армстронг, Дж. Портер, и др.). С 2000 к этой работе подключились специалисты по микроспектрофотографии, применяющие высокие технологии для восстановления утраченных букв и фрагментов текстов.

В соч. «О хорошем государе сообразно Гомеру» (*Περὶ τοῦ καθ' Ὀμηρον ἀγαθοῦ βασιλέως*), Ф. стремился доказать (в отличие от Эпикура) пользу от изучения Гомера. Ф. объяснял, как использовать поэзию Гомера для воспитания в себе черт, необходимых хорошему правителю, который должен быть справедливым, искать примирения в спорах, избегать войны, особенно гражданской. Ф. называет мудрейшими из греков Одиссея и Нестора, стремившихся к мирному разрешению конфликтов (col. 28–29), восхваляет Алкиноя как правителя за то, что он благими решениями и действиями способствовал благоденствию своего народа (col. 30). Обращаясь к Пизону, которому посвящен весь трактат, Ф. имел в виду римскую правящую элиту в целом.

Наиболее важное этическое сочинение Ф. – трактат «О смерти» (*Περὶ θανάτου*). Следуя Эпикуру, Ф. утверждает, что смерть для истинного мудреца ничего не значит, и приводит доводы о нелепости страха смерти. Однако далее он переходит к рассуждениям о более или менее трудных видах ухода из жизни. Один из них – безвременная ранняя кончина в молодости. Сам Эпикур уходил из жизни зрелым мужем, познавшим мудрость презрения

смерти, но тяжело умирать, будучи молодым. Ф. с большим сочувствием пишет о скорби и терзаниях тех, кто, умирая, оставляет родителей, ребенка, жену, о смерти на чужбине вдали от родных. С другой стороны, Ф. порицает тех, кто сожалеет, что, умирая, не оставляет после себя детей, и указывает, что скорее друзья и ученики вспомнят учителя добром, чем потомки (РНегс. 1050, col. 23.2–24.5). Он осуждает также стремление к самоубийству и выступает с критикой стоической позиции о возможности такового; кроме того, называет «великим безумием» желать героической смерти в бою (col. 28.5), ведь не имеет значения, умирает ли человек достойным образом на ложе болезни или сражаясь с врагом (col. 29.15–17). Стали крылатыми слова Ф. о том, что все люди (независимо от их состояния и положения) живут в городе, не защищенном от смерти (col. 37.27–29). Мы все как сосуды из стекла и глины, поэтому не можем быть не разбиты (col. 39.1–6), однако мы можем морально подготовить себя к смерти, и когда придет время, достойно, без панического страха, уйти из жизни, зная, что жизнь была наслаждением, а после ее завершения нет никаких ощущений, смерть – всего лишь окончание жизни, а не начало новых страданий (col. 39.15–25).

В целом ряде сохранившихся фрагментов сочинений об Эпикуре и эпикурейцах содержится критика «ложных» эпикурейцев. Ф. защищал Сад от критики и от всевозможной вульгаризации, прежде всего подчеркивая особенности поведения или мнения самого Эпикура. Он различал «болтающих» об Эпикуре и тех, кто следует его учению, особенно в том, что касается нравов, царивших в школе во времена Эпикура (РНегс. 1005, col.15.3–13). С другой стороны, он соглашался с кем-то из оппонентов, что среди эпикурейцев были люди, неадекватно трактовавшие некоторые положения доктрины Эпикура. На это же указывал Цицерон, проводя грань между образованными и невежественными эпикурейцами и отмечая, что у эпикурейцев были разные точки зрения на природу высшего блага (*De fin.* I 30–31), дружбу (I 66–70) и удовольствие (I, 25). В труде «Об Эпикуре» Ф. рассматривал историю эпикуреизма от Эпикура до своего учителя Зенона Сидонского (РНегс. 1232, 1289). Чрезвычайно важным является рассуждение Ф. о возможности развития учения Эпикура, ввиду того, что на протяжении столетий исследователи муссировали тезис о догматизме эпикурейской философской традиции. Ф. отрицал точку зрения о том, что те, кто «пришли в школу после Гермарха», не внесли в учение и практику никаких изменений. Он писал, что он скорее поверит, что «все люди чернокожие, кривые и маленького роста», чем признает, что все эпикурейцы «думают и поступают одинаково» (РНегс. 1005, col. 3.8–17).

У Ф. имелись сочинения историко-философского характера: в сочинении «О стоиках» (*Περὶ τῶν Στωϊκῶν*) он подверг критике этику Диогена Синопского и политическое учение Зенона (РНегс. 155, 339); написал историю академической философии и историю антиплатонической традиции, составил перечни (индексы) философов академической (РНегс. 164, 1021) и стоической (РНегс. 1018) школ; написал несколько биографий философов, в т. ч. биографию Сократа. Индексы представляют собой хронологические списки схолахов и учеников каждой из философских школ: у академиков от Платона до Ариста, брата Антиоха, а у стоиков – от Зенона до Панетия.

Этические трактаты Ф.: «О пороках и добродетелях» (*Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀρετῶν*), «О ведении хозяйства» (*Περὶ οἰκονομίας*), «О гневе» (*Περὶ*

ὄρυγς), «О прямодушии» (*Περὶ παρρησίας*) – наряду с другими произведениями свидетельствуют, о том, что вопреки традиционному мнению о наличии догматизма в эпикуреизме этическое учение эпикурейцев и их терапевтическая практика развивались.

Трактат «О прямодушии» (РНерс. 1471) представляет собой изложение лекций Зенона Сидонского о характерах с комментариями самого Ф. Главная идея трактата заключена в эпикурейском принципе необходимости врачевать болезни души философией. Ф. рассуждает о психотерапевтической практике, применяемой в эпикурейских общинах для формирования спокойного состояния духа, *атараксии*. Подобно тому как для лечения телесных болезней необходимо подобрать правильное лекарство, необходимо найти правильное воздействие и на болезни души. Свобода высказывания (парресия), или прямодушие, – средство лечения моральных пороков. Как опытный врач выбирает лекарство, руководствуясь обнаруженными симптомами заболевания, опытный целитель душ применяет свою методику, руководствуясь особенностями психологии слушателя. Так же как врач, «терапевт» души может преуспеть в лечении, а может потерять больного: так как некоторые «пациенты» не выносят откровенности. В ряде случаев, пишет Ф., следует скрывать от пациента перспективы его «лечения». Исследователи отмечали значение этого труда Ф. для истории психологии и педагогики (С. Е. Glad, 1995), сравнивая эпикуреизм и христианство. Трактат построен по характерному принципу: Ф. задает вопросы и сам же на них отвечает. Почему люди принимают откровенные речи легче из уст того, кого они почитают умнее себя, или из уст того, кому они подчиняются? Почему женщины легче реагируют на откровенность, чем мужчины? Почему старики более восприимчивы, чем молодые?

Ф. разделяет тех, кто получает «лечение» или воздействие, и тех, кто осуществляет его (руководителей общины). На основании этого возникло несколько теорий социальной стратификации внутри эпикурейской школы. Так, Н. ДеВитт отделял учеников от младших и старших философов, противопоставляя всем мудреца (*De Witt N. Organization and Procedure in Epicurean Groups, – CPhil 31, 1936, 31, p. 205–211*). Однако эта точка зрения противоречит сказанному Ф., который считал, что один мудрец всегда найдет, как поддержать другого, и будет радоваться другому, так как даже мудрецы могут испытывать боль (col. 8.7–13) и могут нуждаться в поддержке. В этом отношении эпикурейский мудрец, в отличие от стоического, оказывается на уровне обычного человека.

Сочинение «О гневе» (РНерс. 182) также связано с идеями Зенона о воспитании эпикурейского мудреца. Ф. определяет свою позицию в споре перипатетиков и стоиков о природе человеческих эмоций, и прежде всего гнева. Согласно представлению стоиков, все эмоции, включая гнев, являются иррациональными импульсами, которые необходимо полностью подавлять. Перипатетики не считали, что мудрец полностью должен быть лишен переживаний, в т. ч. и гнева, и не видели необходимости в отказе от эмоций. Эпикурейцы же считали, что гнев болезнен и поэтому его следует избегать, однако гнев в природе человека, и полностью избежать его не удастся. В первой части трактата Ф. перечисляет все негативные последствия гнева, используя исторические и литературные примеры. Напр., он пишет, что только лев, единственный из всех диких зверей, мог вызвать гнев

у Александра Великого (col. 18.26–34). Далее он рассуждает о вреде гнева для занятий философией и совместных исследований. Во второй части трактата он представляет точку зрения перипатетиков (col. 31–32) и критикует ее. Он пишет, что нет необходимости утверждать, что не подчинившийся своему начальнику солдат вызывает справедливый гнев, однако следует признать, что всякая страсть есть зло, т. к. она вызывает боль и приносит вред. Поэтому следует отличать справедливый гнев от гнева пустого, которого прежде всего и следует избегать (col. 37–38).

Ф. задает вопрос: если мудрецу нанесен значительный вред, будет ли он глубоко уязвлен, будет ли он гневаться, и пожелает ли он наказать того, кто нанес ему вред? И сам отвечает: мудрец максимально отдалится от этого человека, но не будет выведен из равновесия этим обстоятельством (точно так же и сильная физическая боль не возбуждает его). Мудрец не будет мечтать об отмщении или наказании обидчика как о чем-то приятном: такая оценка справедливого наказания свойственна жестокому человеку, а мудрец не может быть жестоким, т. к. жестокость – наихудшее наказание для самого себя (col. 41–42). Ф. развивает идею Эпикура о том, что мудрец не может испытывать сильный гнев, а может иметь лишь «легкий» гнев, боги же не испытывают гнева вовсе (KDox. 1).

В сочинении «О богах» (*Περὶ θεῶν*) (PHerac. 26) Ф. писал о причинах страха перед богами и указывал на его бессмысленность (col. 16.18 – col. 25). В PHerac. 152 и 157 содержатся фрагменты трактата, в которых Ф. излагал основное содержание своей теологии; этот текст озаглавлен «Об образе жизни богов» (*Περὶ τῆς τῶν θεῶν διαγωγῆς*). Г. Дильс считал, что это третья часть трактата «О богах», поскольку в ней обсуждаются проблемы вида и формы богов, антропоморфизм, изомомия, невмешательство богов в дела природы и людей, атрибуты богов – блаженство и бессмертие. В этих папирусах критически излагаются учения Демокрита, Продика и перипатетиков о происхождении представлений о богах, а также содержится критика провиденциализма стоиков. В этом сочинении Ф. проявил себя большим знатоком мифологии. Именно эта часть трактата перекликается с сочинением Цицерона «О природе богов»; тем не менее некоторые исследователи рассматривают тексты папирусов 152 и 157 как отдельное произведение (Asmis E. Epicurus' Scientific Method. Ithaca, N. Y, 1984, p. 316–320).

Ф. был вынужден защищать эпикуреизм от обвинений в безбожии. В сочинении «О благочестии» (*Περὶ εὐσηβείας*) указывались особенности эпикурейского отношения к богам и подчеркивался благочестивый характер эпикурейской доктрины. Ф. критиковал поэтов и мифографов от Гомера, Гесиода и Пиндара до Аполлодора за ложное мнение о богах, критически излагал концепции о природе богов греческих философов от Фалеса до Теофраста и резко полемизировал с теологией стоиков Зенона, Клеанфа, Хрисиппа и Диогена Вавилонского. Т. Гомперц, опубликовавший в 1866 геркуланский папирус PHerac. 1428, содержащий трактат «О благочестии», и Г. Дильс, поместивший параллельно в *Doxographi Graeci* важнейшие места из этого трактата и отрывки из речи Веллея (Cic. Nat. D. I 27–41), показали, что это сочинение Ф. послужило одним из источников трактата Цицерона «О природе богов». Дильс считал, что Цицерон также использовал сочинение Федре, посвященное тому же вопросу. Е. Асмис, верная своей точке зрения на Ф. как всего лишь на компилятора сочинений Зенона Сидонского,

настаивает, что и Цицерон, и Ф. использовали не дошедший до нас трактат Зенона с тем же названием. А. Хейнрихс считает, что критика мифографов была воспринята Ф. у Аполлодора (*Heinrichs A. Philodems «De pietate» als mythographische Quelle*, – *CronErc* 4, 1974, p. 5–38).

Трактат «О благочестии» состоит из двух книг. Первая посвящена изложению представлений о богах и благочестии поэтов и философов, находившихся вне эпикурейской традиции. В хронологической последовательности Ф. излагает взгляды греческих мыслителей от досократиков до Диогена Вавилонского. Во второй книге Ф. представляет точку зрения Эпикура о благочестии. В целом трактат представлял собой апологию Эпикура и эпикурейцев – защиту от обвинений в безбожии и отсутствии благочестия. Ф. стремился показать, как неблагочестивы все другие мыслители и насколько глубоко благочестие Эпикура. Он указывал, что Эпикур не только признавал необходимость почитания богов своего города, не только был зрителем на праздниках, но и сам участвовал в обрядах. Согласно Ф., во времена архонта Аристонима Эпикур в письме Фирсону рассказывал, что «отмечал вместе с народом праздник горшков [на второй день Анфестерий] и был посвящен в мистерии города, как и все другие» (*De piet.* V^H II 109, 3 = fr. 169 Usener). Кроме того, Ф. цитировал фразу из сочинения Эпикура «Об образах жизни» о том, что мудрец «демонстрирует уважение к богам», почитать которых следует не из страха перед ними и их гневом, а «потому, что природа богов выше нашей» (II, 108–110 – fr. 12, 13 Us.). В той же книге Ф. приводит отрывок из письма Эпикура к друзьям, разъясняющий мотивы участия в религиозной практике (жертвоприношениях и пр.): гражданскую лояльность (необходимость «следовать обычаям», дабы «не смущать общественное мнение») и принцип «жить в согласии с природой» (fr. 387 Us.).

Проявление лояльности было вызвано не страхом перед наказанием, а стремлением эпикурейцев не вмешиваться в политическую жизнь, согласно их этическому идеалу «жить незаметно», сохраняя невозмутимость духа и спокойствие (что и означало «жить в согласии с природой»). Э. Биньоне, А. Ж. Фестьюжер экстраполируют мнения Ф. на позицию самого Эпикура, считая, что эпикуреизм был абсолютно догматическим учением. У Ф. в сочинении «О музыке» имеется замечание, полностью противоречащее позиции основателя Сада: «Сколько бы ни говорили, что божественное не нуждается дополнительно в чем-либо почитании, нам-то как раз прирождено его почитание в особой степени, [мы] представляем его благочестиво, согласно тому, что было передано каждому преданиями от отцов» (*Epicurea*. Fr.386). Как известно, Эпикур отрицал традиционную мифологию, «предания отцов» и, в отличие от Ф., не стремился доказывать, что эпикурейцы законопослушные благочестивые граждане.

В знаменитом сочинении «О знаках» (*Περὶ σημείωσεων*), см. R^{Herc}. 1065, Ф. вслед за Зеноном Сидонским излагал начала индуктивной логики, анализировал процедуры индукции, основанные на аналогии. Этот трактат, имевший, вероятно, полное название «О явлениях и умозаклучениях», представляет собой замечательное свидетельство развития эпикурейского учения в эпоху Позднего Сада. Эпикур считал индукцию наиболее важным научным методом, но именно Зенон, а следом за ним Ф. стали рассматривать научные умозаклучения исключительно как индуктивные. Изложение построено по принципу противопоставления двух точек зрения. Вначале

Ф. излагает аргументацию против эпикурейской индуктивной логики, затем пересказывает ее опровержение у Зенона, после чего снова обращается к возражениям оппонентов и аргументам Зенона, изложенным его другом Бромием. В заключение Ф. приводит выводы об индукции *Деметрия Лаконского*, представляющие собой несколько иной вариант изложения того же научного метода.

Эпикурейцы рассматривали явления как знаки вещей, которые не могут быть восприняты непосредственно. По их мнению, существует два вида умозаключения: 1) противопоставление, или дедуктивный метод (напр., если нет пустоты, нет и движения; есть пустота, есть движение) и 2) умозаключение по сходству, или по аналогии – индуктивный метод (напр., сколько смертных, столько бессмертных). Критики эпикуреизма настаивали на истинности только дедуктивного метода, считая его подлинно научным. Для того чтобы доказать что индукция не только истинный, но единственно истинный метод, Зенон переформулировал все доказательства дедуктивным способом (путем противопоставления) в доказательства по аналогии. Исследователи склоняются к мнению, что Ф. почти ничего не добавил к воззрениям своего учителя. В трех других папирусах содержатся отрывки под заглавием «Из лекций Зенона» на ту же тему (PHerс. 1389, 1003), а также некоторые замечания Ф. по теории восприятия (PHerс. 19).

В отличие от старшего поколения эпикурейцев Ф. придавал большое значение искусствам. В сочинении «О музыке» (*Περὶ μουσικῆς*) в 4 кн. (PHerс. 411, 1497, 1578) Ф. критиковал точку зрения, согласно которой музыка влияет на формирование характера и в силу этого имеет большое воспитательное значение. Платон, Аристотель, Аристоксен, Теофраст, и особенно стоики (Клеанф и Диоген Вавилонский), отстаивали это мнение. Ф. считал, что музыка, состоящая из мелодии и ритма, не оказывает никакого влияния на формирование личности, в отличие от идей и мыслей. Музыка только возбуждает чувства и не ведет к добродетели. Только в единстве с поэзией музыка может оказывать образовательное и воспитательное воздействие, причем значение поэзии в этом отношении, по его мнению, выше, чем прозы. В трактате «О музыке» Ф. демонстрирует глубокое знание греческой «музыкальной литературы», классифицируя ее по жанрам. Он соглашается с Гомером, что музыка уместна на пирах и празднествах (col. 16.17–23), подчеркивает, что Ивик и Анакреонт привлекали не мелодичностью песен, но страстью, выраженной в стихах (col. 14.8–13). С точки зрения Ф., музыка в сочетании с правильными словами способствует подлинному наслаждению.

В сочинении в 5 кн. «О поэзии» (*Περὶ ποιημάτων*) (PHerс. 460, 463, 1074, 207, 1425, 914, 1676) Ф. пытался ответить на вопрос, что делает поэзию благом. В отличие от Эпикура, который отрицал значение поэзии и гомеровскую поэзию считал ненужным вымыслом, Ф. сам был известным поэтом. Диоген Лаэртский указывал, что Эпикур считал, что мудрец может правильно рассуждать о музыке и поэзии, но никогда не станет сам сочинять стихи (D. L. X 121). Римские эпикурейцы отвергли это положение, утверждая, что Эпикур имел в виду традиционную поэзию, претендующую на раскрытие истины. Истина раскрывается только философией, а поэзия ведет к наслаждению.

В сочинении «О риторике» (*Περὶ ῥητορικῆς*) (PHerc. 1672, 1674, 1423, 1669) Ф. исследовал проблему, поставленную еще Платоном и снова вызвавшую интерес во 2 в. до н. э.: является ли риторика искусством. Особенность трактовки риторики у Ф. объясняется спорами вокруг этой проблемы среди самих эпикурейцев. Вслед за своим учителем Зеноном Ф. отмечал, что если политическая и юридическая риторика не может считаться искусством, то софистическую риторику следует считать таковым. Ф. указал три точки зрения на риторику у поздних эпикурейцев: 1) риторика как «искусство написания трактатов и произнесения речей» (PHerc. 1674, col. 21.19–21); 2) риторика как искусство, требующее природного таланта и опыта (PHerc. 1674, col. 23.14–20); 3) риторика как вид искусства, использующий сложившиеся приемы. Ф. критиковал первые две точки зрения, пытаясь защитить риторику от эпикурейцев-догматиков, утверждавших, что Эпикур и ранние эпикурейцы отрицали значение риторики. Ф. отмечал, что Эпикур, Метродор и Гермарх выступали против риторики вообще прежде всего в политике и юридической практике. Зенон Сидонский пытался отделить риторику как дисциплину, опирающуюся на определенные приемы, считая ее, как и поэзию, методическим искусством, от других видов риторики. Ф. высказывался по поводу практической полезности искусства в этическом отношении, что позволило ему и к риторике как виду искусства не относиться отрицательно. Искусство риторики, традиционно считавшееся эпикурейцами бесполезным, у Ф. оказывается не лишенным пользы. В нефилософской прозе, так же как и в поэзии, может быть выражен тот же смысл, что и в философии – указание пути к блаженной жизни (*Sudhaus S. Philodemi Volumina Rhetorica. Amst., 1964, vol. I, p. 216–224; vol. 2. p. 256–253*).

Соч.: *Voluminum Herculansenium Collectio. Coll. prior. T. 1–11. Nap., 1793–1855; Coll. altera. T. 1–11. Nap., 1861–1876;* каталог изданий папирусов с текстами Филодема см.: *Gigante M., Schmid W. Praefatio, – Usener H. Glossarium Epicureum. R., 1977, p. XXI–XXXI; The Epigrams of Philodemos. Introd., text and comm. by D. Syder. Oxf.; N. Y., 1997;* рус. пер.: *Греческая эпиграмма. Под ред. Ф. А. Петровского. М., 1960, с. 168–172.*

Отдельные соч.: [De bono rege secundum Homerum]: *Filodemo. Il buon re secondo Omero. Ed., trad. e comm. T. Dorandi. Nap., 1982;* [De morte]: *Filodemo di Gadara. I frammenti del IV libro dell' opera «Sulla morte». R., 1970; Kuiper O. Philodemos. Over den Dood. Amst., 1925; [PHerc. 1021 e 164]: Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Academia. E comm. a cura di T. Dorandi. Nap., 1991; Mekler S. Akademicorum philosophorum index Herculansenis. B., 1958; [De stoicis]: *Filodemo. Storia dei filosofi. La Stoa da Zenon a Panezio. Ed., trad. e comm. a cura T. Dorandi. Leiden, 1994;* [De Epicuro]: *Filodemo. Memorie Epicuree. Ed., trad. e comm. a cura C. Melitello. Nap., 1997; [PHerc.1005]: Filodemo. Agli Amici di Scuola. Ed. A. Angelli. Nap., 1988; [De libertate dicendi]: On frank criticism. Introd., tr., note by D. Konstan, D. Clay. Atlanta, 1998; [De ira]: *Filodemo. L'ira. Ed., trad. e comm. a cura G. Indelli. Nap., 1988; [De deorum victu]: Diels H. Philodemos über die Götter. Buch I und III, – *APAW 7, 1915, S. 3–104; 4, 1916, S. 3–69; Arrighetti G. Filodemo. De Dis III, col. XII–XIII 20, – *SCO 7, 1958, p. 83 sq.; Arrighetti G. Filodemo. De Dis III, col. X–XI, – *Ibid. 10, 1961, p. 112 sq.; [De pietate]: Philodemos. On Piety. Part I. Ed. by D. Obbink. Oxf., 1996; [De signis]: *De Lacy P. H.–E. A. Philodemos. On Methods of Inference. Nap., 1978; [De musica]: Philodemos. Über die Musik. IV. Buch. Text, übers. und komm. v. A. J. Neubecker. Nap., 1986; Rispoli G. M. Il primo libro del *Περὶ μουσικῆς, – Ricerche sui papiri ercolanesi. Ed. F. Sbrudone. Vol. I. Nap., 1969, p. 23–286; [De poematis]: Sbordone F. Nuovi contributi alla «Poetica» di Filodemo (PHerc. 994), – *CronErc 2, 1972, p. 47–58; Sbordone F. Un nuovo libro della «Poetica» di Filodemo, – *AAP 9, 1960, p. 231–258; Jensen C. Philodemos. Über die Gedichte funftes Buch. B., 1923; Gomperz T. Philodem und die aestetischen Schriften der Herculansenischen Bibliothek, – *SWAW CXXIII, 1890; [De rhetorica]: Sudhaus S. Philodemi***********

Volumina Rhetorica. Vol. 1–2. Amst., 1964 (Lipsiae, 1892, 1895, 1896); [De oeconomia]: *Laurenti R.* Filodemus e il pensiero economico degli epicurei. Mil., 1973; *Филодем.* Об экономике. Пер. Г. А. Тароняна, – *ВДИ*, 1969, 4, с. 236–254.

Лит.: *Philippson R.* Philodemus, – RE XIX, 2, 1938, S. 2444–2482; *Gigante M.* Ricerche filodemee. Nap., 1969; *Gaiser K.* Philodems Academica. Die Berichte uber Platon und die Alte Akademie in zwei herkulanesischen Papyri. Stuttg.; Bad Cannstatt, 1988; *Sedley D.* Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World, – Griffin M. T., Barnes J. (edd.). *Philosophia Togata*. Oxf., 1989, p. 97–119; *Asmis E.* Philodemus' Epicureanism, – ANRW II, 36. 4, 1990, p. 2369–2406; *Erler M.* Epikur; Die Schule Epikurs; Lukrez, – GGPh, Antike 4. Die Hellenistische Philosophie, 1994, S. 289–362; *Gigante M.* Philodemus in Italy. The Books from Herculaneum. Ann Arbor, 1995; *Glad C. E.* Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian to Psychagogy. Leiden, 1995; *Nussbaum M.* The Therapy of Desire. Princ., 1994; Philodemus and Poetry. Ed. D. Obbink. Oxf., 1995; *Armstrong D.* Philodemus, the Herculaneum Papyri and the Therapy of Fear, – Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance. Ed. by D. Gordon, D. Suites. Rochester (N. Y.), 2003, p. 17–45; Philodemus and the New Testament World. Ed. by J. T. Fitzgerald, D. Obbink, G. S. Holland. Leiden, 2004; *Покровская З. Ф.* Эпикуреец Филодем и его взгляды на поэтику, – Древнегреческая литературная критика. М., 1975, с. 235–253; Лосев, ИАЭ V. Ранний эллинизм. М., 1979, с. 179–317; *Шахнович М. М.* Философия Филодема из Гадары: общий обзор, – Философские науки: спец. выпуск «Философский Петербург». М., 2004, с. 87–100.

М. М. ШАХНОВИЧ

ФИЛОЛАЙ (*Φιλόλαος*) из Кротона (ок. 470 – после 400 до н. э.), пифагорейский философ и ученый. В результате антипифагорейского выступления ок. 450 бежал в Фивы, где долгое время жил и учил; в конце жизни, вероятно, переселился в Тарент. Сведения о его встрече с *Платоном*, посетившим Италию ок. 388, недостоверны. Ф. написал трактат «О природе», от которого дошло несколько десятков фрагментов и свидетельств. Спор об их аутентичности продолжался почти полтора века, сейчас подлинными признаются фрагменты В 1–7, 13, 17 и ряд свидетельств, остальные восходят к псевдопифагорейской литературе. Вопреки легендарной традиции, Филолай не был первым, кто опубликовал пифагорейское учение, ранее устное и тайное. До него книги писали *Алкмеон*, *Гиппас*, Менестор и *Гиппон*, которые, как и Ф., излагали собственные взгляды. Для Платона и *Аристотеля* книга Ф. была одним из важных источников по пифагореизму, однако первый относил к Филолаю лишь запрет самоубийства (А 1а), а второй – невнятное изречение (В 16). Многие идеи, которые античная доксография, восходящая к *Теофрасту*, приписывает Ф., Аристотель передает просто как «пифагорейские».

Тематика трактата Ф. весьма обширна: от онтологии он переходит к гносеологии, затем к космологии и астрономии, касается других точных наук и заканчивает физиологией и медициной. Под влиянием элеатов Ф. модифицировал начала *Пифагора* («предел» и «беспредельное»). Его «космос» состоит из «беспредельных и пределопологающих вещей» (*τὰ ἄπειρα καὶ τὰ περαινόντα*), которые объединяет и упорядочивает «гармония» (В 1). Воспитанный в традициях пифагорейской математики, Ф. первым ввел число и точные науки в целом в философский контекст, построив на их основе гносеологическую теорию. Как и Алкмеон, он полагал, что полное и достоверное знание о мире доступно лишь богам (В 6), но если Алкмеон предлагал основывать человеческое знание на «свидетельствах», то Ф. искал опору в математике и родственных ей науках. Его тезисы таковы: «если бы все

было беспредельным, то невозможно было бы ничего познать» (В 3); «все, что познаваемо, имеет число, ибо без него ничего нельзя ни помыслить, ни познать» (В 4). В них выражена близкая многим математикам идея: вещи познаваемы лишь в той мере, в какой они выразимы в числах. Ф. отнюдь не считал, что «всё есть число» (так интерпретировал его Аристотель), его число – это не онтологическое начало, а функция «предела», который вносит определенность в этот мир, делая его тем самым познаваемым.

Как ученый Ф. проявил наибольшую оригинальность в астрономии. В отличие от раннепифагорейской системы, в центр небесной сферы он поместил не Землю, а огненное тело, Гестию (ср. огонь Гиппаса), первой возникшую в процессе космогонии (В 7). Вокруг нее по кругам равномерно вращаются Антисемля, Земля, Луна, Солнце, пять планет и сфера неподвижных звезд. Тела, более близкие к центру, вращаются быстрее: Земля делает оборот за сутки (это объясняет смену дня и ночи), Луна за месяц (поэтому лунный день в 15 раз длиннее земного, а лунные животные в 15 раз больше) и т. д. Солнце является стекловидным телом и отражает свет Гестии, которая, как и Антисемля, нам не видна, поскольку мы живем на обращенном в другую сторону полушарии. Антисемля была, вероятно, введена для объяснения большей частоты лунных затмений по сравнению с солнечными. Таково объяснение *Филиппа Опунтского* и Аристотеля (58 В 36), последний, впрочем, приводит еще одну, явно надуманную причину: желание довести число небесных тел до «совершенного числа» 10 (Met. 986a10). Между тем небесных тел в системе Ф. не 10, а 11, кроме того, число 10 никакой роли в пифагореизме не играло. Несмотря на ряд фантастических элементов, свойственных теориям многих досократиков, в целом система Ф. была серьезной попыткой объяснить небесные явления. Его последователи Гикет и Экфант заменили вращение Земли вокруг Гестии ее суточным вращением вокруг собственной оси.

Помимо астрономии Филолай обсуждал также арифметику (В 5), геометрию, которую он называл «метрополией» других наук (А 7a) и гармонику, дав математическое выражение музыкальных интервалов от октавы до полутона (В 6a). В физиологии Ф. следовал Алкмеону (мозг – центр сознания, А 13) и другим пифагорейцам (Гиппон, Менестор), объяснявшим деятельность организма взаимодействием теплого и холодного. Причины болезни он видел во влиянии внешних факторов на кровь, желчь и флегму (А 27).

Источники: DK I, 398–419; ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты, с. 432–46.

Лит.: *Burkert W.* Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Camb. (Mass.), 1972; *Nussbaum M.* Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Condition of Thought, – *HSCP* 83, 1979, p. 63–108; *Huffman C. A.* Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. Camb., 1993; *Жмудь Л. Я.* Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб, 1994; *Он же.* Some Notes on Philolaus and the Pythagoreans, – *Hyperboreus* 4, 1998, p. 243–270. См. также лит. к ст. *Пифагореизм*.

Л. Я. ЖМУДЬ

ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ (Φίλων Ἀλεξανδρεύς) (15/10 до н. э. – после 41 н. э.), эллинистический иудейский философ, писатель и экзегет. Родился в Александрии в богатой и влиятельной семье (по Иерониму, Vir. ill. 11, «из рода священников»), имевшей контакты с домом царя Ирода.

Его брат и племянник занимали высокие посты на римской государственной службе (племянник Тиберий Юлий Александр в 46 – прокуратор Иудеи, позднее – префект Египта). Единственным источником сведений о жизни Ф. являются его собственные произведения. О видном общественном положении Ф. свидетельствует то, что однажды он сопровождал дары, отправленные иудейской общиной Александрии в Иерусалимский храм (Prov. II, 107), а в 40 н. э. участвовал в посольстве александрийских иудеев в Рим к имп. Калигуле с целью защитить права иудеев, поправные после погрома 38 года (соч. «Посольство к Гаю»). Родным языком Ф. был греческий (еврейского или арамейского он не знал); получил прекрасное светское образование, в т. ч. специальное философское (Congr. 74–79), однако прежде всего Ф. знаменит как комментатор книг Ветхого Завета. Метод толкований и характер интерпретаций тесно связывают Ф. с философской средой платонических школ, вместе с тем, Ф. предан если не букве, то, по крайней мере, духу иудейской веры и стремится в своих сочинениях не просто свести Писание к ряду известных философских тем, но воссоздать путем своих толкований истинную философию Моисея, превосходящую глубиной все, что известно образованному человечеству.

Сочинения. Литературное наследие Ф. весьма обширно и дошло до нас без значительных утрат, однако некоторые произведения сохранились только в армянских и латинских переводах или в цитатах у ранних христианских и византийских авторов (Евсевия, Иоанна Дамаскина, Прокопия из Газы), некоторые известны только по названиям. Более или менее полно сохранилось 37 сочинений, хронология которых крайне затруднена. Их можно разделить на две группы – сочинения небиблейские и библейские. К первым относится серия философских трактатов: 1) «О вечности мира», 2) «О провидении», 3) «О созерцательной жизни», 4) «О том, что всякий добродетельный свободен», 5) «Александр, или О разуме, который имеют даже дикие животные», и историко-апологетические сочинения: 6) «Против Флакка», 7) «Посольство к Гаю», 8) «Гипотетика» (или «Апология иудеев», сохранилось фрагментарно у Евсевия Кесарийского – Pr. Ev. VIII 5, 11–7, 21; 10, 18–11, 19).

Т. н. библейские трактаты представляют собой философский аллегорический комментарий к греческому переводу Пятикнижия Моисея, а также пророкам и псалмам (Септуагинте): 9) «О сотворении мира», 10) «Аллегории законов», 11) «О Херувимах», 12) «О рождении Авеля и о том, как приносили жертвы Богу он и брат его Каин», 13) «О том, что худшее склонно нападать на лучшее», 14) «О потомках надменного Каина и о его изгнании», 15) «О гигантах», 16) «О том, что Бог не знает перемен», 17) «О земледелии», 18) «О виноградарстве», 19) «Об опьянении», 20) «О трезвении», 21) «О смешении языков», 22) «О переселении Авраама», 23) «О том, кто наследник божественного», 24) «О соединении ради предварительного обучения», 25) «О бегстве и нахождении», 26) «О перемене имен», 27) «О снах», 28) «Об Аврааме», 29) «Об Иосифе», 30) «О жизни Моисея», 31) «О десяти заповедях», 32) «Об отдельных заповедях», 33) «О добродетелях», 34) «О наградах и наказаниях», 35) «Вопросы и ответы на книги Бытия и Исхода», 36) «Вопросы на книгу Бытия» и 37) «Вопросы на книгу Исхода».

В жанровом аспекте в творчестве Ф. представлены едва ли не все основные виды эллинистической философской прозы: здесь и школьное философское рассуждение на заданную тему (1–5), и комментарий, органи-

зованный по принципу нахождения и разрешения проблемы – «вопросы и ответы» (36–37), и жизнеописание (28–30), и, наконец, аллегорический комментарий как таковой (к этому жанру относятся все остальные сочинения, за вычетом трех историко-апологетических).

Аллегорический метод. Ссылки Ф. на других толкователей Писания, а также наличие аллегорического комментария к Пятикнижию, написанного во 2 в. до н. э. *Аристобулом*, заставляют многих исследователей предполагать наличие традиции иудейского аллегорического комментария, одним из представителей которой оказался Ф. (Д. Руния, Д. Хэй, Т. Тобин, Б. Мак, Р. Радиче, П. Борген; у истоков идеи о синагогальном происхождении и традиционном характере библейского комментария Ф. стоял В. Никипровецки).

Однако следы т. н. «иудейской традиции» обнаружить едва ли возможно, а ссылки Ф. на другие толкования вряд ли относятся к еврейским экзегетам. Так же трудно найти в произведениях Ф. и принципы стоического комментария: стоикам не было свойственно прибегать к этической аллегории и подразумевать под «физической» интерпретацией теологические толкования, как это делает Ф. С другой стороны, аллегорическая терминология Ф. включает много платонических понятий (Дж. Леопольд). Организация комментария (членение текста: леммы, затем фразы, затем отдельные слова и выражения; комбинированное использование физической и этической аллегории; специальные термины для ввода апорий) совпадает с тем, что мы впоследствии находим в неоплатонических комментариях Прокла и Олимпиодора (Дж. Диллон). Все это вписывает Ф. в платоническую традицию комментария, много обязанную своим возникновением принципам пифагорейской аллегории.

С этой точки зрения выбор Ветхого Завета как объекта аллегорического комментария имеет особое значение. Ф., как и Аристобул, именует Септуагинту «священным словом» (*ἱερὸς λόγος*), термином, первоначально относившимся к орфическим теогониям, а затем перенесенным на священные тексты варварских народов. Всякий *ἱερὸς λόγος* получал аллегорическую интерпретацию, стиль которой предполагал использование мистериальной терминологии, что мы и видим у Ф. (Sacr. 60, 8; 129; 7; Plant. 94, 2; Migr. 17, 3). Комментарий к орфическим «священным словам» был популярен в пифагорейской традиции, стремившейся усвоить себе в качестве авторитета также и варварские источники, в т. ч. Септуагинту, между тем античные источники относят к пифагорейцам самого Ф. (ср. Clem. Strom. I 72, 4; II 100, 3).

Аллегорический комментарий к священному тексту (*ἱερὸς λόγος*) требовал «физической» интерпретации. В согласии с этим, Ф. часто использует термин «природа» (*φύσις*), чтобы указать на истину, скрытую в словах Писания, называет «физиологией» (*φυσιολογία*) науку проникновения в тайны Писания, «физической» аллегорическую интерпретацию как таковую, а аллегористов – «мужами физиками». При этом, в духе среднего платонизма, под физикой Ф. понимает науку о Боге и его отношении к миру и человеку (Alc. Didasc. VII 1, ср. Philo. Prob. 80; LA I 59), что объясняет, почему его «физические» интерпретации подразумевают также этическую проблематику (ср. Sacr. 102).

Принципы аллегории основаны Ф. на философском осмыслении именно физической аллегории и сводятся к следующему. Рациональный закон

природы (*λόγος*) и глубинный смысл Писания (*λόγος*) совпадают и отражают один и тот же закон (*νόμος*) мироздания (еврейский Завет классифицировался греками как «законодательство» – *νομοθεσία*). Этот *λόγος*, в мире и тексте, сродни тому, который составляет лучшую часть человеческой души, ум (*λόγος* = *νοῦς*). Созерцая (*θεωρέω*, *θεωρία*) Писание, ум души постигает его глубинный смысл в силу существующего между ними (т. е. умом и смыслом) родства (ср. *Conf.* 78). Т. обр., постижение природы Писания и постижение Природы через Писание – одно и то же. Основные пункты этой теории восходят к Аристотелю и Платону, но в форме, более близкой Ф., отражены в неопифагорейских псевдоэпиграфах.

Этическую аллегория, не характерную для интерпретации «священных слов», Ф. обосновывает ссылкой на традицию истолкования пифагорейских символов (*Prob.* 2–4; 29; 68). «Символы» (или «акузмы») понимались пифагорейцами как имеющие скрытый смысл высказывания Учителя и истолковывались этически. В соответствии с этим, Ф. понимает слова и образы Писания как «символы», высказывания Моисея (в иудаизме этого периода было распространено рассматривать Моисея как физического автора Пятикнижия – см. «Юбилеи» 4–7). Темой этических толкований является добродетель и порок (*Spec.* I 336; *Ebr.* 91).

К буквальной интерпретации Ф. прибегает редко, считая буквальное значение лишь «тенью», отбрасываемой истинным смыслом (*Conf.* 190), и систематически применяет ее лишь в «Вопросах на книгу “Бытия”» и «Вопросах на книгу “Исхода”», где последовательно использованы все три типа экзегезы: буквальная, этическая и физическая. В целом аллегорическую интерпретацию как проникающую в самую суть вещей Ф. ставит выше буквального понимания Писания, которое в некоторых случаях, по мысли Ф., невозможно (*Deus imm.* 133 сл.; *LA II* 19; *Det.* 95; *Agr.* 131).

Философия. Философское значение Ф. определяется теми результатами, которые дало наложение на образы и темы Ветхого Завета известной Ф. версии платонизма, обогащенной и подкрепленной темами современной ему иудейской литературы, в дальнейшем утратившей свое значение, а потому известной нам лишь фрагментарно и иногда по вторичным переводам.

В греческой традиции основной параллелью к философии, представленной в толкованиях Ф., выступают в синхронном срезе неопифагорейские псевдоэпиграфы, в диахронном – учение *Плотина* (в одних случаях формулировки совпадают буквально, в других очевидно, что мы имеем дело с той же темой, несколько изменившей трактовку). Труд по реконструкции словаря философских понятий Ф. еще далеко не выполнен, между тем он должен прояснить и существенно уточнить наши представления об александрийском платонизме рубежа эпох.

Ф. комментирует Писание, порой «навязывая» тексту, вопреки его очевидному смыслу, платоническую трактовку. Так, он говорит о двойном творении Богом мира (сначала идеальный, умопостигаемый мир, а потом реальный, чувственно воспринимаемый – *Orif.* 19; ср. *Plat. Tim.* 30 sq.) и человека (*Orif.* 76, 134; *LA I* 31), который в своей идеальной ипостаси является не соединенным с чувством «чистейшим умом» (*Fug.* 71). Ф. признает переселение душ (*Conf.* 77; *QG* 3. 10; *Somn.* I 138), неразрушимость мира (*Aetern.*). Комментируя, Ф. тщательно воспроизводит платоновскую (а час-

то аристотелевскую) лексику и терминологию, точно указывающую на определенный диалог Платона или место в трактате Аристотеля. В то же время специфика сочинений Ф. предполагает использование лишь намеком, вскользь, философских тем и образов, известных его современникам, но далеко не всегда известных нам. В целом, близкий Ф. извод платонизма обнаруживает сильное влияние перипатетических и неопифагорейских идей. Стоическое влияние заметно лишь в области этики (что симптоматично для Среднего платонизма), в остальном стоическая терминология адаптирована к платоническим теориям, что зачастую сопровождается утратой собственно школьных стоических значений; стоические термины нередко используются в контексте антистоической полемики.

При изъяснении любого библейского сюжета или образа Ф. исходит из представления о том, что в основе Писания лежит описание восхождения души от телесного и земного к созерцанию небесного и божественного, а в конечном итоге – к созерцанию Бога (так, само имя «Израиль» этимологизируется Ф. как «зрящий Бога» – Congr. 51). Как и в платонизме, восхождение к созерцанию (т. е. восхождение в познании) связывается с изменением нравственных состояний души. Конечной целью нравственного восхождения служит, в согласии с платонико-пифагорейской традицией, «уподобление Богу» (Fug. 63; Opif. 144; Virt. 8, 168, 204–205; Decal. 73; LA II 4). Периоду обучения общеобразовательным наукам (*ἐγκύκλιος παιδεία*) соответствует *метриопатия*, тогда как созерцание (*θεωρία*) божественного возможно только по достижении бесстрастия (*apatии*) При этом переход от страстного состояния к бесстрастному описывается Ф. через традиционную для платонической метафоры оппозицию женского/ мужского (QE 1. 8; QG 1. 49), а также подсказанную Библией оппозицию женского/девического (Cher. 80; QE 2. 3). Прибегая к конкретным библейским образам, Ф. формулирует, что стадия обучения соотносится с образом Аарона или Авраама до его переименования и рождения Исаака, Cher. 8; LA III 131–132, а божественное созерцание – с образом Моисея или Авраама, достигшего совершенства, LA II 102; Prov. I, 56, 66.

В полностью теоцентричной филоновской этике главным пороком выступает безбожие (*ἀθεότης*) и сопутствующее ему себялюбие (*φιλαυτία*), следствием которых является безрассудство (*ἄφροσύνη*) и невежество (*ἄμαθία*), т. е. искаженное представление о мире и своем месте в нем. Главной добродетелью выступает благочестие (*εὐσέβεια*), которому сопутствует любовь к Богу (*φιλόθεον*) и к людям (*φιλανθρωπία*) (Virt. 51–174). Последней Ф. уделяет особое внимание как добродетели, наиболее близко уподобляющей человека Богу (Spec. IV 73; I 294; Congr. 171). Неизбежным следствием нравственного совершенства выступают мудрость (*σοφία*) и знание (*ἐπιστήμη*): нравственно совершенный видит Бога незримо присутствующим во всем и всем управляющим.

Бог, по Ф., существует на трех уровнях (Spec. 36–50). Во-первых, он совершенно трансцендентен миру и в силу этого совершенно непознаваем. Во-вторых, он как бы исходит сам из себя и на этой второй ступени своего бытия именуется «логосом» (*λόγος*), «силой»/«силами» (*δύναμις/δυνάμεις*), «идеями» (*ιδέαι*), «умопостигаемым миром» (*κόσμος νοητός*). Именно вторая божественная сущность рассматривается Ф. как инструментальная (логос и сила, Cher. 127), а иногда как формальная (идеи, Mos. II 127) причина

мира. При изложении учения о творении мира Богом посредством причины, отличной от него самого в его трансцендентном бытии, Ф. использует некоторые темы перипатетической и платонической философии, в частности, представления об инструментальной причине творения. Соединяя его с идеей о совпадении у Бога слова и дела (предопределенной зачатком «Бытия») и сформулированной, например, в «Премудрости Сираха» (42:15) и греческой версии «Апокалипсиса Еноха», XIV 22 Black), Ф. получает формулировку, оказавшуюся уникальной параллелью одному из основных христианских догматов. Так, Ф. говорит о логосе Бога (*λόγος θεού*), у христианских авторов традиционно переводится «слово Божие», как инструменте (*ὄργανον*), которым Бог создал мир (Сер. 127). Образ инструментального логоса конкретизируется им в понятии «рассекающего логоса» (*λόγος τομεύς*), за которым стоит представление о мыслительном дихотомическом членении реальности от общего к частному (Нер. 140): в силу того, что мышление и творение в Боге, по Ф., совпадают, он проецирует традиционную логико-философскую проблематику платонизма на картину создания мира. Логос Бога, отчасти отождествляясь с ним самим как его ум, а отчасти отличаясь от него как другая (вторая) причина творения мира, по сущности остается непознаваемым человеку. (Это же относится и к иным «ипостасям» Бога на втором уровне бытия – умопостигаемому миру как совокупности идей, силе (силам)).

Наконец, третьей ступенью бытия Бога выступает логос, имманентный миру, насквозь пронизывающий его (Авр. 181, 192–195). Речь идет об «отпечатках, оставляемых идеями» (*τύποι*), эйдосах в вещах (Спец. I 36–50), или делах (*ἔργα*) Божиих (последний термин служит звеном, связующим аристотелевское употребление и образ, популярный в иудейской литературе). Только на этой третьей ступени Бог может быть познаваем.

Созерцание Бога, обусловленное родством логоса человеческой души логосу, присутствующему вовне, подразумевает рациональное постижение логоса, имманентного миру и тождественного истинному божественному закону (таким созерцанием, в частности, занимаются те, кто аллегорически толкует Писание). Однако, вопреки декларированной ограниченности человека в познании Бога, созерцание для Ф. предполагает и посильное «прикосновение» (*ἐφάπτεσθαι*) к самому запредельному Богу, по сущности непознаваемому. Такое «прикосновение» подразумевает экстатическое состояние, связанное с выходом за рамки логического мышления (Deus imm. 55; Somn. II 232–233). Созерцая, душа исполняется божественного света, в котором одном может увидеть Бога (LA III 97–103; Авр. 119–123; Praem. 40 – ср. подобные выражения у Плотина: Enn. V 5, 10; V 3, 17). Однако если в платонизме ключом к созерцанию служит медитативная практика, то Ф., хотя и знает о ее существовании и основных принципах (Deus imm. 55), всегда подчеркивает, что усилия человека увенчиваются успехом только по благодати (*χάρις*) Бога, даруемой человеку, обретшему смирение и осознавшему свое ничтожество (*οὐδένεια*) (Нер. 29–31). Часто замещая безличное «сущее» (*τὸ ὄν*) греческой традиции библейским именованием «Сущий» (*ὁ ὢν*), Ф. говорит о Боге как о личности, который один имеет знание о себе и по желанию может частично уделять от него тем, кто горячо и искренне его ищет.

Влияние. Значение Ф. для патристической мысли определялось прежде всего его ролью посредника между библейской и философской тради-

цией. Впервые его сочинения были использованы представителями александрийской христианской школы (Пантен, Климент Александрийский, Ориген). Наиболее глубоко Ф. воспринял Ориген, который апеллирует к нему как к признанному корифею аллегорического метода толкования Библии, заимствуя многие приемы, легшие в основу христианской аллегорезы. Затем интерес к Ф. проявляли авторы, симпатизировавшие александрийской традиции: Евсевий, Григорий Нисский, Амвросий, Августин, однако отрицательное отношение к оригенизму отразилось и на отношении к Ф. В силу близости многих мыслей Ф. христианскому учению возникла легенда о Ф. как тайном или даже явном христианине (Евсевий, Иероним, Епифаний, Фотий), но после Никейского собора отношение к учению Ф. о Логосе стало гораздо более осторожным, что было вызвано подозрениями в его субординационализме (Григорий Нисский, Амвросий, Исидор Пелусиотский).

Соч.: *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Edd. L. Cohn, P. Wendland, S. Reiter. Vol. I–VI. B., 1896–1915; *Opera quae supersunt*. Ed. J. Cohn et P. Wendland. Bd. 1–7. B., 1962–1963; *Philo in Ten Volumes (and 2 Supplem. Vols.)*. Ed. by F. N. Colson, G. H. Whittaker, R. Marcus. Vol. I–XII. Camb. (Mass.); L., 1929–1962 (LCL); *Works in 12 vols.* Tr. by F. N. Colson, G. H. Whittaker, R. Marcus. Camb. (Mass.), 1929–1953 (LCL); *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*. Par R. Arnaldez, J. Pouilloux, C. Mondésert. T. I–XXXVII. P., 1961–1992; *Winston D., Dillon J.* Two treatises of Philo of Alexandria. A commentary on *De Gigantibus* and *Quod Deus sit immutabilis*. Chico, 1983. Рус. пер.: *Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. Вступ. ст. Е. Д. Матусовой, пер. А. В. Вдовиченко, и др. М., 2000 (пер. трактатов: О сотворении мира; О Херувимах; О рождении Авеля; О том, что худшее склонно нападать на лучшее; О потомках надменного Каина; О смешении языков; О соитии ради обучения); О том, что Бог не знает перемен. Пер. и комм. Е. Д. Матусовой, – *ИФЕ* 2002. М., 2003, с. 135–175; Против Флакка. О посольстве к Гаю. Пер. О. Л. Левинской, – Библиотека Флавиана. Вып. 3. М., 1994, с. 13–112.

Индексы: *Mayer G.* Index Philoneus. B., 1974; *The Philo Index: A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*. Ed. by P. Borgen, K. Fuglseth, R. Skarsten. Leiden, 2000².

Лит.: *Wolfson H.A.* Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam. Vol. 1–2. Camb. (Mass.), 1962; *Theiler W.* Philo von Alexandria und der Beginn des keiserzeitlichen Platonismus, – *Untersuchungen zur Antiken Literatur*. B., 1970. S. 484–501 (= *Parusia. Festschrift für I. Hirschberger*. Fr./M., 1965); *Nikiprowetzky V.* Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie. Leiden, 1977; *Tobin Th.* The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Wash., 1983; *Winston D.* Philo's Ethical Theory, – *ANRW II* 21, 1, 1984, S. 372ff.; *Idem.* Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, Oh., 1985; *Runia D.T.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden, 1986; *Radice R.* Platonismo e Creazionismo in Filone di Alessandria. Mil., 1989; *Runia D.T.* Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria. Hampshire, 1990; *Idem.* Philo in Early Christian Literature. Minneapolis, 1993; *Dillon J.* The Middle Platonists. L., 1996², p. 139–183; *Winston D.* The ancestral philosophy: hellenistic philosophy in Second Temple Judaism. Ed. by Gr. E. Sterling. Providence, 2001. *Смирнов Н. П.* Терапевты и сочинение Филона «О жизни созерцательной». К., 1909; *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский: жизнь и обзор литературной деятельности. К., 1911; Лосев, ИАЭ VI. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 82–128; *Левинская О. Л.* О терапевтах и философской традиции рассуждений in utramque partem, – *Mathesis*. Из истории античной науки и философии. М., 1991, с. 176–193; *Матусова Е. Д.* Филон Александрийский – комментатор Ветхого Завета, – Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета, 2000, с. 7–50; *Она же.* Филон Александрийский и греческая доксография, – *ВДИ* 2001, 1, с. 40–52.

Библ.: *Goodhart H. L., Goodenough E. R.* A General Bibliography of Philo Judaeus, – *Goodenough E. R.* The Politics of Philo Judaeus. N. Hav., 1938 (repr. Hldh., 1967), p. 125–321; *Radice R., Runia D. T.* Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1937–1986. Leiden,

1988; *Runia D. T. Philo of Alexandria: An Annotated Bibliography 1986–1996*. Leiden, 2001. См. библиографию в ежегоднике: *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenic Judaism*. Ed. by D. T. Runia. Atlanta, 1989–.

Е. Д. МАТУСОВА

ФИЛОН ДИАЛЕКТИК (*Φίλων ὁ διαλεκτικός*) (кон. 4 – нач. 3 в. до н. э.), представитель *Мегарской школы*, ученик *Диодора Крона*; интересовался логическими парадоксами; сохранившиеся отрывки позволяют судить о его взглядах на проблемы импликации и модальности высказываний. Известны два его сочинения: «О значениях» (*Περὶ σημασιῶν*) и «О видах аргументации» (*Περὶ τρόπων*) (ср. каталог сочинений стоика Хрисиппа, который написал «Против «О значениях» Филона» и «Против «О видах аргументации» Филона» – D. L. VII 191; 194 = SVF II 13).

Согласно Сексту Эмпирику (*Pyrrh.* II 11; *Adv. math.* VIII 112–117), Ф. утверждал, что одно высказывание (пропозиция) предполагает другое если и только если одновременное первое ложно, а второе истинно. По Ф., возможным является все, к чему вещь способна, даже если для осуществления данной возможности существуют неустранимые препятствия, напр., толща воды мешает увидеть раковины на дне моря, тем не менее это возможно (в трактовке возможности Ф. отошел от Диодора Крона, согласно которому всякая возможность должна реализоваться либо в настоящем, либо в будущем). Фрагменты Ф. в изд. Джанантони см. в подборке фрагментов Диодора Крона (ср. II F, fr. 3, 6, 19, 20, 21, 23, 27, 28, 31).

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR I, 1990, p. 414–434.

М. А. СОЛОПОВА

ФИЛОН ИЗ ЛАРИСЫ (*Φίλων ὁ Λαρισαῖος*) в Фессалии (159/8–84/3 до н. э.), последний глава основанной Платоном *Академии*. Его схолярхат – эпоха т. н. «4-й Академии». Еще у себя на родине Ф. слушал ученика *Карнеада* Калликла. Ок. 24 лет приехал в Афины и в течение 14 лет был слушателем Клитوماха, после смерти которого стал во главе Академии (IАНерс. XXXIII), единство позиции которой подчеркивал (Cic. *Acad.* I 13). В 88 до н. э. из-за войны с Митридатом уезжает в Рим, где пишет сочинение («римские книги»), ставшее поводом для разрыва с ним его ученика Антиоха Аскалонского (Cic. *Acad.* II 11). Вероятно, Ф. не вернулся в Афины.

Арий Дидим (ар. *Stob.* II 7, 2) приводит большую выдержку из его соч. «Основные разделы философии» (*Διαίρεσις τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν λόγου*). Вероятно, на какое-то сочинение Ф. опирается «Лукулл» Цицерона (64–146); его влияние усматривалось также во всех пяти книгах «О природе богов», «Об ораторе» (III 54–143), «О крайнем добре и крайнем зле» (кн. IV).

Ф. поначалу придерживался строгой антистоической позиции своего учителя Клитوماха, признавая «воздержание от суждения» и «непостижимость» в качестве оппозиции стоическому учению о «постигающем представлении» (Luc. 111). Но постепенно принимает более мягкую позицию: хотя вещи невоспринимаемы в соответствии со стоическим критерием, они воспринимаемы в соответствии с природой вещей (*Sext. Pyrrh.* I 235). Нумений уточняет, что вместо стоического «постигающего представления» Ф. стал признавать в качестве критерия «очевидность» (*ἐνάργεια*) и согласованность (*ὁμολογία*) данных чувственного восприятия (фр. 28,

8–9). В поздний период Ф. также отказался от полного отрицания риторики (Сic. Tusc. II 9). Мы не знаем этических воззрений Ф., но по введению к этическому разделу его «Основных разделов философии» видно, что он откликнулся (вероятно, прежде всего критически) на разработку в эллинистических школах основных пунктов этического учения: философия как медицина, необходимость очищения души от ложных мнений, учение о цели (счастье) и видах жизни, а также о законах государства и правилах частной жизни.

Несмотря на явственное изменение позиции Ф. к концу жизни, руководимая им до 88 «4-я Академия», вероятнее всего, оставалась ортодоксально скептической. В то же время само стремление Ф. отказаться от деления Академии на Древнюю и Новую и заново обосновать скептицизм ссылками на позицию Платона и Сократа было свидетельством общей тенденции этого периода вернуться к учениям и текстам основателя школы.

Фрагм.: Wisniewski B. Philon von Larisa. Testimonia und Kommentar. Breslau, 1982; Mette H. J. Philon von Larissa und Antiochos von Askalon, – *Lustrum* 28–29, 1986–1987, p. 9–24; Long A. A., Sedley D. N. (ed.). The Hellenistic Philosophers. Camb.; L.; N. Y., 1987. Vol. I, p. 438–467. Vol. II, p. 432–457.

Лит.: Glucker J. Antiochus and the Late Academy. Gött., 1978, p. 13–91, 391–420; Tarrant H. Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy. Camb., 1985; Görler W. Philon aus Larisa, – GGPh, Antike 4, 1994, S. 915–937.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ФОРМА И МАТЕРИЯ [греч. εἶδος (ἰδέα, μορφή) καὶ ὕλη, лат. пер. forma et materia], в философии Аристотеля две из четырех «причин», или «принципов» («начал» – см. Архе), бытия. Противопоставление формы и материи терминологически создано Аристотелем, но концептуально было подготовлено Платоном (ср. «кормилицу» и «первообраз» «Тимея», «предел и беспредельное» «Филеба», «одно и неопределенную двоичу» «Неписанных учений») и еще раньше пифагорейцами (Филолай). Греческий термин эйдос, обычно переводимый в аристотелевских текстах как «форма», у Платона обозначает (наряду с ἰδέα) трансцендентные «идеи»; термин ὕλη (собственно «древесина») – техноморфная метафора (лат. слово materia, посредством которого Лукреций калькировал греч. ὕλη, также означало «строеной лес»). Другие синонимы формы-эйдоса (помимо ἰδέα, μορφή) у Аристотеля: λογος, οὐσία – «сущность, субстанция» и труднопереводимый термин τὸ τί ἦν εἶναι – «что-значит-быть-тем-то-и-тем-то» или «то-что-делает-вещь-тем-что-она-есть» (схоластич. quidditas – «чтойность»), изредка также φύσις («природа», «самобытность»); однако тот же термин может означать и «материальную субстанцию».

Теория формы и материи впервые была разработана Аристотелем в 1-й кн. «Физики» в связи с анализом «становления» (γένεσις) в виде учения о «трех принципах»: материальный субстрат (ὕλη, ὑποκείμενον), форма (εἶδος, позитивная противоположность), лишенность формы (στέρησις, негативная противоположность). Становление протекает не от абсолютного не-бытия к бытию, но от акцидентального не-бытия-чем («Сократ необразован») к положительному обладанию (ἐξίς) эйдосом («Сократ образован»), причем субстрат изменения («Сократ») не возникает и не уничтожается. Учение Аристотеля о форме и материи, так же как и учение о «принципах» вооб-

ще, имело эвристический характер: расчленив и высветив в размытом хаосе «слитых» впечатлений объективную («по природе») структуру вещи, делающую ее познаваемой. Форма и материя – имманентные структурные элементы (*στοιχεῖα*) вещи, которые «неотделимы» от нее и не обладают самостоятельной реальностью в качестве данного нечего (*τὸδε τι*); таковой обладает только результат их синтеза – «целостность» (*τὸ σύνολον* – термин Аристотеля для «конкретного»). При этом форма и материя соотносительны акту и потенции: материя есть потенция формы, а форма – актуализация материи (см. *энтелехия*). Нераздельность формы и материи (принцип, называемый гилеморфизмом) нарушается только дважды, и оба раза в пользу «формы»: в космологии – признанием трансцендентного ума-нуса – *перводвигателя*, в антропологии – признанием «отделимости» и бессмертия высшей духовной способности – «активного ума» (De an. III 5). Форма и материя у Аристотеля могут выступать как функциональные понятия: нечто может быть «формой» материи *x*, но «материей» формы *y*. Так, в теории элементов «каждое вышележащее тело относится к находящемуся под ним как форма к материи» (De Caelo 310b14), и, напр., вода выступает как «форма» по отношению к земле, но как «материя» по отношению к воздуху. Аристотель различает градации материи: последовательно повторяя гилеморфический анализ, можно прийти до чистой, или первой, материи (*πρώτη ὕλη*, *materia prima* – Met. 1049a25), о которой невозможно сказать, «из чего» она состоит, и которая противопоставляется наиболее близкой к энтелехиальному состоянию «последней материи» (*ἔσχατη ὕλη*). Напр., «дом» предполагает следующие ступени материи: кирпичи («последняя материя»), глина, земля, первая материя (материя четырех элементов). Однако словопотребление Аристотеля непоследовательно, и «первой материей» он иногда называет также ближайшую материю (Met. 1044a23; 1014b32; Phys. 193a29).

Лит.: King H. R. Aristotle without Prima Materia, – *JHI* 17, 3, 1956, p. 370–89; Solmsen F. Aristotle and prime matter: a replay to Hugh R. King, – *Ibid.* 19, 2, 1958, p. 243–252; Tugendhat E. *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ*. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe. Freib.; Münch., 1958; Happ H. Hyle. Studien zum aristotelischen Materiebegriff. B.; N. Y., 1971.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ФРАСИМАХ (*Φρασίμαχος*) из Халкедона (2-я пол. 5 в. до н. э.), др.-греч. оратор и *софист*. Автор эпидейктических и политических речей («В защиту жителей Ларисы», т. н. «Речь о государственном устройстве», отрывок из которой приводит Дионисий Галикарнасский как образец «смешанного стиля», основоположником которого был Ф., согласно Теофрасту, В 1), а также руководство по риторике (85 А 13), в т. ч. т. н. «Великого искусства» (*Μεγάλη τέχνη* В 3), от которых сохранились немногочисленные фрагменты. В своем красноречии стремился воздействовать преимущественно на эмоции (В 5; 6).

В диалоге Платона «Государство» Ф. выступает как защитник положения, что справедливо то, что полезно сильнейшему (Resp. I, 338c). «Справедливое» и «несправедливое» существует лишь для подданных и сводится к исполнению и неисполнению тех законов, которые в каждом государстве установили в собственных интересах их правители (338e). В отличие от Калликла, защищающего господство сильнейшего как «закон

природы», следование которому требует ниспровержения существующего порядка вещей (сложившегося в результате подчинения законам, установленным некогда в интересах слабых), Ф. видит в господстве сильнейших неизбежный признак любого государственного строя, будь то демократия, олигархия или тирания. Под натиском аргументов Сократа, доказывающего, что любое искусство, в т. ч. политическое, служит интересам тех, кто не обладает этим искусством, т. е. более слабых, а не интересам носителя искусства, Ф. заново формулирует свою позицию (343a–344d): искусство правителя состоит в заботе о подданных, но он заботится о них, подобно тому как пастух об овцах – т. е. имея в виду в конечном счете собственную выгоду (Ф., по-видимому, исходит из того, что при любом порядке содержание «справедливого», т. е. обязательного для более слабых, примерно соответствует существующим морально-правовым нормам, запрещающим кражу, насилие и т. д., 344bc). Доказательством при этом служит само реальное положение вещей, при котором несправедливый всегда выигрывает по сравнению со справедливым и тем в большей степени, чем больше размах его преступлений (их апогей – захват тиранической власти).

В какой мере второе рассуждение Ф. совместимо с первым и соответствует позиции исторического Ф., является предметом дискуссий (Kerferd, Maguire, Reeve). Оба, во всяком случае, подразумевают релятивистское выведение норм справедливости (действующих лишь для подданных) из того, что выгодно правителю, и отрицание каких-либо безусловных нравственных норм, которыми он должен руководствоваться. Второе рассуждение показывает, что понятие «более сильный» не имеет статичного характера: тот, кто безнаказанно нарушает существующие нормы, установленные «более сильными», одерживает над ними верх в конкретной ситуации, а в конечном счете, дойдя до вершины несправедливости, может достичь и власти, так что начнет диктовать собственные законы (здесь релятивист-Ф. сближается с Калликлом, сторонником «естественного права»). То, что Ф. до какой-то степени сочувствует жертвам несправедливости, видя в нормах морали и права неизбежное проявление воли сильных (ср. его пессимистическое высказывание о том, что боги не вмешиваются в человеческие дела, поскольку иначе они не потерпели бы пренебрежение несправедливостью, В 8), не вносит каких-либо изменений в его этический релятивизм.

Фрагм. и свидетельства: ДК II, 319–326 (рус. пер. *Маковельский А. О.* Софисты. Вып. 2. Баку, 1941); I sofisti: Testimonianze e frammenti. Fasc. III. Ed. M. Untersteiner. Fir., 1967², p. 2–37.

Лит.: *Schwartz E.* Comm. de Thrasymacho Chalcedonio. Rostock, 1892; *Oppenheimer K.* Thrasymachos (1), – RE, Reihe 2, Hbd. 11, 1936, 584–592; *Kerferd G.B.* The Doctrine of Thrasymachus in Plato's «Republic» (1947), – Sophistik. Hrsg. v. C. J. Classen. Darmst., 1976, S. 545–563; *Idem.* The Sophistic Movement. Camb., 1981, p. 120–123; *Maguire J. P.* Thrasymachus – or Plato? (1971), – Sophistik. Hrsg. v. C. J. Classen, 1976, S. 564–590; *Reeve C. D. C.* Socrates meets Thrasymachus, – *AGPh* 67, 1985, S. 246–265; *Algra K.* Observations on Plato's Thrasymachus, – Polyhistor: Studies... presented to J. Mansfeld. Ed. K. A. Algra et al. Leiden, 1996, p. 41–60; *Yunis H.* Thrasymachus B 1: Discord, not diplomacy, – *CPhil* 92, 1997, p. 58–66; *Hoffmann J. H.* Das Recht im Denken der Sophistik. Stuttg.; Lpz., 1997; *Everson S.* The Incoherence of Thrasymachus, – *OSAPh* 16, 1998, p. 99–131.

X

«ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ» (*Tὰ τῶν Χαλδαίων λόγια*), восстанавливаемое по цитатам из позднейших авторов собрание гексаметров (ок. 350 строк по современным изданиям, разделенные на 190 фрагментов), возникшее в кон. 2 в. н. э.; отражает среднеплатонические представления о божестве и структуре универсума с сильной гностической окраской, отмеченные влиянием восточной теургии и магии. Из философов того времени наиболее близок «Х. О.» *Нумений Апамейский*.

Во главе иерархии универсума – отец (или отчая монада, *μονὰς πατρική*, отчее начало, надмирная отчая бездна, а также отчий, или первый ум и т. п.) трансцендентный миру, погруженный в безмолвие и невыразимый, иногда описываемый как невещественный тонкий огонь. Отец вместе с мощью и умом (каковой есть второй ум, а также Геката, объединяющая отца и его мощь, демиург и мировая душа) составляет триаду умопостигаемого мира: в ней – засеваы всех вещей, и ее отблески – во всех мирах. Затем – боги, находящиеся выше небесных сфер (*ἄζωνοι*): передающие волю отца Иинги, уподобители и хранители, или стражи; и находящиеся на них (*ζωναῖοι*). Человеческая душа, искра небесного огня, по своеволию низвергается в здешний мир и облекается телом. Но если ей удастся очиститься, она избегает неразумия рока, вновь восходит в мир горний и возвращается к Отцу.

Начиная с *Ямвлиха* «Х. О.» становятся одним из священных текстов школьного платонизма в Сирийской, Пергамской и Афинской школах, чтение которого наряду с орфическими теогониями завершало курс платоновской философии. Совмещение содержащихся в «Х. О.» среднеплатонических элементов с платонизмом платиновской и постплатиновской разработки составляло одну из существенных проблем в освоении этого текста; однако потребность в священном тексте, обострившаяся в платонизме, оценившем к кон. 3 в. значение христианства и роль Священного Писания, заставляла находить решения.

Авторы, наиболее отмеченные влиянием оракулов, – Порфирий, Ямвлих, Арнобий, Марий Викторин, Синесий, Прокл, Дамаский, Михаил Пселл, Георгий Гемист Плифон.

Соч. Порфирия «О философии, почерпнутой из оракулов» (большинство фрагментов в «Приготовлении к Евангелию» Евсевия), показывающее необходимость почитать разного оракулы, содержало (Леви) или должно было бы содержать (Доддс) отсылки и к «Х. О.», хотя у большинства исследователей (начиная с издателя фрагментов этого соч. Порфирия Вольфа в 1856) это вызывает сомнение. Но в его же «О нисхождении души» (множество цитат и ссылок прежде всего у Августина в кн. X «О граде Божиим», гл. 9, 10, 16, 21, 26–29) уже, во всяком случае, обильно цитируются «Х. О.» Порфирий объясняет роль халдейской теургии для очищения неразумной части души и восхождения ее к горнему миру до уровня звезд, более высокую роль отводя философии, единственно способной полностью очистить избранные души и возвести их к более высокому началу. Помимо этого Порфирию принадлежали «Комментарий на [оракулы] Юлиана Халдея» в 4 кн. (*Suda*, s. v. *Πορφύριος*), «Толкование [халдейских] Оракулов» (*Jo. Lvd.*

4, 540 и некая книга, которая толкует (*εἰς μέσον προάγει*) «Халдейские оракулы» (Aeneas. Theophr. 45, 4 Colonna), соотношение которых между собой и другими его соч. крайне проблематично. Через Порфирия «Х. О.» знают латинские авторы (Арнобий, возможно, Лактанций, Марий Викторин, Августин) и Синесий.

В отличие от Порфирия Ямвлих и вслед за ним Прокл, по замечанию Михаила Пселла, признают превосходство «Х. О.» перед методами традиционной греческой философии. Ямвлиху принадлежало соч. о «Х. О.». Дамаский (De princ. II 1, 1, p. 1, 8 Westerink и примеч. к этому месту: p. 215–216) ссылается на 28-ю кн. его «Халдейской теологии». Однако в дошедших до нас его соч. – прежде всего в «Египетских мистериях» – мы находим только аллюзии к «Х. О.» (сводка в изд. Des Places, p. 24–29).

Прокл изучал тексты Порфирия и Ямвлиха, посвященные «Х. О.» (Marin. V. Pr. 26), и сам написал к ним комментарий.

Характер текста и, вероятно, историю создания «Х. О.» на основе свидетельств Михаила Пселла, опиравшегося на Прокла (см. Appendice в изд. Des Places), можно представить так: Юлиан Халдей мог вопрошать самого Платона и фиксировать как оракулы платоновские речения, которые сходили с уст Юлиана сына, которого он использовал как медиума (А. Д. Саффре). Само появление этого текста в конце 2 в. свидетельствует о том, что язычники оценили значение Священного Писания христиан для построения истинного учения (ср. *Ἀληθῆς λόγος Цельса*) и таким экстравагантным образом обеспечили последующий платонизм «священным текстом».

Фрагм.: *Kroll W.* De oraculis Chaldaicis. Breslau, 1894 (repr. Hldh., 1962); *Oracles Chaldaïques* avec un choix de commentaires anciennes. Texte ét. et trad. par Ed. Des Places, rev. et corrigé par A. Segonds. P., 1996; *Majercik R.* The Chaldaean Oracles: Text, Translation and Commentary. Leiden, 1989.

Лит.: *Eclogae e Proclo de philosophia chaldaica.* Ed. A. Jahn. Halle, 1891; *Bidez J.* Vie de Porphyre. Gand, 1913 (Hldh., 1964); *Cumont F.* Lux perpetua. P., 1949; *Festugiure A.-J.* Hermétisme et mystique païenne. P., 1967; *Idem.* La Révélation d'Hermès Trismégiste. P., 1953. Vol. III; *Kroll G.* De oraculis chaldaicis. Breslau, 1894 (Hldh., 1962); *Lewy H.* Chaldaean Oracles and Theurgy. Le Caire, 1956, nouv. éd. par M. Tardieu. P., 1978; в этом нов. изд. Compléments, среди которых: *Dodds E. R.* New Light on the «Chaldaean Oracles» и *Hadot P.* Bilan et perspectives sur les «Oracles chaldaïques»; *Theiler W.* Die chaldaïschen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942 (= Forschungen zum Neuplatonismus. B., 1966); *Woodhouse G. M.* Gemistos Plethon, The Last of the Hellenes. Oxf., 1986 (особ.: p. 48–61: The Chaldaean Oracles); *Saffrey H. D.* Les néoplatoniciens et les oracles chaldaïques, – *REAug* 27, 1981, p. 209–225 (= *Idem.* Recherches sur le néoplatonisme après Plotin. P., 1990, p. 63–79); *Idem.* Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du Paris. Gr. 1853, – *RevPhil* 43, 1969, p. 59–72 (= *Idem.* Recherches sur le néoplatonisme... p. 81–94); *Hadot P.* Théologie, exégèse, révélation, écritures, dans la philosophie grecque, – Les règles de l'interprétation. Ed. par M. Tardieu. P., 1987; *Van Liefferinge C.* La Théurgie, des Oracles Chaldaïques à Proclus. Liège, 1999; *Majercik R.* Chaldaean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations, – *CQ* 51, 1, 2001, p. 265–296.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ХАМЕЛЕОНТ (*Χαμαιλέον*) из **Гераклея** (кон. 4 – нач. 3 в. до н. э.), представитель *Перипатетической школы*, литератор и ритор. Современник и соотечественник *Гераклида Понтийского*, как и Гераклид причисляемый к Перипату весьма условно. Сочинения не сохранились, известны по позднейшим упоминаниям: «Протрептик», «Об удовольствии» (приписыва-

лось также Теофрасту), «О пьянстве», филологические труды, посвященные «Илиаде» Гомера, палинодии Стесихора, древнегреческой комедии, а также отдельным поэтам (Пиндару, Анакреонту, Симониду). Имя Х. упоминается эллинистическими авторами (прежде всего Афинеем) в связи с атрибуцией максимы «Познай самого себя», сведениями из жизни трагика Эсхила и некоторых других знаменитостей (в их числе – сибаритянина Сминдирида). Трудно судить по имеющимся свидетельствам, обсуждал ли Х. историко-философские темы, превосходящие уровень занимательного исторического анекдота.

Фрагм.: WEHRLI, Die Schule IX: Phainias von Eresos. Chamaileon. Praxiphanes, S. 49–63; *Chamaeleon*. Fragmenta et testimonia. Ed. F. Montanari, – CPF I, 1*. Fir., 1989, p. 403–418.

М. А. СОЛОПОВА

ХАОС, в др.-греч. мифологии, поэзии и философии – докосмическое состояние, зияющая пра-бездна (от др.-греч. *χάσσω*, *χαίνω* – зиять, зевать, разевать рот, быть пустым и голодным); неупорядоченное первовещество; противоположность конечному, упорядоченному космосу. Впервые слово «хаос» встречается у Гесиода: «Прежде всего возник Хаос» («Теогония» 116). Согласно Гесиодовой космогонии, облеченной в образы мифологической генеалогии, Хаос, будучи чистым отрицанием, порождает столь же негативные силы: черный Мрак и Ночь. Он возникает первым, но не является ни творческим первоначалом, порождающим космос, ни материалом для Вселенной, а образует лишь пространство для развертывания позитивных сил – Геи-Земли и *Эроса*-Любви, которые зарождаются не из него, а наряду с ним и после него. Аристотель отождествляет хаос с местом, или пространством, отмечая, что Гесиод был прав, делая хаос первым, ибо все вещи должны находиться где-нибудь; пространство, «то, без чего не существует ничего другого, а оно без другого существует, необходимо должно быть первым» («Физика» 209b31).

У позднейших греческих философов слово «хаос» может означать бесконечное пространство (в частности, у Плотина и Секста Эмпирика). У поэтов хаос иногда обозначает просто тьму; иногда употребляется в конкретном значении – широко разинутой глотки (голодного крокодила или волка). Аристофан («Облака» 627 и др.) называет хаосом воздушное пространство между небом и землей; Хаос часто отождествляется с Тартаром (Платон, «Аксиох» 371e) – подземной бездной, безвозвратно поглощающей все некогда живое и символизирующей смерть. Другое подземное царство смерти – Аид – мыслится как расположенное ближе к земле; там умершие еще продолжают как-то существовать, хотя бы в виде теней; Тартар – «бездна полного небытия, из которой нет возврата». У Марка Аврелия хаос – это бездна времени, «бесконечная в обе стороны вечность», беспредельная ненасытность, неумолимо поглощающая все сущее («К себе самому» IV 3), ср. в греч. мифологии: Время-Кронос пожирает всех своих детей. В позднем пифагореизме хаосом называют Единое, желая подчеркнуть его непознаваемость и тьму («Геологумены арифметики», 6).

Наряду с пониманием хаоса как зияния, бесконечного пространства, тьмы и всепоглощающей бездны, восходящим к Гесиоду, уже у некоторых философов-досократиков (Акусилая, Ферекида) и в особенности у стоиков

встречается другая трактовка хаоса – как неупорядоченного первовещества, из которого случайно или под воздействием неких противоборствующих или упорядочивающих сил сложился мир. В этом случае слово «хаос» этимологически выводится не из *χάσκειν* – зиять, а из *χέειν* – лить (в частности, у Зенона Китийского, SVF I 103) и означает первоначало Вселенной, чаще всего, в соответствии с новой этимологией, воду. Это первоначало, как и гесиодовско-аристотелевский хаос, бесконечно и с возникновением космоса не исчезает, служа для него местом; в отличие же от хаоса-зияния хаос-первовещество не пуст (это, по стоикам, очень разреженное вещество, которое сгущается под воздействием вихря и образует Вселенную) и не бесплоден, но наделен некой творческой потенцией. По отношению к уже существующему космосу стоический хаос не представляет собой ненасытную пустую бездну или бесконечную энтропию, а является своего рода кладовой первовещества, подпитывающей космос.

В христианской литературе понимание хаоса опосредовано библейской экзегезой. В Книге Бытия 1:2 говорится о «тме над бездною», бывшей до творения мира. Эта «бездна» (*tâh wa bâh*, пер. Септуагинты *ἄβυσσος*) по своему значению (темная, бездонная, страшная пустота) исключительно близка к греческому понятию хаоса и отождествляется с ним (по крайней мере, со времен Августина, «Комментарий на Бытие» 34, 224; «Исповедь» XII 21). Однако учение о творении из ничего лишает ее всякой космогонической значимости как в качестве места мира, так и в качестве его перво-материи. Эта бездна не исчезла и по сотворении мира, продолжая существовать в виде ада. Кроме того, хаос приобретает у христианских экзегетов и эсхатологическое значение, поскольку в «Апокалипсисе» 17:8 говорится, что в конце времен «зверь выйдет из бездны» (*ἄβυσσος*).

В средневековой философии и космологии (Калкидий, Василий Великий, Беда, Фома Аквинский) распространено учение о двух материях: 1) первичная *matēria*, невещественная, пустое пространство или чистая потенция, в которой творится мир и существование которой опровергают большинство христианских учителей, и 2) *silva* – вторичная материя, разреженная и беспорядочно движущаяся масса первоэлементов вещества, результат первого акта творения, хаотическое состояние, предшествующее появлению оформленных тел. Существование этой последней не противоречит христианскому миропониманию. Средневековые мыслители отождествляют ее с хаосом древних («беспорядочное смешение телесной твари, которое древние звали Хаосом») и которое, по убеждению Фомы, действительно было первым состоянием Вселенной, но первым не по времени, а только по порядку, логически, «Сумма теологии» XI 8). Очевидна связь первого понятия, *matēria*, с гесиодовско-аристотелевским хаосом и понятием материи в платонизме, а второго, *silva*, с хаосом стоиков. Именно от этого последнего ведет свою историю современное понимание хаоса как первобытного беспорядка.

Лит.: Лосев, ИАЭ VIII. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2. М., 1994, с. 334–342; Светлов Э. Хаос и Логос, – Магизм и единобожие. Брюссель, 1971; Gunkel H. Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Gött., 1895 (1921²).

Т. Ю. БОРОДАЙ

ХЕРЕМОН (*Χαιρημών*) **Александрийский** (1 в. н. э.), философ-стоик. По происхождению, вероятно, египтянин. Согласно Суде (test. 4 van der

Horst), X. был учителем грамматика Дионисия Александрийского и некоторое время, возможно, преподавал в александрийской грамматической школе, а затем приехал в Рим, где вместе с перипатетиком *Александром из Эг* обучал юного Нерона. В сохранившихся свидетельствах (Martial. XI 56; Orig. C. Cels. I 59; Porph. De abst. IV 6 сл.) X. неизменно именуется стоиком, а также египетским жрецом (*ἱερογραμματεὺς*) (Porph. Ep. ad Aneb. II 9; Eus. Pr. Ev. V 10, 5).

От сочинений X. сохранились считанные фрагменты (14 аутентичных и столько же сомнительных в собрании ван дер Хорста). Известны: 1) «Об иерогрифах» (*Ἱερογλυφικά*), 2) «Египетские вопросы» (*Αἰγυπτιακά*) – трактат о религиозных представлениях и священных обрядах египтян (ср. Ios. Flav. C. Arion. I 288) и 3) «О кометах» (*Περὶ κομητῶν*); здесь речь, возможно, шла о том, каким образом появление комет возвещает различные события (Orig. C. Cels. I 50). Предполагается, что у X. были также сочинения по грамматике, мантике и астрологии (в частности, Гален упоминает некоего X. как знатока птицегадания, см. De victu acut. I 15 = test. 11).

Порфирий указывает, что у X. и *Корнута* Ориген Александрийский позаимствовал метод аллегорического толкования (Porph. C. Christ. fr. 39, ср. Suda s. v. Ὠριγένης), а в другом сочинении (Ad Aneb. II 12 сл.) упрекает X. за трактовку египетских мифов исключительно с помощью физической аллегорезы (характерной для стоиков). На основании сохранившихся текстов невозможно судить, в какой мере X. следовал стоическому учению. Во всяком случае, он признавал теорию космических циклов (Ibid. II 12; Eus. Pr. Ev. III 13, 8). Можно предположить, что взгляды X. отчасти перекликались с эклектическим и не чуждым интереса к аскетике учением кружка *Секстия*.

Фрагм.: *Horst P. W. van der. Chaeremon. Egyptian priest and stoic philosopher. The fragments collected and translated with explanatory notes. Leiden, 1984.*

Лит.: *Barzanà A. Cheremone di Alessandria, – ANRW II, 32, 3, 1985, p. 1981–2001; Frede M. Chaeremon der Stoiker, – ANRW II, 36, 3, 1989, p. 2067–2103.*

А. А. СТОЛЯРОВ

ХРИСАНФИЙ (*Χρυσάνθιος*) из Сард (ок. 410–490 н. э.), философ-платоник, представитель *Пергамской школы*, учитель имп. *Юлиана* (Отступника) и *Евнапия из Сард*, который помимо отдельных замечаний посвятил учителю последние главы в своей книге «Жизни философов и софистов» (Суда, s. v., дает их резюме), с признательностью отмечая, что именно благодаря X., воспитывавшему его с детства, возникла его книга.

X. происходил из сенатского сословия и принадлежал к высшей знати. В юности лишившись отца, отправился в Пергам, где стал учеником Эдесия Каппадокийского (91, 10–13). Преуспев в философии Платона и Аристотеля, а также освоив теургию и науку гадания, X. был в то же время отменным ритором. Став императором, Юлиан неоднократно призывал X. ко двору, но тот, остерегаясь неблагоприятных знамений, всякий раз отказывался. Тогда Юлиан сделал X. и его жену Мелиту (кузину Евнапия) главными жрецами Лидии, ценя в X. не только ученость и красноречие, но и умение предвидеть будущее и правильно пользоваться этим даром (93, 20–94, 6). Вместе с тем Евнапий отмечает его простоту, обаяние и философскую выдержку, с которой он перенес раннюю смерть сына, названного Эдесием

в честь учителя Х. Умер, когда ему было уже за 80 лет. Преемниками Х. по руководству школой (диадохами) Евнапий называет Эпигона из Спарты и Бероникиана из Сард.

Лит.: *Goulet R.* Chrysanthios de Sardes, – DPhA II, 2000, p. 320–323. См. также лит. к ст. *Пергамская школа*.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ХРИСИПП (*Χρύσιππος*) из Сол (ок. 278 – ок. 205 н. э.), третий схолярх *Стой* и крупнейший представитель стоицизма, ученик и преемник *Клеанфа*.

Жизнь. Единственное определенное хронологическое свидетельство – «Хроники» Аполлодора (SVF II 1 = D. L. VII 184): Х. умер в 143 ол. (208/7–205/4) 73-х лет; по другим сведениям (Luc. Macrob. 20; Val. Max. VIII 7, 10), дожил, возможно, до 81 года. Т. обр., возможные даты рождения – 289/5 или 281/277. Согласно основным источникам – Александр Полигистор, Деметрий Магнесийский, Гекатон Родосский, Страбон и др. (D. L. VII 179–185), – Х. происходил из киликийских Сол. До обращения к философии занимался атлетикой (как и Клеанф) – бегом на длинные дистанции. Учение непосредственно у *Зенона из Кития* маловероятно (по хронологическим обстоятельствам), но и не исключено. Основные сведения о стоической доктрине Х., по всей видимости, получил от Клеанфа, с которым, однако, быстро разошелся по ряду вопросов (о чем свидетельствует, помимо прочего, соч. Антипатра «О различии между Клеанфом и Хрисиппом» – SVF III Antip. 66), а потому слушал (вероятно, в 250–240-е годы) академиков Аркесилая и Лакида. После смерти *Клеанфа* возглавил школу. В отличие от Зенона и Клеанфа, так и не ставших афинскими гражданами, Х., по-видимому, принял гражданство (Plut. St. ger. 4, 1034 a), но никак не участвовал в афинской государственной жизни.

Сочинения. Х. писал «по 500 строк в день» (поэтому его сочинения изобиловали противоречиями, повторами, многочисленными цитатами и отличались неряшливым стилем – SVF II 1) и написал значительно больше, чем любой другой стоик. От каталога сочинений у Диогена Лаэртия (VII 189–192 = SVF II 13), который должен был содержать свыше 705 названий, сохранилось 161 (логические и часть этических); с учетом других источников известно немногим более 210 названий (в некоторых случаях не ясно, является ли название просто вариантом или относится к самостоятельному сочинению). Если исходить из презумпции «самые важные – самые цитируемые», то таковыми являются следующие соч. Х.: 1) Логика. «О разуме» [«Логика»] (*Περὶ λόγου*), 2 кн.; «О пользовании разумом» (*Περὶ τῆς χρήσεως τοῦ λόγου*); «О диалектике», 4 кн.; «Диалектические определения», 6 кн.; «Об определениях», 7 кн.; «О возможных высказываниях» (*Περὶ δυνατῶν*), 4 кн.; «Об ограничительных высказываниях» (*Περὶ τῶν κατὰ στέρησιν λεγομένων*); «О противоположном» (*Περὶ ἐναντίων*), 2 кн.; «Введение о силлогизмах» (*Περὶ συλλογισμῶν εἰσαγωγή*); «О риторике», 4 кн. и др. 2) Физика. «Физические исследования» (*Φυσικὰ ζητήματα*); «Лекции по физике» (*Φυσικὰ τέχνηαι*); «О мире», 2 кн.; «О сущности» (*Περὶ οὐσίας*), 3 кн.; «О природе», 5 кн.; «О пустоте»; «О движении», 2 кн.; «О частях», 5 кн.; «О душе», 2 кн.; «О влечении» (*Περὶ ὀρμῆς*); «О судьбе» (*Περὶ εἰμαρμένης*), 2 кн.; «О провидении», 4 кн.; «О гадании», 2 кн.; «О богах», 3 кн.; «О Зевсе» и др. 3) Этика. «Этические исследования» (*Ἠθικὰ ζητήματα*), 10 кн.; «О конечной цели» (*Περὶ τέλους*);

«О благах» [«О благе»], 3 кн.; «Об избираемом ради него самого» (*Περὶ τῶν δι' αὐτὰ αἰρετῶν*); «О прекрасном и о наслаждении», 10 кн.; «О добродетелях» 2 кн.; «О различии добродетелей» 4 кн.; «О страстях, 4 кн.; «О надлежащем» 7 кн.; «О нравственно-правильных действиях» (*Περὶ κατορθωμάτων*); «О том, что добродетели – это качества» (*Περὶ τοῦ ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετὰς*); «О законе»; «О справедливости», 3 кн.; «О согласии» (*Περὶ ὁμονοίας*), 2 кн.; «О государстве» и др. 4) Прочее. «Об образе жизни» (*Περὶ βίων*), 4 кн.; «Об увещании» (*Περὶ τοῦ προτρέψεσθαι*), 3 кн.; «О пословицах» и др. В SVF (II–III) помещено ок. 2 тыс. текстов, содержащих цитаты из соч. Х. или пересказ (как считает Арним) его мнений. Исходя из презумпции (никем до сих пор серьезно не оспоренной), что основная масса доксографических материалов по раннему стоицизму отражает то состояние доктрины, в которое она была приведена Х., Арним следует принципу: текст, который не может быть отнесен к определенному автору, скорее всего, принадлежит Х., – и группирует основную массу анонимных мнений под его именем (хотя во многих случаях расположение разделов не соответствует принятому сейчас порядку реконструкции стоического учения).

Учение. Х. принял школу у Клеанфа в тот момент, когда она обрела влияние и вместе с ним критиков – преимущественно академических. На долю Х. выпала задача проработать школьное учение и придать ему законченную форму. Природный дар систематика позволил Х. упорядочить практически все разделы стоицизма и создать нормативную догматику. Это, в свою очередь, позволяет рассматривать учение Х. в качестве канона, с которым следует соотносить учения прочих стоиков (в т. ч. средних и поздних), и считать его в большинстве отношений соответствующим той системе, которая изложена в статье *Стоицизм*. Фактически Х. стал вторым основателем Стои: по словам крупнейшего академического критика стоиков, Карнеада, «если бы не было Хрисиппа, не было бы и Портика» (D. L. IV 62; VII 183). Заметное у Зенона и Клеанфа влияние кинической и ионийской традиции сменилось у Х. предпочтением перипатетических элементов.

Х. признавал предложенный Зеноном порядок частей философии логика–физика–этика (SVF I 46; II 43), но в учебных целях допускал схему логика–этика–физика и, видимо, считал целесообразным завершать обучение теологией (SVF II 42 сл.). Он подчеркивал, что логика не орудие, а полноценная часть философии (II 49). В гносеологии Х. предпочел описывать «впечатление» не по аналогии с отпечатком на воске (в отличие от Зенона и Клеанфа), а как «изменение» (*ἑτεροίωσις*) души, свидетельствующее об ответной активности воспринимающего субъекта. Он предложил каноничное определение «каталептического впечатления» – «испытываемое душой воздействие (*πάθος*), обнаруживающее само себя и то, что его вызвало (*ἐνδεικνύμενον αὐτό τε καὶ τὸ πεποιηκός*)», и в т. ч. связывающее его с суждениями: «Сначала бывает впечатление, а затем уже – выговаривающая мысль (*διάνοια ἐκκλητική*), способная выразить в слове то, что испытывается впечатлением» (II 52 сл.). Х. оформил стоическое учение об общих представлениях (*ἔννοια, πρόληψις* – II 33) и опыте (*ἐμπειρία* – II 82 сл.), лишь вчерне намеченное его предшественниками.

Диалектику Х. определял как науку «об обозначаемом и обозначаемом», или как знание истинного, ложного и того, что не является ни истинным, ни ложным (II 122 сл.). Формальная логика (часть диалектики, трак-

тующая об «обозначаемом») была практически полностью разработана Х. как наука о соотношении «мыслимых предметностей» (*λεκτά*), соотносящихся с определенными денотатами (фактами или ситуациями) (166 сл.), а также о формах и формальных условиях истинности высказываний и умозаключений.

«Лектон» делятся на недостаточные (незаконченные), или неполные (*ἑλλιπείς*), выражаемые только предикатом («пишет»), и достаточные (законченные), или полные (*αὐτοτελείς*), состоящие из субъекта и предиката («Сократ пишет», см. II 181 сл.).

Подкласс полных «лектон», именуемых высказываниями (*ἀξιώματα*; их смысл – заключение к наличию или отсутствию некоей предметности, т. е. «схватывание» причинных связей), составляет основу стоической силлогистики – учения о формах и формальных условиях правильности высказываний и умозаключений. Деление высказываний на простые (субъект плюс предикат – II 193 сл.) и сложные производится по формальному признаку (простое есть то, что не является частью сложного). Классификация сложных высказываний (II 207 сл.), способных изменять истинностную значимость, основана на различии между типами логического соединения: 1) импликация (*συννημμένον*) («если 1, то 2»); 2) конъюнкция (*συνπλεγμένον*) («1 и 2»); 3) дизъюнкция (*διεζευγμένον*) («1 или 2»). Эмпирическая истинность определяется «каталептическим» критерием; логическая истинность понимается как формальная корректность логической связи.

Крайне плохое состояние источников затрудняет ответ на вопрос, как Х. решал проблему модальности (где, вероятно, учитывал разработки мегарских логиков). Ясно лишь, что для Х. «возможное» (тождественное «не-необходимому») есть, собственно, только «квазивозможное», гносеологическая издержка в оценке всекосмической необходимости (то же самое действительно для физики). Если всякое высказывание либо истинно, либо ложно применительно к неким конкретным обстоятельствам, то все высказывания в конечном счете могут быть представлены как необходимые (II 201 сл.).

Основным «инструментом» для получения нового знания является силлогизм, терминами которого являются простые и сложные высказывания (II 231 сл.). Созданная по образцу аристотелевской силлогистики, силлогистика Х. имела, однако, принципиально иную цель – установить зависимость (изоморфную причинно-следственным связям в физическом мире) между смыслами, не состоящими в родо-видовых отношениях и выраженных терминами силлогизмов (это обстоятельство позволяет считать логику Х. первой «логикой пропозиций» в европейской традиции). Силлогизмы классифицируются по критерию формальной корректности; формально верные и имеющие истинные посылки сводятся в конце концов к т. н. *ἀναπόδεικτοι* (посылки и вывод которых не нуждаются в демонстрации). Пять не нуждающихся в демонстрации фигур силлогизма представлены в виде модусов (*τρόποι, σχήματα*) – чистых формул, в которые может быть подставлено любое содержание; импликация: 1) если 1-е, то 2-е; 1-е – следовательно, 2-е (напр.: «если стоит день, то светло; но стоит день; следовательно, светло»); 2) если 1-е, то 2-е; не 2-е – следовательно, не 1-е; отрицательная конъюнкция; 3) не (вместе 1-е и 2-е); 1-е – следовательно, не 2-е («не стоит вместе и день и ночь; но стоит день; следовательно, ночь не стоит»); дизъ-

юнкция; 4) либо 1-е, либо 2-е; 1-е – следовательно, не 2-е («либо день, либо ночь; но день; следовательно, не ночь»); 5) либо 1-е, либо 2-е; не 2-е – следовательно, 1-е (см.: II 240 сл.). Анализ силлогизмов – процедура, позволяющая установить, что: а) данное умозаключение не тождественно ни одной из пяти основных фигур, но б) может быть сведено к одной из них. Для этого служат четыре «правила» (*θέματα*) описывающие механизм редукции сложных силлогизмов к простым (II 255 сл.).

В области **физики** X. систематизировал и, видимо, подверг подробной рубрикации основные темы: первоначала, элементы, пневма, всеобщее смешение, пустота, пространство и время, качество и состояние, движение, мироустройство и космические циклы, небесные явления, теология (которой X. придавал особое значение) и т. д. Собственный его вклад – учение о причинности, *судьбе* и ответственности, а также реформа психологии, имевшие этическое приложение. Функциональное деление причин на основные, или «самодостаточные» (*αὐτοτελή*) и вспомогательные (с учетом «безличности» события или участия разумного субъекта) (SVF II 346 сл.; 976 сл.), имела целью сохранить в цепи мировой причинности место для свободного произвола субъекта и моральной ответственности. Вероятно, с той же целью X. ввел терминологическое различие между «необходимостью» (*ἀνάγκη*) и «судьбой» (*εἰμαρμένη*) как сочетанием внешней необходимости и свободного произвола (II 912 сл.).

В психологии X., в отличие от Зенона, считал импульсы, включая страсти (которые подробно классифицировал и определил – SVF III 169 сл.; 377 сл.), не следствиями ошибочных суждений, а самими этими суждениями (III 377 сл.), в силу чего стоическая психология приобрела законченный интеллектуалистический характер. Предельный монизм этой теории, категорически отрицавшей какое-либо иррациональное начало в душе, затруднял объяснение природы противоразумных импульсов и стал объектом критики в Средней Стое.

В области **этики** X. также выступил как универсальный систематизатор и подробно детализировал основные разделы: конечная цель, благо, зло и безразличное, добродетель и порок, страсти, «средние» и «совершенные» обязанности, право и закон, мудрость и ее носитель и т. д. Формулировки X. в большинстве случаев стали нормой стоической доктрины (см. *Стоицизм*). Его разногласия с предшественниками (X., напр., в отличие от Клеанфа, считал, что в определенных состояниях добродетель может быть утрачена – III 237), по-видимому, не носили принципиального характера. Особой заслугой X. следует считать «космодицею», доказывающую, что благо и зло должны выступать для субъекта только как объект нравственного целеполагания, не являются свойством космической причинности, зависят только от решения субъекта и безусловно вменимы (II 974 сл.), а также подробную разработку учения о природном праве, о всеобщем и частном законе и о «космополисе» как совершенном сообществе разумных существ (III 308 сл.). Возможно, X. одним из первых стал понимать право как совокупность правил, обеспечивающих взаимосовместимость индивидуальных произволов: «В жизни каждый может добиваться всего, что считает для себя нужным, но не вправе отнимать это у другого» (III 689).

Помимо перечисленного X. занимался толкованием Гомера в духе типичной стоической аллегорезы (III 769 сл.).

Фрагм.: SVF II–III; логические фрпг.: *Baldassari M.* La logica stoica. Testimonianze e frammenti. Testi originali con introduzione e traduzione commentata. T. I–III. Como, 1985–1986; *Hülser K.-H.* Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Bd. I–IV. Stuttgart, 1987–1988.

Лит.: *Pohlenz M.* Zenon und Chrysipp, – *NGG*, n. f. II, 1938, S. 173–210; *Bréhier É.* Chrysippe et l'ancien stoïcisme. P., 1951²; *Mates B.* Stoic Logic. Berk.; L. Ang., 1961²; *Gould J. B.* The Philosophy of Chrysippus. Leiden; N. Y., 1970; *Ioppolo A. M.* La dottrina della passione in Crisippo, – *RSF* 27, 1972, p. 251–268; *Donini L. P.* Crisippo e la nozione del possibile, – *RFIC* 101, 1973, p. 333–351; *Todd R. B.* Chrysippus on infinite divisibility (D. L. VII 150), – *Apeiron* 7, 1973, p. 21–30; *Frede M.* Die Stoische Logik. Gött., 1974; *Donini L. P.* Fato e volontà umana in Crisippo, – *AAT* 109, 1975, p. 187–230; *Glibert-Thierry A.* La théorie stoïcienne de la passion chez Chrysippe et son évolution chez Posidonius, – *RPhL* 75, 1977, 393–435; *Barreau H.* Cléanthe et Chrysippe face au maître-argument de Diodore, – *Les Stoïciens et leur logique*. Ed. J. Brunshwig. P., 1978, 21–40; *Hager P.* Chrysippus' theory of pneuma, – *Prudentia* 14, 1982, 97–108; *Couloubaritsis L.* La Psychologie chez Chrysippe, – *ENTRETIENS* 32. Aspects de Philosophie hellénistique. Vandv.; Gen.; 1985, p. 99–146; *Bobzien S.* Die Stoische Modallogik. Würzb., 1986; *Görler W.* «Hauptursachen» bei Chrysipp und Cicero? Philologische Marginalien zu einem vieldiskutierten Gleichnis (De fato 41–44), – *RhM* 130, 1987, S. 254–274; *Gardo P.* La concezione dei πάθη da Zenone e Crisippo a Panezio, – *StudSR* 13, 1989, p. 183–195; *Tieleman T.* Galen and Chrysippus. Argument and Refutation in the De Placitis Books II–III. Utrecht, 1992; *Idem.* Chrysippus' «On Affections». Reconstruction and Interpretation. Leiden, 2003.

А. А. СТОЛЯРОВ

Ц

ЦЕЛЬС (*Κέλσος*) (2-я пол. 2 в. н. э.), представитель *платонизма*, первый крупный критик христианства в античной философской традиции (до *Порфирия* и имп. *Юлиана*), автор трактата *Ἀληθῆς λόγος* («Правдивое слово», или «Истинное учение»), фрагменты которого сохранились благодаря христианскому богослову *Оригену Александрийскому*, ок. 248 написавшему апологетическое сочинение «Против Цельса» в 8 кн. Ориген подробно комментирует и цитирует Ц., стараясь следовать его порядку изложения и аргументации (С. Cels. Praef. 3; I 41; II 46 и др.), что позволяет достаточно адекватно реконструировать содержание произведения.

О жизни Ц. сведений не сохранилось. Его трактат относят ко 2-й пол. 2 в., поскольку для Оригена Ц. – давно умерший автор (С. Cels. Praef. 4), а сам Ц. знаком с христианскими течениями, сложившимися к сер. 2 в. (V 61–62, в частности, ср. упоминание Маркиона и Марцеллины, учивших в Риме при папе Аникете (155–166)). Выражение Ц. «ныне у нас царствующие» (VIII 71) может указывать на период совместного правления имп. Марка Аврелия и Коммода (176–180), а описание драматического положения христиан в империи (II 45; VIII 39, 41, 54, 69) – на гонения 177 года. Однако в других местах Ц. говорит об императоре в единственном числе (VIII 68, 73), а в VIII 71 могут иметься в виду либо правители государства вообще, либо даже римский народ. Ряд ученых по разным основаниям датирует трактат Ц. 50–60 2 в.

Фрагменты *Ἀληθῆς λόγος* позволяют рассматривать его автора как платоника (ср. замечание Оригена: Ц. «стремится рассуждать в платоническом духе», *πλατωνίζειν θέλει*, С. Cels. IV 83). Платонизм Ц. проявляется в его представлениях о трансцендентном, неизменном и совершенном божестве

(IV 14; VI 62–65; VII 13, 45), дихотомии истинно сущего и становления (VII 45), вечности (I 19; IV 79; ср. VI 52) и стабильности космоса (IV 62, 69, 99), оформлении беспорядочной материи демиургом (VI 46), творении смертной природы низшими божествами (IV 52; ср. Tim. 69cd), необходимости зла (VIII 55) и его укорененности в материи (IV 65), ценностном превосходстве души над телом (VII 36; VIII 49, 53), космическом циклизме, предполагающем периодические наземные потопы и пожары (I 19; IV 65, 79), трех путях богопознания (VII 42; ср. Alc. Diadasc. X 5–6), благих демонах как посредниках между Богом и людьми (VIII 28, 33) и др. Ц. неоднократно цитирует Платона, в т. ч. популярные у платоников места вроде Tim. 28c (VII 42; ср. VI 3–21; VII 31, 58).

Тем не менее Ориген часто называет Ц. эпикурейцем. В этом видят либо ошибку Оригена, либо полемический прием, представлявший оппонента сторонником почти атеистической доктрины, либо реакцию на скептические и рационалистические черты аргументации Ц. (ср. II 55, 60; IV 79). Скорее всего, Ориген отождествил Ц. с одноименным эпикурейским писателем (I 8), автором трактатов против магии (I 68), хотя сам же признавал спорность этой версии (IV 4, 54, 63, 83; VI 18); полемические мотивы проясляются лишь на этом фоне (II 60; III 35, 49, 75; IV 75, 86; V 3). Ориген мог иметь в виду того Цельса, к которому *Лукиан из Самосаты* обращается в памфлете «Александр, или Лжепророк» (ок. 180), характеризуя его как автора книг против магов, симпатизирующего Эпикуру (Luc. Alex. 21; 47; 61). Некий Цельс-эпикуреец был адресатом письма *Галена*, о чем тот упоминает в De libr. propr. 17. Некоторые ученые допускают, что автор «Истинного учения» и Цельс, упоминаемый Лукианом, одно и то же лицо, либо настаивая на (эkleктическом) эпикуреизме первого, либо сомневаясь в эпикуреизме второго.

Ц. в своем трактате подчеркивает раздробленность современного ему христианства (C. Sels. III 12; V 61, 63–65) и делает объектом критики не только «ортодоксальных» христиан (напр., V 59), но и различные «еретические», в т. ч. гностические, течения (V 54, 61–62; VI 24–27, 30–34, 52–53, 74; VII 2, 40, 53). Он знаком с Ветхим и Новым Заветами, с апокрифической, сектантской и апологетической литературой (ср. IV 52; V 52; VIII 15), а также с иудейскими и христианскими попытками аллегорического толкования Библии (I 27; IV 48, 50–51; VI 29). Полемический тон Ц. колеблется между дидактическим увещанием (VII 36, 41, 45; VIII 73, 75) и насмешкой (IV 23; VI 34). Его критика разнообразна и включает в себя А) социально-политический, В) культурологический, С) религиозный и D) философский аспекты.

А) По мнению Ц., 1) христианство – религия социальных низов: оно апеллирует к морально ущербным и безграмотным общественным группам; отсюда христианский фидеизм (I 9, 12; II 76; VI 10), третирование мудрости и знания (III 72, 74–75; VI 12), отказ от рациональной аргументации (I 12; II 76; VI 10), спекуляция на эсхатологических ужасах (III 16; IV 10); 2) христианство антисоциально: оно носит мятежный и подрывной характер, изолируя людей от традиционных общественных институтов (VIII 2, 21, 55, 68).

В) 1) Христианство порывает с традицией: аргументом против него является сама его историческая новизна, разрыв как с языческой (VIII 21),

так и с иудаистской (II 1, 4; V 33, 41) религиозной традицией. «Истинное учение», на которое, видимо, и намекает название трактата, следует искать у древних народов и мудрецов (I 14; VI 3; VII 28, 41, 45). Плюрализм национальных традиций неизбежен (VIII 72), но каждый должен придерживаться своей (V 25, 34). В этой связи Ц. вводит фигуру Иудея, который критикует христианство как отколовшуюся от иудаизма секту (I 28 – II 79); 2) Критика иудаизма. Хотя иудаизм более терпим в силу своей традиционности (V 25, 41), все же евреи – ничтожный народ (IV 33, 35–36), образовавшийся из беглых египетских рабов (III 5, 7; IV 31) и безосновательно приписывающий Богу особое внимание к своим малозначительным делам (IV 43–47; V 41) на фоне сокрушительных исторических поражений (IV 73; VI 80; VIII 69); 3) «Теория заимствования» наоборот. Ц. отрицает оригинальность иудаизма и христианства, рассматривая их учения как искаженные заимствования из греческой религиозной или философской традиции (V 65; VI 1) и даже митраизма (VI 22–23). Так он интерпретирует представления о рождении Иисуса от девы (I 37), его воскресении из мертвых (II 55) и обожевлении (III 22), конце света (IV 11), ряд положений христианской морали (I 4; VI 12–13, 15–16; VII 58) и др. Это диаметрально противоположно т. н. теории заимствования иудейских и христианских апологетов (см. *Античная философия и патристика*, с. 51–52) и иногда интерпретируется как свидетельство возможной полемики с Юстином Мучеником.

С) 1) Апология политеизма и почитания демонов. Ц. утверждает, что почитание богов и демонов, под которыми он понимает не злых духов, а низших духовных существ, управляющих различными областями на Земле (VIII 24, 28, 33, 58), совместимо с почитанием единого Бога (VII 68; VIII 2, 63, 66), имя которого может быть разным в различных религиях (I 24; V 41). Т. обр., Ц. сочетает универсальный монотеизм с традиционным политеизмом (ср. *Porph. C. Christ. fr. 75–78 Harnack*). Ц. также подчеркивает достоверность чудес и предсказаний традиционной религии (VIII 45, 48) и способность демонов отомстить за пренебрежение к себе, в отличие от бессилия христианского Бога (VIII 35, 37–39, 41, 69). 2) Критика личности Иисуса. Ц. отрицает божественность Иисуса Христа, видя в нем типичную для той эпохи (VII 9, 11) фигуру мага и шарлатана (I 71; II 7, 32), не лишённого пороков (II 41–42), подвластного физическим и душевным страданиям (II 24, 37), обладавшего далеко не божественным телом (I 69–70; II 36; III 42; VI 75), никого не убедившего (II 39, 43), преданного своими учениками (II 9, 11, 18–19) и подвергнутого позорной казни (II 9, 31; VI 10), от которой он почему-то не смог уклониться (II 17, 35; ср. II 23–24, 36, 39, 47), – в общем, личность, не выдерживающую сравнения с благородными мифологическими героями или философами Античности (VII 53); 3) Критика пророчеств и чудес. Ц. оспаривает два раннехристианских аргумента в пользу божественности Иисуса – ветхозаветные пророчества и совершенные им чудеса. Пророчества можно толковать по-разному (I 50; II 28), деяния Иисуса им не соответствуют (II 9, 29), что утверждают как раз иудеи (II 8, 75). Чудеса же представляют собой распространенное явление (I 68; III 26, 31–33) и могут быть, по мнению самого Иисуса (ср. Мф. 7: 22–23; 24:23–27), делом дурных людей (II 49), да и надежных свидетелей в их пользу нет (I 41; II 55).

D) 1) Критика антропоцентризма. В духе платонического холизма (ср. Plat. Legg. 903bc) Ц. утверждает, что мир существует не ради человека, как считают христиане, а ради блага целого (IV 23, 69, 99). В частности, животные существуют не ради человека (IV 74–76), поскольку от природы способны охотиться на людей (78–80), а различные их виды обладают всеми якобы только человеческими преимуществами: разумом, обществом, языком и др. (IV 81, 83–86, 88, 98); 2) Критика антропоморфизма. С позиций платонической концепции бесстрастного, неизменного и неантропоморфного Абсолюта (ср. IV 14; VII 13; VI 62–65) Ц. отрицает как то, что человек может быть создан по образу Божьему (VI 68), так и различные антропоморфные черты, которые, по его мнению, приписывают Богу христиане (IV 6, 70; VII 27, 34); 3) Критика Боговоплощения, телесного воскресения и эсхатологии проводится у Ц. в основном с помощью двух платонических аргументов: а) Боговоплощение (IV 5, 14, 18) и эсхатологическое преображение мира (IV 69, 99) несовместимы с внеисторической неизменностью Бога, который не раскаивается в своих решениях (VI 53). В этом же контексте ставится вопрос, почему Бог не сделал всего этого раньше (IV 7; ср. VI 78); б) Боговоплощение (IV 14, 18; VI 73; VII 13–15) и телесное воскресение (V 14; VI 72) несовместимы с низким онтологическим статусом тела, в которое душа вселяется ради наказания и исправления (VIII 53), и материи в целом, которая мыслится как источник зла (IV 65). Именно поэтому христиане неправоммерно обосновывают возможность воскресения всемогуществом Бога, ибо последнее ограничено Его благостью (V 14). Ц. противопоставляет христианскому желанию телесного воскресения идеал внетелесного бессмертия души (VII 36, 42, 45; VIII 49).

Положительные моменты, которые Ц. с существенными оговорками находит в христианстве, – учение о *Логосе* (II 31), всеобщем несовершенстве людей (III 63) и загробном воздаянии (VIII 49).

Текст: *Bader R.* Der Aethes Logos des Kelsos. Stuttg.; B., 1940; *Origène.* Contre Celse. T. 1–5. Ed. M. Borret. P., 1967–1976 (SC 132, 136, 147, 150, 227) – издание «Против Цельса» с франц. пер. (в т. 5 см. приложение о Цельсе). Переводы: *Celsus.* On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians. Transl. by R. J. Hoffmann. N. Y., 1987; *Die Wahre Lehre des Kelsos.* Übers. und erklärt von H. E. Lona. Freib., 2005; *Цельс.* Правдивое слово. Пер. А. Б. Рановича, – Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. М., 1990, с. 270–331.

Лит.: *Keim Th.* Celsus' Wahres Wort. Älteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum vom Jahre 178 n. Chr. Z., 1873 (Münch., 1991); *Andresen C.* Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. B., 1955; *Dörrie H.* Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, auf Grund von Origenes, C. Cels. 7, 42 ff., – *NAWG* 1967, 2, S. 19–55 (= Idem. *Platonica minora.* Münch., 1976, S. 229–262); *Pichler K.* Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes. Fr./M.; Bern, 1980; *Wilken R. L.* The Christians as the Romans saw them. N. Hav.; L., 1984 (о Цельсе – р. 94–125); *Frede M.* Celsus philosophus Platonicus, – *ANRW* II, 36, 7, 1994, p. 5183–5213; *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e Cristianesimo a confronto nel Contro Celso di Origene.* A cura di L. Perrone. R., 1998; *Bergjan S. P.* Celsus the Epicurean? The Interpretation of an Argument in Origen, *Contra Celsum*, – *HThR* 94, 2, 2001, p. 179–204.

А. В. СЕРЕГИН

ЦИЦЕРОН (Cicero) **Марк Туллий** (106–43 до н. э.), римский государственный деятель, оратор и писатель, впервые сделавший латинский язык

полноправным средством выражения философских идей. Не будучи оригинальным мыслителем, основателем философской школы или создателем собственной философской системы, Ц. стремился к тому, чтобы создать на родном языке философскую прозу, способную ввести римскую читающую публику в курс последних достижений греческой философской мысли, дать материал для серьезного чтения и самообразования. В 19–20 вв. Ц. интересовал историков философии в основном как источник сведений о послеаристотелевской философии, огромное большинство текстов которой было утрачено. Ц. долгие годы занимался под руководством последнего схоласта Афинской Академии *Филона из Ларисы*, слушал его ученика, а затем философского противника *Антиоха Аскалонского*, посещал лекции современных ему стоиков и эпикурейцев. Ему были хорошо знакомы учения корифеев Средней Стои – Панетия и Посидония, он читал и использовал как образцы диалоги Аристотеля, сочинения Крантора и Клитомаха, Зенона и Хрисиппа. При этом, однако, он не был вульгарным компилятором. Многочисленные попытки разрезать его тексты на куски, представляющие собой буквальные переводы из того или иного греческого автора, попытки «восстановления» таким образом гипотетических греческих трактатов оказывались в большинстве своем неубедительными. Чужие мысли, и даже дословные заимствования, полностью интегрированы у Ц. в собственный контекст; он может многое сообщить нам о современной ему философии, но лишь при условии внимательного отношения к общему замыслу каждого сочинения, к смыслу целого, воссоздаваемого им из разнородного чужого материала.

Ц. начал свою литературную деятельность с сочинений, обозначаемых обычно как «риторические» (относящиеся к теории красноречия). Однако уже юношеское сочинение «О нахождении» (*De inventione*) и написанный в 55 до н. э. большой диалог «Об ораторе» (*De oratore*) посвящены не только техническим вопросам риторики. Цицерон считает нужным принять участие в древнем споре риторики и философии, где соперничающие стороны были представлены еще Исократом и Платоном. Нужно ли быть философом, т. е. выработать и последовательно применять общие принципы, к которым может быть возведен каждый конкретный случай, чтобы быть хорошим защитником в суде, хорошим советчиком в Сенате, хорошим оратором перед Народным собранием – в общем, полезным деятелем в государстве? И что такое, в сущности, государство? Эмпирическая данность, сложившаяся исторически под влиянием разнородных и случайных обстоятельств и управляемая случаем и произволом, или форма проявления общих и незыблемых принципов права и справедливости, при нарушении которых наличная реальность может называться государством лишь «омонимически», как сказал бы Аристотель? В сочинениях кон. 50-х «О государстве» (*De Republica*) и «О Законах» (*De legibus*), сохранившихся не полностью, он рассуждает именно «о наилучшем государстве и наилучшем гражданине». Следуя за Полибием, за век до него осмыслившим впечатляющий римский государственный опыт в категориях греческой политической мысли, и Панетием, Цицерон видит в Римской республике времен ее расцвета ту «смешанную политику», в которой свободное волеизъявление народа и его подлинное участие в государственных делах оптимально сочетаются с необходимым руководством со стороны разумнейших и достойнейших. Тем самым из-

бегаются недостатки, присущие основным выделявшимся греками типам государственного устройства: монархии, аристократии и демократии; ведь они «неустойчивы», ибо все время угрожают выродиться соответственно в тиранию, олигархию и охлократию соответственно.

Расцвет литературной деятельности Ц. приходится на время владычества Цезаря (46–44 до н. э.). В этот недолгий промежуток, на который падает, кроме других общественных и семейных потрясений, внезапная смерть его любимой дочери Туллии, и была осуществлена впечатляющая программа философского просвещения. Ц. начинает с вопроса, находившегося в центре тогдашних философских дискуссий – вопроса о природе и статусе знания, часто формулировавшегося как вопрос о «критерии истины»: существуют ли в нашем восприятии либо мышлении какие-либо признаки, гарантирующие достоверность конкретного акта познания? Может ли знание о чем бы то ни было быть окончательным? В соответствии с учением Новой Академии, последователем которой Ц. себя всегда признавал, и в противоположность стоикам он отвечает на этот вопрос отрицательно. Однако этот т. н. скептицизм не означает отказа от познавательной деятельности. Филон разрабатывал категорию «убедительного» или «правдоподобного» как ориентира не только в повседневной жизни (как применяли ее его предшественники), но и в научном познании. Посвященное этим вопросам соч. «Учение академиков» сохранилось не полностью; в дошедшем до нас виде текст распадается на две части, первую в современных изданиях принято называть *Academica Posteriora*, вторую, сохранившуюся целиком, – *Academica Priora* (или *Lucullus*, соответствует второй авторской редакции «Учения академиков»).

В работе «О пределах добра и зла» (*De finibus bonorum et malorum*), посвященной теоретическому обоснованию этики, Цицерон последовательно опровергает учения основных школ о высшем благе (эпикурейской об удовольствии как высшем благе и стоической – о добродетели), оставаясь при скептическом воззрении, что окончательное теоретическое обоснование высшего блага невозможно. Однако в области практической морали определяющим для Ц. является понятие природы: «кто следует природе, тот не ошибается». Это, как и толкование понятий добродетели и долга, сближает его как моралиста со стоиками, что особенно видно в его последнем сочинении «Об обязанностях» (*De officiis*). Но признание стоической морали не примиряет его со стоической верой в традиционных богов, с их фатализмом и связанной с этим верой в ведовство. Трактаты «О природе богов» (*De natura deorum*), «О ведовстве» (*De divinatione*) и «О судьбе» (*De fato*) посвящены язвительному и остроумному разоблачению суеверий и обоснованию чисто философской религии, а также человеческой ответственности за свои поступки.

Наиболее совершенными с литературной точки зрения являются «Тускуланские беседы» (*Tusculanae disputationes*) в 5 кн. (темы книг: О презрении к смерти; О преодолении боли; Об утешении в горе; О страстях; О самодовлеющей добродетели) и два небольших трактата, «Катон Старший, или О старости» (*Cato Maior de senectute*) и «Лелий, или О дружбе» (*Laelius de amicitia*), говорящие о том, как истинная философия, т. е. стремление к мудрости и нравственному совершенствованию, обогащает основу повседневного существования – дружбу – и смягчает и наполняет смыслом не-

избежные тяготы всякой жизни: старость, боль, смерть близких и ожидание собственной. До нас не дошли его «протрепетический» («обращающий к философии») трактат «Гортензий» (знаменитый благодаря высокой оценке со стороны бл. Августина в «Исповеди», Aug. Conf. III, 4) и «Утешение», обращенное к самому себе в связи со смертью дочери Туллии; в то время как традиционно с утешением обращался философ к обычному человеку, не философу, с призывом философски относиться к утрате (с подобающими рассуждениями о бренности жизни и примерами мужества в горе), Ц. впервые в истории жанра совместил в одном лице поучающего философа и страдающего «профана».

Влияние. Во все эпохи, от Античности до эпохи Просвещения, Ц. оставался видным представителем гуманизма – само это слово восходит к его излюбленному понятию *humanitas*. Если он и не предлагал новых философских идей, однако произвел весьма последовательный и решительный выбор среди тех, что имелись в его время, и этот выбор оказал существенное влияние на развитие западной философии. Скептицизм был востребован с началом распространения христианства, поскольку служил на этом этапе подтверждением немоности предоставленного самому себе человеческого разума и необходимости откровения. Критика традиционных богов и суеверий, поскольку это были языческие боги и суеверия, также нашла широкое применение, а возвышенность предлагаемых Ц. моральных правил заставляла предполагать, что он был каким-то образом знаком хотя бы с Ветхим Заветом. Однако уже бл. Августин уловил несовместимость основ «природной» этики Ц. с христианскими понятиями падшей природы и необходимости благодати для спасения и обрушился на цицеронианство в лице Пелагия.

Соч.: *Cicero* in 28 vol. Camb., 1981–89 (LCL); почти все философские трактаты с параллельным франц. пер., вступит. статьями и комм. см. в изд. «Les belles lettres»; изд. текста с критич. аппаратом см. в *Bibliotheca Teubneriana*; в рус. пер. – Диалоги. М., 1994² («О государстве», «О законах»); в рус. пер.: *Марк Туллий Цицерон*. Тускуланские беседы. Пер. М. Л. Гаспарова, – Избранные сочинения. М., 1975, с. 439–448; *Цицерон*. Философские трактаты. Пер. М. И. Рижского. М., 1985 («О природе богов», «О дивинации», «О судьбе»); *Марк Туллий Цицерон*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. Пер. Н. А. Федорова, комм. Б. М. Никольского. М., 2000; *Цицерон*. Учение академиков. Пер. Н. А. Федорова. М., 2004; *Цицерон*. Диалоги. О государстве. О законах. М., 1966; Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972 (1994²); *Цицерон*. Катон Старший, или О старости. Пер. В. Горенштейна, – Избранные соч. М., 1975, с. 358–385; Лелий, или О дружбе. Пер. Г. Кнабе, – Там же, с. 386–416.

Лит.: *Philippson R.* M. Tullius Cicero, – RE 7A, 1, 1939, col. 1104–1192; *Hirzel R.* Untersuchungen zu philosophischen Schriften Ciceros. Bd. I–III. Lpz., 1877; *Zielinski Th.* Cicero im Wandel der Jahrhunderte V. Lpz., 1914 (1973); *Hunt H.* The humanism of Cicero. Melbourne, 1954; *Fortenbaugh W. W., Steitmetz P.* (ed.). Cicero's Knowledge of the Peripatos. N. Bruns., 1989; Assent and Argument: Studies in Cicero's Academic Books. Proceedings of the VIIth Symposium Hellenisticum (Utrecht, August 21–25, 1995). Ed. by B. Inwood and J. Mansfeld. Leiden, 1997; *Powell J. G. F.* (ed.). Cicero the Philosopher: Twelve Papers Edited and Introduced. Oxf., 1995; *Покровский М. М.* Лекции по Цицерону. М., 1914; *Буасье Г.* Цицерон и его друзья. М., 1914; *Грималь П.* Цицерон. М., 1996; *Утченко С. Л.* Цицерон и его время. М., 1972; *Гринцер Н. П.* Римский профиль греческой философии, вступ. ст. к кн.: Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. Пер. Н. А. Федорова, комм. Б. М. Никольского. М., 2000, с. 9–38; *Сокольская М. М.* Бесконечное приближение к истине, – Цицерон. Учение академиков. Пер. Н. А. Федорова. М., 2004, с. 4–48.

Э

ЭВТЮМИЯ (греч. *εὐθυμία*, от *εὖ* – благо, *θυμός* – дух): «хорошее расположение духа», «благодушие» – один из терминов, изобретенных Демокритом для обозначения счастья: «счастье же он называет и эвтюмией, и благосостоянием (*εὐεστῶ*), и гармонией, и размеренностью, и невозмутимостью» (фр. 742 Лурье). Учение Демокрита об эвтюмии рассматривалось эллинистическими доксографами в рамках топоса о «конечной цели» (*τέλος*): «Демокрит учит, что конечной целью является эвтюмия» (фр. 735, ср. 734 и 738 Лурье), что позволяет считать эвтюмию центральным понятием демокритовской этики; известно, что Демокрит написал специальное сочинение «Об эвтюмии». Значение термина связано прежде всего с понятием меры, самоограничения по отношению к телесным удовольствиям: «Эвтюмия возникает благодаря умеренности в удовольствиях и размеренной жизни» (фр. 657, 739), не следует завидовать чужому богатству или славе, а нужно уметь радоваться тому, что имеешь. Правильный образ жизни, который ведет *ὁ εὐθυμος* (тот, кто благодушен = мудрец), состоит также в законном и справедливом поведении, отчего и возникает в душе ровное и радостное настроение, душевное здоровье (фр. 740). Отчетливый мотив радости, передаваемый термином «эвтюмия», не означает отождествления эвтюмии и удовольствия (*ἡδονή*): «Эвтюмия не тождественна удовольствию, как ошибочно полагают некоторые; она есть такое состояние, при котором душа спокойна и неколебима, не терзается никакими страхами, суевериями или прочими переживаниями» (фр. 735). Учение об эвтюмии находится в связи с критикой Демокритом традиционной религии и верований в судьбу (түхе). Веру в богов и судьбу он связывал с суевериями и страхом смерти (фр. 581, 583, 789, 798). Неологизмы Демокрита *εὐθυμία* и *εὐεστῶ* подчеркивали его отказ от традиционного понимания счастья как дарованного богами (эвдемония, *εὐδαιμονία*) либо удачным случаем (эвтюхия, *εὐτυχία*): в результате сам принцип счастья приобретал не внешнюю, а внутреннюю обусловленность. Этика Демокрита – продолжение его атомистической физики; как физический атом есть полное и самодостаточное бытие, так и человек есть самодостаточное бытие, тем более счастливое, чем более замкнутое на себе самом. Неразумные же люди стремятся к внешнему либо страшатся внешнего, зависимы от него и просто не способны наслаждаться жизнью, их учит не слово, а несчастье (фр. 799, 800). Отграничение от внешнего выражается также и в зафиксированной у множества доксографов мысли о том, что для достижения эвтюмии не следует быть «слишком деятельным ни в частных, ни в общественных делах» (фр. 737). Заложенные Демокритом основы индивидуалистической этики были развиты софистами, гедонистические мотивы – в эпикуреизме.

У Ксенофонта эвтюмия и однокоренные слова часто используются в смысле бодрого настроения (главным образом воинов – см. «Воспитание Кира» и «Анабасис»); интересно использование наречия *εὐθύμως* применительно к Сократу, который встретил смерть так же, как и прожил жизнь – «благодушно и спокойно» («Воспоминания о Сократе» IV, 8, 2). В «Законах» Платон использует прилагательное *εὐθυμον* по отношению к душе ребенка («воспитанника»), которую следует по возможности оградить от всякого

рода страхов и огорчений, но ни в коем случае не приучать к наслаждениям, – влияние Демокрита здесь вполне допустимо.

Учение Демокрита об эвтюмии повлияло на формулировку эпикурейского учения о наслаждении-*ἡδονή*, но сам термин не был усвоен. В сочинении Псевдо-Андроника Родосского «О страстях» (VI 3, 4) (написано под сильным влиянием стоических идей, особ. Хрисиппа) эвтюмия отнесена к одному из трех видов «радости» и определена как «радость в развлечении» (*χαρὰ ἐπὶ διαγωγῇ*) или при всяческом отдыхе (*ἀνεπιζητησία παντός*). В позднейший период, с одной стороны, отождествление эвтюмии и гедоне постепенно стало нормативным, как и нормативным стало восприятие эпикуровского учения о наслаждении как учения о беззаботной и приятной жизни. Врач и философ Гален прописывает эвтюмию как средство для укрепления здоровья: «сон, покой, постельный режим и душевное спокойствие-эвтюмию» (*De compt. med.*, p. 504, 7). В «Застольных беседах» Плутарха Херонейского упоминается гомеровская Елена, которая добавляла в вино зелья, «чтобы сообщить пирующим эвтюмию и дружелюбное настроение» (614В9). С другой стороны, эвтюмия оказалась востребована в этике стоиков и испытавших влияние стоицизма платоников – ср. сочинения Плутарха «Об эвтюмии» (лат. *De tranquillitate animi*) и стоика Сенеки *De tranquillitate animi*, в рус. пер. «О спокойствии духа» (перевод греч. *εὐθυμία* как лат. *tranquillitas* предложил Цицерон, см. *De fin.* V 8, 23). Эвтюмия была сблизжена с понятием *apatии* (бесстрастие, умение властвовать над страстями), атараксии, – в целом адаптирована под ту или иную систему ценностей, в рамках которой следовало определить, что такое благо для души (эвтюмия). Напр., Плутарх не считал возможным принять демокритовскую идею о том, что для достижения эвтюмии следует удалиться от общественных дел, поэтому критиковал Демокрита за неверное понимание того, что есть истинная эвтюмия, обязательно предполагающая, по Плутарху, добродетель человеческую и гражданскую, т. е. практическую деятельность в ее полноте.

В христианском богословии, сохранилась семантическая двойственность эвтюмии. С одной стороны, для ряда авторов эвтюмия была концентрированным выражением языческого образа жизни (в русле ставшей традиционной эпикурейской семантики термина и традиционной же критики эпикурейства уже в античном платонизме и стоицизме). В частности, у Иоанна Златоуста мы встречаем контексты, в которых эвтюмия и удовольствие отождествляются и используются как символы плотской языческой жизни («К Феодору падшему», 17, 81 Dumortier; «О Лазаре» 1048, 46 Migne). С другой стороны, удовольствие и эвтюмия отождествлялись в противоположном контексте духовной христианской жизни: «Боящийся Бога как должно и надеющийся на него приобрел себе самый корень радости (*τῆς ἡδονῆς*) и владеет вполне источником благодущия (*τῆς εὐθυμίας*)» («Беседы о статуях к антиохийскому народу», 183, 9 Migne), «если желаешь радости (*εὐθυμία*)... устремись к философствованию о Боге и держись добродетели» (186, 21–27); ср. «О Лазаре», 1021, 54: верующий человек уже в настоящей жизни получает немалые блага от философствования по Христу, что доставляет ему «величайшее благодущие и постоянную радость (*χαρὰ*)». Термин *χαρὰ* по сравнению с эвтюмией более востребован в христианской литературе, поскольку часто встречается в текстах Нового Завета.

Лит.: Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. Л., 1970; Hirzel R. Demokrits Schrift *περὶ εἰδησιῶν*, – *Hermes* 14, 1879, S. 354–407; Laurenti R. L'ΕΥΘΥΜΙΑ di Democrito in Seneca, – *SicGymn* n. ser. 33, 1980, S. 533–552; Linke K. Zu Demokrits *περὶ εἰδησιῶν*, – *Philol.* 68, 1909.

М. А. СОЛОПОВА

ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА, одна из основных раннегреческих философских школ (кон. 6–1-я пол. 5 в. до н. э.); традиция метафизического монизма, объединяющая *Парменида*, *Зенона Элейского* и *Мелисса* (принадлежность *Ксенофана* к Элейской школе сомнительна, хотя его монотеистическая теология могла оказать влияние на монизм Парменида). Сложилась на Западе, в фокейской колонии Элея на тирренском берегу Италии. Эпистемология Элейской школы отмечена последовательным рационализмом и панлогизмом, онтология – строгим монизмом, известным в древности как учение о *ἓν καὶ πᾶν* (букв.: «одно и все», или «едино-целое»). Непроходимая пропасть между чувственным и умопостигаемым выражается в жестком противопоставлении мнения (докса), основанного на чувственных «явлениях», – «истине», или «знанию», основанному исключительно на разуме-нусе и проверяемому логическим рассуждением. Все рациональное реально; все иррациональное (противоречивое) ирреально; законы бытия и законы мышления тождественны. Основной аргумент Элейской школы: если нечто есть, то оно должно обладать такими-то свойствами (одно, непрерывно, вечно и т. д.), выводимыми из самого понятия бытия (и семантики глагола «быть»). Однако явления чувственного опыта, принимаемые обыденным сознанием за вещи («сущие»), не обладают этими свойствами. Следовательно, о них нельзя сказать, что они «есть»: они появляются и исчезают, перемещаются, меняют цвет и температуру, но не «есть». Однако нечто по необходимости должно «быть», т. к. в противном случае мышление (*νοεῖν*) было бы невозможно: нельзя помыслить «то, чего нет». А поскольку есть то, что есть, то оно тождественно самому себе, следовательно, не различно, следовательно – одно. И это «одно» есть «все», т. е. предметный и независимый от нашего субъективного восприятия Универсум (*τὸ πᾶν*): абсолютно однородный неделимый континуум, исключаяющий всякое дробление на части, всякую пространственную и временную множественность, и притом – универсум «полный» (т. е. лишенный всякой «пустоты», отождествляемой с «тем, чего нет») и объемлющий «сразу всю» целокупность бытия в вечном «теперь» и в границах идеальной сферы (у Парменида). Это интегральное целое бытия (ср. неделимую пифагорейскую единицу-монаду) дробится чувственным восприятием на множество псевдообъектов, которым присваиваются условные «имена»: так порождается конвенциональный мир множества и движения, роста и убыли, жизни и смерти и т. д. Вера в реальность множества вещей – результат логической ошибки, допущения, что наряду с «тем, что есть», есть и «то, чего нет», т. е. провалы в бытии, делающие его дискретным, а также допущение, что об одном и том же субъекте (сущем) могут сказываться контрарные предикаты (физические противоположности). Стоит сорвать с «сущего» ярлыки «имен», как иллюзорный мир множества растворится в недифференцированной «глыбе» бытия.

Насмешки здравого смысла над монизмом Парменида были встречены Зеноном Элейским, взявшимся показать в своих апориях, что допущение

существования множества приводит к еще более абсурдным следствиям. Наконец, Мелисс систематизировал (с незначительными модификациями) учение Элейской школы. Вызов, брошенный Элейской школой естествознанию, был принят Демокритом, признавшим реальность «несущего» (пустоты) и раздробившим неподвижный моноатом Парменида на множество движущихся атомов.

Элейская школа создала онтологию как философскую дисциплину, впервые применила в философии дедуктивно-аксиоматический метод; по свидетельству Аристотеля, антиномии Зенона положили начало античной диалектике. Очевидно, онтология Элейской школы была также аксиологией универсальной значимости, рациональной теологией, которая должна была служить обоснованием права, морали и внутренней атараксии мудреца. Элейская школа оказала влияние на метафизику Платона и на теоретическую физику Аристотеля (предложившего свое учение о материи – форме – лишенности как ответ на апории Элейской школы).

Лит.: Kirk G. S., Raven J. E. The presocratic philosophers. Camb., 1983; Studies in Presocratic philosophy. Ed. by D. J. Furley, R. E. Allen. Vol. 2. L., 1975; Доброхотов А. Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ЭЛЕМЕНТЫ (лат. *elementa* – семантическая калька греч. *στοιχεῖα*, от *στοῖχος* – ряд, собств. – член ряда), термин античной философии, первоначально – «буквы» (алфавита), затем – простейшие начала, элементы (старославянская транскрипция – «стихии»). Уже атомисты сравнивали сочетания атомов с порождением «из одних и тех же букв» различных текстов (фр. 240 Лурье). Впервые элементы (стойхейа) как метафорическое обозначение простейших чувственных тел встречаются у Платона (*Theaet.* 201e), что подтверждается свидетельством Евдема (фр. 31 Wehrli), согласно которому Платон первым ввел этот термин как обозначение физических элементов (ср. *Soph.* 252b). Для Платона, однако, «элементы» не четыре «корня» Эмпедокла (земля, вода, воздух, огонь), а составляющие их правильные многогранники (*Tim.* 46b, 56b). У Аристотеля метафора стирается, и элемент становится философским термином, употребляющимся очень широко – от онтологии и космологии до гносеологии и теории доказательства (см. описание его различных употреблений в 3-й гл. 5-й кн. «Метафизики»), сохраняя общее значение «первичной, имманентной составной части, неделимой по виду», т. е. «качественно» (*Met.* 1014a25). Из четырех «причин» (*архе*) элементами оказываются только *форма и материя* как «имманентные» начала. Впоследствии значение термина сужается, закрепляясь в основном за «четырьмя элементами».

В геометрии элементы – «доказательства», «аксиомы» (ср. «Начала» Евклида в традиционном русском переводе; согласно В. Буркерту и вопреки изложенной выше общепринятой точке зрения, термин «стойхейон» проник в философский лексикон именно из языка геометрии). В 1 в. до н. э. Лукреций, используя сравнение атомов с «буквами», впервые передал греч. *στοιχεῖα* как *elementa*, от «эл-эм-эн» – ср. рус. «абебега» и т. д.), а Цицерон первым применил новый термин к «четырем элементам» Эмпедокла.

В дальнейшем элементами стали называть составную часть сложного целого.

Лит.: Schwabe W. «Mischung» und «Element» im Griechischen bis Platon. Wort- und Begriffsgeschichtliche Untersuchung, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von *Στοιχείον*. Bonn, 1980.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ЭЛИДО-ЭРЕТРИЙСКАЯ ШКОЛА, одна из *сократических школ* (4–1-я пол. 3 в. до н. э.). Основана *Федоном из Элиды* и была известна как «Элидская» (*Ἠλιακὴ αἵρεσις*); преемником Федона был Плисфен из Элиды. После Плисфена школу возглавил ученик элидцев Мосха и Анхипила *Менедем из Эретрии*, и при нем она стала называться «Эретрийской» (*Ἐρετριακὴ*); видимо, на Менедеме история школы заканчивается. Другом Менедема был еще один представитель школы – Асклепиад из Флиунта, вместе с ним слушавший Мосха и Анхипила; как и Менедем, он ничего не писал, в отличие от Федона, известного своими сократическими диалогами.

Во времена Федона и Плисфена в школе обсуждались традиционные софистические темы «воспитания нравственности» с особым акцентом на образовательной и преобразовательной силе философии; вероятно, одной из популярных школьных тем было обсуждение роли удовольствия для добродетельной жизни. При Менедеме более интересовались эристическими диспутами в духе поздних мегариков-эристиков, один из которых, *Стильпон*, вызывал наибольшее восхищение у Менедема. Характерное для Менедема сочетание мегарской эристики с близким к киническому мировосприятием лишь подчеркивает в целом неоригинальный характер учения Элидской (Эретрийской) школы.

Лит.: Mallet C. Histoire de l'école de Mégare et des écoles d'Elis et d'Érétrie. P., 1845. См. лит. к ст. *Сократические школы*.

М. А. СОЛОПОВА

ЭЛИЙ (*Ἐλιας*) **Александрийский** (2-я пол. 6 в. н. э.), комментатор *Аристотеля*, один из последних известных представителей *Александрийской школы* неоплатонизма. Э., как и *Давид*, предположительно, был учеником *Олимпиодора* (на основании стилистического сходства их комментариев и буквальных текстуальных совпадений в ряде мест, см. Westerink 1990, p. 337–338) и, судя по имени, христианином. Пример Э. показывает, что в кон. 6 в. античную философию в Александрии преподавали профессора-христиане (в Афинах после 529 н. э. преподавание философии было прекращено). Никаких биографических данных о нем не сохранилось, ни Фотий (9 в.) в «Библиотеке», ни лексикон Суда (10 в.) не упоминают философа с таким именем.

Философский курс, который Э. читал в Александрии, был ограничен логикой Аристотеля. Сохранились его комментарий к «Введению» Порфирия, к «Категориям» и «Первой Аналитике I» Аристотеля, а также ряд схолиев к «Об истолковании» (SAG IV. 5, p. xxvi–xxviii). По-видимому, у Э. был некий комментарий к сочинению *Галена* «О школах» (ср. Elias. In Isag. 6, 7–9). О комментариях Э. к текстам Платона сведений нет.

Экзегезу Э. отличают характерные для школьных неоплатонических комментариев позднего периода черты (см. *Аристотеля комментаторы*). Комментарий к «Введению» Э. начинается традиционным для неоплато-

нических комментариев (ср. *Аммоний, сын Гермия*) общим «Введением в философию» (*Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας*). Прологомены Э. состоят из 12 лекций (*πράξεις*), в которых он 1) определяет предмет и цель философского знания (с обсуждением всех известных из истории философии определений), 2) объясняет, что предстоит изучать его слушателям и 3) призывает их к усердным занятиям философией. Этот вводный курс с элементами протрептика свидетельствует о стремлении Э. сразу же погрузить своих слушателей в мир классической учености; текст изобилует цитатами и разнообразными отсылками к авторитетным именам: чаще всего цитируются Платон и Гомер, а также Аристотель, Плотин, Прокл, Марин, Гиерокл, Пифагор, Архилох, Феогнид, Геродот, Каллимах, Демосфен, Софокл, Еврипид, Менандр, Гален, стоики. Э. принимает и в своем рассуждении неоднократно возвращается к популярному в платонизме тезису о философии как «уподоблении богу» (Plat. Theaet. 176 ab).

Комментарий на «Категории» издан согласно рукописному титулу как запись курса Давида (*ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ*), в начале комментария имеется общее введение в философию Аристотеля с двумя схемами из 8 основных («большой список») и 7 дополнительных («меньший список») вопросов (см. *Аристотеля комментаторы*). Говоря о качествах, которыми должен обладать комментатор (In Cat. 122, 25–123, 11), – 7-й основной вопрос, – Э. подчеркивает независимость и объективность комментатора, который должен быть одновременно и комментатором, разъясняющим неясные места, и самостоятельным мыслителем, способным судить, что в тексте истинно, а что ложно. Комментатор «не должен быть аристотеликом, когда комментирует Аристотеля, и говорить, что нет ему равных в философии, а когда комментирует Платона – быть платоником и говорить, что нет философа равного Платону». Не надо совершать насилия над текстом, не надо во всем оправдывать древних, но следует помнить, что из двух «дорогих друзей», древнего автора и истины, «истина – дороже». Только у Э. можно найти ремарку, что традиционные схемы вопросов, известные из комментариев Аммония, впервые были разработаны его учителем Проклом (107, 24–26).

Очень краткий комментарий Э. к «Первой Аналитике» впервые был опубликован Вестеринком (Westerink 1961) по тексту манускрипта 13/14 в. Согласно заголовку манускрипта, его автором является Элий, который был чиновником Византийской империи – префектом, возможно, до того, как стал преподавать философию. В «Новеллах» Юстиниана упомянут префект Элий (Novel. CLIII, от 12 Dec. 541 н. э.; cf. Westerink 1961), которого, по мнению Вестеринка, и следует отождествить с автором комментариев. По мнению другого исследователя (Wildberg 1990), тексты, ныне приписываемые Э., долгое время имели хождение как анонимные. Возможно, их автор, носящий монашеское христианское имя, не был христианином; в его комментариях нет ссылок на Библию, даже когда идет речь об истине, которую нужно предпочесть ошибочным суждениям древнего автора, однако много ссылок на языческих философов и мало совместимые с христианством идеи (о подражании философа солнцу, о вечности мира). Не исключено, что комментарии могли быть надписаны христианским именем Э. его средневековыми переписчиками.

Соч.: *Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria*. Ed. A. Busse. В., 1900 (CAG 18. 1), p. 1–104; *Westerink L. G. Pseudo-Elias, Lectures on Porphyry's Isagoge*.

Amst., 1967; *Eliae Prolegomena philosophiae*, – Ibid., p. 1–34; *Commentarius in Aristotelis Analytica priora*. Ed. L. G. Westerink, – Westerink 1961, p. 134–139; в рус. пер.: *Элиас*. Комментарий к «Первой Аналитике» Аристотеля. Пер. Ю. А. Шичалина, – *Время, истина, субстанция: от античной рациональности к средневековой*. М., 1991, с. 68–76.

Лит.: *Westerink L. G. Elias on the Prior Analytics*, – *Mnemosyne* 14, 1961, p. 126–139 (repr.: Idem. *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*. Amst., 1980, p. 59–72); *Idem. Elias und Plotin*, – *ByzZeit* 57, 1964, p. 26–32 (repr.: Idem. *Texts and Studies...* p. 93–99); *Blumenthal H. J. Pseudo-Elias and the Isagoge commentaries again*, – *RhM* 124, 1981, S. 188–192; *Wilson N. G. Scholars of Byzantium*. L., 1983; *Westerink L. G. The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries*, – Sorabji R. (ed.). *Aristotle transformed*. L., 1990, p. 325–348 (особ. 336–339); *Wildberg C. Three Neoplatonic Introductions to Philosophy: Ammonius, David and Elias*, – *Hermathena* 149, 1990, p. 33–51; *Goulet R. Elias*, – *DPhA III*, 2000, p. 57–66.

М. А. СОЛОПОВА

ЭМПЕДОКЛ (*Ἐμπεδοκλῆς*) из **Акраганта** (ок. 490 – ок. 430 до н. э.), др.-греч. философ. По контрасту с *Анаксагором* (уединенная жизнь ученого, просветительский конфликт с религией) античная биографическая традиция рисует Э. оратором и государственным деятелем (вождь демократической партии, хотя и аристократ по рождению) и в то же время – врачом и чудотворцем шаманско-знахарского типа. Гротескное сочетание ионийской натурфилософии и орфико-пифагорейского учения о душе в поэмах Э. находится в полном соответствии с этим образом. Основные сочинения Э. – две гексаметрические поэмы (высокохудожественные, в отличие от поэмы Парменида): «О природе» и «Очищения» (сохранилось ок. 1/10 стихов).

Натурфилософия Э. – синтез ионийской физики, элейской метафизики бытия и пифагорейского учения о пропорции: 4 традиционные стихии ионийской физики – огонь, воздух, вода и земля – получили статус *элементов* (Э. называл их «корнями всех вещей»), т. е. несводимых, самоотждествленных, количественно и качественно неизменяемых субстанций, органические вещества образуются из их сочетания в определенной пропорции. Э. принял тезис Парменида о невозможности перехода небытия в бытие и бытия в небытие: «рождение» и «гибель» – лишь неправильно употребляемые имена, за которыми стоит чисто механистическое «соединение» и «разъединение» элементов. Т. к. для обозначения элементов используется мифологический код: Зевс (огонь), Айдонец (воздух), Нестиды (вода), Гера (земля), то их взаимное стремление и отталкивание осмысливается и персонифицируется как «любовь» и «вражда», или «ненависть». Космогония Э., примыкая к традиции Анаксимандра и Гераклита, строится как бесконечное чередование господства «любви» и господства «вражды». Отдельный космогонический цикл имеет 4 фазы: 1) эпоха «любви» – все элементы слиты воедино, образуя качественно недифференцированный неподвижный «шар»; 2) «вражда» проникает в «шар» и вытесняет «любовь», разъединяя разнородные элементы и соединяя однородные; 3) «любовь» возвращается, постепенно соединяя разнородные элементы и разведывая однородные; 4) (зоогоническая) фаза, в свою очередь, распадается на 4 ступени: 1) отдельные члены, неспособные соединиться в организм; 2) неудачные соединения членов – монстры; 3) бисексуальные существа, неспособные к половому размножению (использовано в платоновском мифе об андрогине в «Пире»); 4) полноценные животные с половой дифференциацией. Теорию эту лишь в ограниченном смысле

можно считать «эволюционной», поскольку каждая новая ступень «вырастает из земли».

Наряду с теорией «четырёх элементов», которая благодаря ее восприятию Аристотелем оставалась фундаментом европейской физики до 17 в., большое влияние (в т. ч. на Платона, Аристотеля, Эпикура, атомистов) оказала теория ощущений Э. (для самого Э. бывшая одновременно и теорией познания, поскольку, по свидетельству Теофраста, он не различал чувственное восприятие и интеллект). Согласно этой теории, от воспринимаемого объекта непрерывно отделяются материальные «истечения», проникающие в «поры» органов чувств. Теория «пор и истечений» имела у Э. универсальный характер и объясняла также физические и физиологические процессы. Субстратом сознания Э. считал кровь. В «Очищениях» излагалось орфико-пифагорейское учение о грехопадении души, ее перевоплощении в тела растений, животных и людей как наказании и освобождении от «круга рождений» после очищения от скверны (см. *Орфизм*). Гален считал Э. основателем сицилийской медицинской школы; как учитель Горгия он стоит у истоков греческой риторики. Ревностным почитателем Э. в древности был подражавший ему Лукреций, в Новое время – представители романтизма (особенно Гёльдерлин).

Фрагм.: DK I, 276–375; *Tonelli A.* (ed.). Empedocle di Agrigento. Frammenti e testimonianze. Origini. Purificazioni. Con i frammenti del Papiro di Strasburgo. Mil., 2002; *Martin A., Primavesi O.* (edd.). L'Empedocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666), *Intro.*, ed. et comm., with an English Summary. Strasbourg; B.; N. Y., 1999. В рус. пер.: ЛЕБЕДЕВ, Фрагменты. Ч. I. 1989, с. 330–414. Другие издания и пер.: *Bollack J.* Empedocle. T. 1–3. P., 1965–1969 (критич. изд. «О природе и комм.»); *The poem of Empedocles, Peri Physeos. Towards a new edition of all the fragments.* Ed. N. Van der Ben. Amst., 1975; *Empedocles: The extant fragments.* Ed. by M. R. Wright. N. Hav., 1981; *Inwood B.* The Poem of Empedocles. A Text and Translation with an Introduction. Tornt., 1992 (rev. ed. 2001); «Очищения»: *Zuntz G.* Persephone. Oxf., 1971; *Empédocle.* Les Purifications. Un projet de paix universelle. Éd., trad. et comm. par J. Bollack. P., 2003.

Лит.: *Kranz W.* Empedokles. Antike Gestalt und Romantische Neuschöpfung. Z., 1949; *O'Brien D.* Empedocles' cosmic cycle. L.; N. Y., 1969; *Kingsley P.* Empedocles and his interpreters: the four-element doxography, – *Phronesis* 39, 1994, p. 235–254; *Long A. A.* Empedocles' cosmic cycle in the 'sixties, – *The Presocratics.* Ed. by A. P. D. Mourelatos. Garden City, 1974, p. 397–425; *Van der Ben N.* The Strasbourg Papyrus of Empedocles: Some Preliminary Remarks, – *Mnemosyne* 52, 1999, p. 525–544; *O'Brien D.* Empedocles: The Wandering Daimon and the Two Poems, – *Aevum* n. s. 1, 2001, p. 79–179; *Kingsley P.* Empedocles for the New Millenium, – *AncPhil* 22, 2002, p. 333–413; *Studi sul pensiero e sulla lingua di Empedocle.* A cura di L. Rossetti e C. Santaniello. Luglio, 2004; *Семушкин А. В.* Эмпедокл. М., 1985.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ЭНЕСИДЕМ (*Ἀίνηςίδημος*) из Кносса (сер. 1 в. до н. э.?), античный философ-скептик, первоначально – сторонник платоновской Академии, с которой порвал по причине «догматизма» современных ему академиков (*Филона из Ларисы* и др.) и основал собственную школу, возобновив скептическое учение *Пиррона* (согласно *Аристоклу*, *apud Eus. Pr. Ev.* XIV 18, 29). Традиционно считается, что он был родом из Кносса (*Κνώσιος*, D. L. IX 115–116), согласно Фотию, Э. был из Эг (*ἔξ Αἰγῶν* – *Phot. Cod.* 212, 169b19), однако, согласно *Аристоклу*, цитируемому Евсевием, некий Э. возобновил скептический «вздор» в Александрии египетской (XIV 18, 29), что

может соответствовать различным местам рождения Э. и его преподавания (более или менее продолжительного).

Э. был автором сочинений «Пирроновы рассуждения» в 8 кн. (*Πυρρώνειοι λόγοι* – Sext. Adv. math. VIII 215; D. L. IX 106; 116), «Против мудрости» (*Κατὰ σοφίας* – IX 106; Eus. Pr. Ev. XIV 18, 11); еще три сочинения: «Краткое введение в пирронизм» (*Εἰς τὰ Πυρρώνεια ὑποτύπωσις* – D. L. IX 78), «Основы» (*Στοιχειώσεως* – Ibid. 16); «Введение» (*Πρώτη εἰσαγωγή* – Sext. Adv. math. X 216), – возможно, не являются самостоятельными трактатами. Сводку основных положений первого из упомянутых сочинений см. у Фотия (Phot. Cod. 212, p. 169b18–171a4 Bekker). Сочинения Э. (ныне утраченные) широко использовал Секст Эмпирик, основной источник сведений о пирронизме.

Э. известен формулировкой 10 скептических тропов (аргументов, *τρόποι*) в пользу воздержания от суждения (см. D. L. IX 79–88; Sext. Adv. math. VII 345). Первые 5 тропов – или, по Диогену, «апорий согласования видимого (*φαινομένων*) и мыслимого (*νοουμένων*)» – сформулированы применительно к субъекту суждения: трудно судить, что же на самом деле истинно, когда 1) у различных существ (людей, животных, птиц) представления об одних и тех же вещах различаются, ибо различна сила их чувства; 2) различны особенности восприятия различных людей (кому-то и на солнце пеке холодно); 3) чувства дают свой специфический срез опыта: яблоко одно, а глаз видит только его желтизну, а вкус – только сладость и т. д.); 4) судящий всегда пребывает в каком-либо состоянии (болезнь, страх, старость, любовь, печаль и т. д.); 5) судящий находится во власти определенных обычаев, верований и законов (которые у персов и эллинов, массагетов и египтян и т.д. зачастую противоречат друг другу), – «отсюда – воздержания (*ἐποχή*) от суждения об истинности».

Остальные 5 тропов делают акцент на объекте суждения: 6) ничто не является в чистом виде, но всегда внутри определенной среды, что влияет на наше восприятие (пурпур при свете солнца имеет один оттенок, а при луне – другой); камень в воздухе тяжел, а в воде – легкий); 7) восприятие всех предметов искажается пространством (большой предмет издали кажется маленьким); 8) одинаковые вещи действуют по-разному в зависимости от их количества (вино и пища могут и укреплять, и расслаблять); 9) события по-разному воспринимаются в зависимости от их обычности или необычности (где землетрясения часты, там им не удивляются); 10) все соотносительно: верх мыслится в паре с низом, правое с левым и т. д., но прежде всего все мыслимое соотносено с нашим мышлением, – т. е. все непознаваемо (*ἄγνωστα*) само по себе. Диоген отмечает разный порядок расположения 8-го, 9-го и 10-го тропов у Э., Секста и Фаворина (D. L. IX 87), составивших школьные руководства по этому вопросу. О широкой известности тропов Э. может свидетельствовать (хронологически первое) упоминание о них у Филона Александрийского (I в. н. э.). Ср. также 5 тропов *Агриппы*.

К «Пирроновым положениям» Секста Эмпирика восходит сообщение о сопоставлении Э. скептической философии и философии Гераклита (Sext. Ruygh. I 210–212: «Последователи Э. говорили, что скептический способ рассуждения служит путем к философии Гераклита»); сходство усматривалось в том, что скептики говорят: «кажется, что противоположности относятся к одному и тому же», а Гераклит: «противоположности существуют в отношении одного и того же», так что первый тезис предшествует вто-

рому (догматическому). Сам Секст Эмпирик, напротив, считает, что скептический способ рассуждения не способствует пониманию философии Гераклита (I 212, 2–3). Как полагают исследователи, из сообщения Секста не следует, что Э. был в каком-то смысле последователем Гераклита, но что он либо предлагал свою интерпретацию (ср., напр., представление учения Гераклита в платоновском «Теэтете»), либо полемизировал со стоической интерпретацией и адаптацией учения Гераклита.

Лит.: *Zeller E., Pappenheim E.* Der angebliche Heraclitismus des Skeptikers Ainesidemus. В., 1889; *Rist J.* The Heracliteanism of Aenesidemus, – *Phoenix* 24, 1970, p. 309–319; *Burkhard U.* Die angebliche Heraklit-Nachfolge des Skeptikers Aenesidemus. Bonn, 1973; *Striker G.* The ten tropes of Aenesidemus, – Burnyeat M. (ed.). *The Sceptical Tradition*. Berk., 1983, p. 95–115; *Decleva Caizzi F.* Aenesidemus and the Academy, – *CQ* 42, 1992, p. 176–189; *Mansfeld J.* Aenesidemus and the Academics, – *The Passionate Intellect. Essays on the transformation of Classical Traditions*. Ed. by L. Ayers. N. Bruns.; L., 1995, p. 235–248; *Pérez B.* Énésidème, – *DPhA* III, 2000, p. 90–99. См. тж. лит. к ст. *Скептицизм*.

М. А. СОЛОПОВА

«ЭННЕАДЫ» (ἐννεάδες – девятки), издание сочинений Плотина в систематическом порядке, предпринятое его учеником Порфирием ок. 301 н. э., т. е. через 30 лет после смерти Плотина. Записанные Платином тексты еще при его жизни имели хождение не только между его учениками в Риме, но и в Афинах (в частности, у Лонгина были списки, сделанные с экземпляра Амелия, списанного непосредственно с платиновского оригинала – *Porph. V. Plot.* 19, 15–19; 20, 7–9). Возможно, они были сгруппированы (в хронологическом порядке?) и изданы единым корпусом после смерти Плотина. О хождении этого издания можно предположить на основании схолии к *Enn. IV* 4, 29, 55 (согласно которой ἐν τοῖς Εὐστοχίῳ здесь заканчивается второй трактат «О душе» и начинается третий, тогда как ἐν τοῖς Πορφύριου последующее относится ко второму). Указанный здесь Евстохий Александрийский, ученик Плотина, врач, который ухаживал за Платином до самой смерти последнего (*Porph. V. Plot.* 7, 8–12), мог быть либо издателем сочинений Плотина, либо одним из тех, благодаря кому они сохранились и распространялись (по предположению Л. Бриссона, предшествующее Порфирию издание было сделано на основе записей Амелия и под его руководством – ср. *V. Plot.* 19, 24; 20, 5–9).

Само стремление Порфирия дать новое издание сочинений Плотина объяснялось (согласно А. Д. Сафрэ) двумя обстоятельствами: 1) Порфирий хотел противопоставить позиции своего ученика и оппонента Ямвлиха, придававшего решающее значение теургии, интеллектуалистскую позицию Плотина, отвергавшего традиционные формы языческого культа; 2) завершив критику христиан и их Священного Писания, Порфирий хотел создать для платоновской традиции священный текст, сама структура которого воспроизводит структуру универсума. Поэтому он выстроил текст «Э.» из 54 трактатов, разбив его на три тома, которые вместе составили шесть девятков: первый том (три девятки) посвящен самой дробной сфере: человеку, внутрикосмической природе и космосу в целом; второй (две девятки) – душе и уму; третий (единственная шестая девятка) – проблемам единого.

Enn. I «Что такое животное и что человек»; «О добродетелях»; «О диалектике»; «О счастье»; «Увеличивается ли блаженство со временем»;

«О прекрасном»; «О первом благе и о прочих благах»; «О том, что есть зло и откуда оно»; «О самоубийстве».

Enn. II «О небе»; «О движении неба»; «Воздействуют ли звезды»; «О материи»; «О потенциальном и актуальном»; «О сущности и качестве»; «О смещении нацело»; «О зрении»; «Против гностиков».

Enn. III «О судьбе»; «О промысле, I»; «О промысле, II»; «О демоне, получившем нас в удел»; «Об Эроте»; «О бесстрастии бестелесного»; «О вечности и времени»; «О природе, созерцании и Едином»; «Разнообразные наблюдения».

Enn. IV «О сущности души, I»; «О сущности души, II»; «Об апориях, касающихся души, I»; «Об апориях, касающихся души, II»; «Об апориях, касающихся души, III»; «О чувственном восприятии и памяти»; «О бессмертии души»; «О нисхождении души в тела»; «О том, что все души – единая душа».

Enn. V «О трех главных сущностях»; «О возникновении и порядке того, что вслед за первым»; «О познавательных сущностях и о запредельном познанию»; «Как от первого происходит то, что за ним»; «О том, что мысли не вне ума, и о благе»; «О том, что запредельное бытию не мыслит»; «Для каждой ли вещи есть идеи»; «Об умопостигаемой красоте»; «Об Уме, идеях и сущем».

Enn. VI «О родах сущего, I»; «О родах сущего, II»; «О родах сущего, III»; «О том, что сущее, будучи единым и тождественным, повсюду присутствует целиком, I»; «О том, что сущее, будучи единым и тождественным, повсюду присутствует целиком, II»; «О числах»; «О том, как появилось множество идей, и о благе»; «О свободе воли Единого».

Ради получения числа $(1 + 2 + 3) \times 3^2 = 54$ Порфирию, вероятно, пришлось разделить большое сочинение Плотина на меньшие: написанные как единый смысловой блок трактаты 30–33 в хронологическом порядке (см. ст. *Плотин*, с. 578) под отдельными названиями разошлись по трем разным «Э.»: III 8, V 8, V 5, II 9; наоборот, трактат III 9 составлен из отдельных фрагментов (которые, впрочем, могли быть объединены до Порфирия).

Ряд трактатов Порфирий снабдил толкованиями (Eunap. V. Soph. 6, 5 Giangrande), не дошедшими до нас, как и комментарии к «Э.», составленные Проклом (вводная схолия Михаила Пселла к трактату «О мистериях» Ямвлиха, р. 38, 1 Des Places). Следы первого можно усмотреть в т. н. «Теологии Аристотеля»; эксцерпты второго – у Михаила Пселла (подобраны Л. Вестеринком).

Принципиальный характер предпринимаемого издания Порфирий подчеркнул в предваряющем его тексте «Жизнь Плотина и порядок его сочинений», который как обязательная часть его издания вошла во все полные рукописи «Э». Древнейшая рукопись 12 в., содержащая трактаты IV 7, I 1, IV 2, изобилует ошибками. Главные рукописи, относящиеся к 13–14 вв., восходят к архетипу 9–12 в. Обилие рукописей 15 в. свидетельствует о возросшем интересе к Плотину в это время.

В 1492 Марсилио Фичино издал во Флоренции полный перевод «Э.» (переиздания и новые издания 1540, 1559, 1562, воспроизводился также

в собрании сочинений Фичино). Editio princeps греческого текста (с переводом Фичино) – в 1580 у Пьетро Перны (Petrus Perna, Базель; переиздание 1615). Критические издания: Ф. Крейцер, Г. Г. Мозер, Д. Виттенбах (F. Creuzer, G. H. Moser, D. Wyttenbach, Оксфорд, 1835, – с латинским переводом и комментариями Фичино, предметными указателями, лексико-грамматическим индексом; А. Киркхоф (A. Kirchoff, Лейпциг, 1856, – в хронологическом порядке); Х. Ф. Мюллер (H. Fr. Müller, Берлин, 1878–1880); Р. Фолькман (R. Volkmann, Лейпциг, 1883–1884).

Лучшее критическое издание: П. Анри, Х. Р. Швицер (Plotini Opera. Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. P.; Brux.; Leiden, 1951–1973), т. н. Editio maior. Базируется на сводке всех дошедших рукописей «Эннеад» и рецепции текста Плотина в греческой, латинской, арабской традициях, содержит критический аппарат, указатели имен, источников и т. п., и представляет собой одно из замечательных достижений новоевропейской классической филологии. Данное Editio maior легло в основу Editio minor (Oxf., 1964–1983), текст которого служит точкой отсчета для современных издателей отдельных трактатов, исследователей и переводчиков (см. лит. к ст. *Плотин*).

Некоторые переводы на новые европейские языки: англ. – St. Mackenna, 1917–1930, 1969⁴ (rev. by B. S. Page); K. S. Guthrie, 1918 (в хронологическом порядке); A. H. Armstrong 1966–1988 (LCL); франц. – M. N. Bouillet, 1857–1861; L'Abbé Alta (псевдоним L'Abbé Calixte Mélinge), 1924–1926; E. Bréhier, 1924–1938 (Les Belles Lettres); нем. – H. Fr. Müller, 1878–1880; R. Harder, 1930–1957, 1956–1971 (переработано при участии W. Theiler и R. Beutler); испанский – аноним, 1923 (калькирован франц. пер. M. N. Bouillet); J. M. Q. [José Maria Quiroga], 1930; J. Igal, 1982–1985; итальянский – V. Cilento, 1947–1949; G. Faggini, тт. 1–3 (Enn. 1–3), 1947–1948 (зависит от пер. E. Bréhier); польский – A. Krokiewicz, 1959; нидерландский – R. Ferwerda, 1984; русские переводы отд. трактатов (Г. Малеванского, А. Лосева, а также Б. Ерогина с нем., П. Блонского, Т. Бородай, М. Гарнцева, М. Солоповой, Д. Никулина) сведены в издании: Плотин. Сочинения (Плотин в русских переводах). Сост. М. Солопова. М.; СПб., 1995.

Лит.: Henry P. Études plotiniennes. T. I. Les Etats du texte de Plotin. P.; Brux., 1938, 1961²; t. II. Les Manuscrits des Ennéades. Ibid., 1941, 1948²; Goulet-Cazé M.-O. L'édition porphyrienne des Ennéades, – L. Brisson et al., (eds.) Porphyre. La vie de Plotin. Vol. I. P., 1982, p. 280–327; Brisson L. Une édition d'Eustochius? – Ibid., Vol. II. 1992, p. 65–70; Goulet-Cazé M.-O. Remarque sur l'édition d'Eustochius, – Ibid., Vol. II, p. 77–86; Saffray H. D. Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin? – Ibid., Vol. II, p. 31–64.

Ю. А. ШИЧАЛИН

ЭНОМАЙ (*Οινόμαος*) из **Гадары** в Галилее (вероятно, нач. 3 в. н. э.), античный философ-киник, согласно Суде, был «немного старше Порфирия». Возобновил литературную киническую традицию, связанную с именами *Диогена*, *Кратета Фиванского* и *Мениппа*. Возможно, тождествен упомянутому в Талмуде «Абниму», другу равви Мейра (2 в.). Известен как автор полемического сочинения «Обличение обманщиков» (*Γοητῶν φωρά*), направленного против верований в оракулы и судьбу (обширные цитаты см. у Евсевия Кесарийского в «Приготовлении к евангелию»). Другие сочинения Э.: «О Диогене», «Кратет и другие киники», «О философии Гомера», «Государство» и «Трагедии».

Судя по сохранившимся фрагментам (Eus. Pr. Ev. V 19, 1–36, 4; VI 7, 1–42), главное произведение Э., «Обличение обманщиков», было написано в форме диатрибы (диалог с воображаемым собеседником) с традиционной для киников язвительностью. В нем Э. высмеивает популярные верования в различные оракулы и опровергает попытки совместить понятия судьбы и свободы воли (имея в виду прежде всего платоников и стоиков). Подробно

разбирая разнообразные примеры гаданий из древней и новейшей истории Греции, Э. желает изобличить «глупость как тех, кто дает оракулы, так и тех, кто их спрашивает» (V 26). Сам он исходит из допущения свободы воли, понимая свободу как способность двигаться по своему собственному побуждению (VI 7, 32–33).

Существует определенная близость между стилем сочинений Э. и Лукиана из Самосаты, а использование последним литературных приемов сатир Мениппа объясняется вероятным влиянием Э.

Фрагм.: *Hammerstaedt J.* Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus. Fr./M., 1988; *Oenomaus.* Fragmenta, – MULLACH, FrPhilosGr II, 1867 (repr. Aalen, 1968), p. 361–385; Антология кинизма. Сост. И. М. Нахов. М., 1996², с. 244–269.

Лит.: *Goulet-Cazé M.-O., Golet R.* (edd.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements.* P., 1993, p. 399–418; *Hammerstaedt J.* Der Kyniker Oenomaus von Gadara, – ANRW II 36, 4, 1990, p. 2834–2865 (библ.); *Goulet-Cazé M.-O.* Oinomaos de Gadara, – DPhA IV, 2005, p. 751–761.

М. А. СОЛОПОВА

ЭНТЕЛЕХИЯ (ἐντελέχεια), понятие древнегреческой философии, означающее действительность и завершенность всякой вещи, прежде всего живого существа, а также то, что приводит вещь из потенциального состояния к действительному существованию и удерживает ее в бытии, т. е. форму или душу. Слово представляет собой неологизм, составленный, вероятно, Аристотелем (впервые появляется именно у него). Древние авторы предлагают две этимологии слова энтелехия: от ἐντελῶς ἔχειν, т. е. существовать в состоянии полноты и завершенности, и от τέλος ἐν ἑαυτῷ ἔχειν, т. е. содержать в себе свою цель и свое завершение (греч. «телос» означает и цель, и конец).

Термин принадлежит прежде всего контексту аристотелевского учения об акте и потенции, которое, в свою очередь, составляет важную часть аристотелевской метафизики: учения о сущем, о *форме и материи* и о движении. Энтелехия, по Аристотелю, во многом тождественна энергии и есть реализация заложенных в данном сущем способностей и возможностей (в первую очередь, способности к бытию; у живого существа – к жизни); и энтелехия, и энергия противопоставляются потенции (δύναμις) и могут означать, во-первых, процесс реализации, во-вторых, состояние реализованности (τὸ ἐντελεχέα ὄν – действительно сущее), в-третьих, реализующее начало, форму («материя есть потенция, а форма – энтелехия», «О душе», 414a16). Энтелехия как действительно сущее предшествует потенциальному («потенциально сущее возникает благодаря сущему реально», букв. энтелехийно сущему – ἐντελεχέα ὄντος, «История животных», 734a30; «действительный человек создает человека из потенциально существующего человека», «Физика», 202a11).

В «Метафизике» и «Физике» Аристотеля энтелехия выступает в большинстве случаев как синоним энергии. Употребляется этот термин чаще всего применительно к форме и движению (под движением Аристотель понимает не только перемещение, но и изменение, рост, возникновение и уничтожение): форма есть энтелехия материи (как душа – энтелехия тела); движение есть энтелехия подвижного, поскольку оно подвижно; движение есть энтелехия потенциально существующего; и даже: движение есть эн-

телехия материи. В том, что форма и движение определяются через энтелехию одинаково, нет противоречия: аристотелевская «форма» как целевая причина вещи есть и причина ее движения, прежде всего движения в бытие – возникновение; а первая форма – т. н. вечный двигатель – есть причина движения и, следовательно, бытия всего на свете. Однако не всякое движение есть энтелехия, а только то, которое содержит свою цель в самом себе, как мышление, жизнь, созерцание, радость, счастье; напротив, движение, цель которого в достижении чего-то иного, нежели оно само, как ходьба, строительство, лечение, учение и т. п., не есть энтелехия («Метафизика», 1048b18–36). По этой же причине не могут существовать как энтелехии искусственные предметы, поскольку их создали не ради них самих, а также природные неорганические вещества – строго говоря, они, по Аристотелю, не вполне тела, ибо полнота бытия тела – его энтелехия – это его душа (не энтелехией, но формой обладают, согласно Аристотелю, не разрозненные неорганические предметы, но каждый из четырех элементов физической природы в своей совокупности, т. е. весь огонь или вся вода в мире; здесь также обладание формой неразрывно связано с обладанием собственным «естественным» движением).

Особое значение понятие энтелехии приобретает в психологии Аристотеля. Душа, или жизнь (то, в силу чего живое существо живо) определяется как первая энтелехия природного органического тела, способного к жизни («О душе», 412a27). Как форма и двигатель своего тела душа не может быть телесна; она не есть ни определенное вещество, как полагал Демокрит, ни смешение всех веществ, как говорил Эмпедокл, ибо два тела не могут занимать одно и то же место. Однако душа не может быть и бестелесна; она не есть ни гармония тела, как учили пифагорейцы, ни самодвижущееся число, ни то, что движет само себя, как полагал Платон, ибо душа не движется, а движет другое – тело. Душа и тело различны по природе, но нераздельны по бытию, «как воск и отгиск на нем, как вообще материя чего-либо и то, для чего она служит материей» («О душе», 412b6). Живое существо не составлено из души и тела; душа есть сила, действующая посредством тела, а тело – естественное орудие души. Они неразделимы, как глаз и зрение. Каждой данной душе соответствует определенное тело, ибо оно возникает ее силой и ради нее, будучи устроено как наиболее подходящий для деятельности данной души инструмент (поэтому пифагорейское учение о переселении душ для Аристотеля абсурдно). В противоположность древним натурфилософам Аристотель не душу выводит из телесной природы, а наоборот – тело из души. Поэтому для него, строго говоря, только живое, одушевленное тело есть настоящее (реальное, энтелехийное) тело; неодушевленное – тело лишь по имени (см. «О душе», 412b11 слл.; «Метафизика», 1035b24; «О частях животных», 640b33 и др.). Но одушевлено может быть лишь органическое тело, т. е. такое, все части которого соотносены с определенной целью и предназначены для исполнения определенных функций (греч. *ὄργανον* – орудие, инструмент); эта цель, задающая принцип единства организма, ради которой он возник, существует и функционирует, и есть его энтелехия, или душа. Поскольку по бытию душа неотделима от тела, живое органическое существо определяется как сущее, содержащее свою цель в самом себе.

Различение между первой и второй энтелехиями, у Аристотеля едва намеченное, подробно разрабатывается впоследствии в схоластике (*actus primus* и *actus secundus*). Однако само слово «энтелехия» было переведено Фомой Аквинским так же, как энергия, – *actus*, и проблема жизни и связи души с телом, ради решения которой Аристотелем и был введен неологизм «энтелехия» (дабы отсечь возможные ассоциации с учением о душе материалистов-натурфилософов и идеалистов, пифагорейцев и платоников), решается отныне в терминах общего учения об акте и потенции.

Надолго исчезнув из метафизики, энтелехия (чаще в форме *entelechia*, *entelechiaia*) фигурирует с 14 по 17 в. в трудах по медицине и натурфилософии. Здесь его значение восходит, вероятно, к Цицерону (*entelechia*... *continuatam quandam motionem et perennem* – некое продолженное и непрерывное движение, «Тускуланские беседы», I 10). У медиков 14–15 вв. она означает продолжение некоторых жизненных функций организма после смерти. В философии 16 в. энтелехия – исполнение жизненных функций как главная характеристика живого вообще («непрерывное движение» – *agitatio*, в частности, у Меланхтона). У натурфилософов, в частности полемировавших с алхимиками, энтелехия – это *perfectio rei* – «совершенство» естественной вещи, недостижимое для искусственно созданной (потому искусственно полученное золото будет лишено энтелехии, т. е. будет ненастоящим, несовершенным, не вполне золотом).

В философии Нового времени термин «энтелехия» высвобождается из контекста учения об акте и потенции и становится одним из ключевых слов телеологического и органицистского понимания, противопоставляющего себя чисто каузальному, механистическому способу объяснения мира. Энтелехия подчеркивает изначальность индивидуальности и целесообразности: каждое отдельное существо ориентировано всем своим внутренним устройством к определенной цели, к которой оно стремится само по себе, т. е. изнутри себя и ради себя. Так, Лейбниц называл энтелехиями свои монады и искал подтверждения своей метафизике в биологическом учении своего времени о преформизме (энтелехия как предзаданная форма живого существа). В 20 в. энтелехия становится центральным понятием в философии органического Г. Дриша. После Дриша, под его влиянием и в полемике с ним, но в рамках той же телеологической и органицистской ориентации, энтелехия фигурирует как ключевое понятие философии природы, «метафизики биологии» и «новой монадологии» у многих философов (в частности, в работах Г. Конрад-Мартиус, которая переосмысливает философию природы, опираясь на энтелехию Аристотеля и учение поздней схоластики о субстанциальной форме).

Лит.: *Driesch H.* Geschichte des Vitalismus. Lpz., 1922; *Idem.* Philosophie des Organischen. Lpz., 1921; *Burchard A.* Des Entelechiebegriff bei Aristoteles und Driesch. Quakenbrück, 1928 (Diss.); *Ritter W. E.* Why Aristotle invented the word Entelechia, – *Quarterly Review of Biology* 9, 1934, p. 1–35; *Conrad-Martius H.* Der Selbstaufbau der Natur: Entelechien und Energien. Münch., 1961²; *Iadem.* Die Geistseele des Menschen. Münch., 1960; *Mittasch A.* Entelechie, 1952; *Stallmach J.* Dynamis und Energiea. Msnh./Glan, 1959; *Arnold U.* Die Entelechie: Systematik bei Platon und Aristoteles. W., 1965.

Т. Ю. БОРОДАЙ

ЭПИКТЕТ (*Ἐπίκτητος*) (2-я пол. 1 в. – 1-я пол. 2 в. н. э.), философ-стоик, представитель Поздней Стои, ученик *Музония Руфа*.

Биография. Годы жизни устанавливаются приблизительно. Традиционная датировка рождения – ок. 50 н. э. (в Diss. I 7, 32 как недавнее событие упоминается поджог Капитолия, – скорее всего, 69 год, когда Э. уже мог учиться у Музония Руфа). Детство провел в Гиераполе, Фригия (Suda s. v. *Ἐπίκτητος*). Встречающееся в литературе предположение (на осн., напр., Маск. Sat. I 11, 45), что Э. родился в семье рабов, доказать невозможно. Совокупность свидетельств (в т. ч. самого Э.) позволяет заключить, что юного Э. привезли в Рим, где он стал рабом Эпафродита, вольноотпущенника имп. Нерона («Эпиктет» – букв.: «прикупленный» – вероятно, рабская кличка). Эпафродит искалечил Э., сломав ему ногу (Orig. C. Cels. VII 53). Э. неоднократно упоминает о своей хромоте (напр., Diss. I 8, 14; 12, 24), а Эпафродит служит для него хрестоматийным примером порочности. Учеником Музония Руфа, оказавшего непосредственное влияние на содержание и стиль философствования Э., мог стать в 69 или в 79 (соответственно, после возвращения Музония из первой или второй ссылки). Свободу Э. получил до первого (88/89) или, самое позднее, второго (94/95) эдикта Домициана об изгнании философов из Италии, в силу одного из которых был выслан, поселился в Никополе (Эпир) и открыл философскую школу (вероятно, в своем доме); вел аскетический образ жизни. Из слушателей и посетителей Э. известны: киник Демонакт, римский государственный деятель, историк и географ Флавий Арриан и (под вопросом) имперский наместник Валерий Максим. Не исключено, что Э. посещал имп. Адриан, питавший к нему большое уважение (SHA, Nadr. 16, 10). Умер Э., скорее всего, в правление Адриана (117–138).

Сочинения. Сохранились следующие тексты, связанные с именем Э. (сам он ничего не писал).

1) «Беседы» в 4-х кн. (записаны и изданы Флавием Аррианом, вероятно, в 110-х). Фотий (Cod. 58, 17 b 18 Ненгу) упоминает как отдельные сочинения *Διατριβαί* (8 кн.) и *Ὀμιλῖαι* (12 кн.). Источники не позволяют убедительно ответить на вопрос, какого рода текст дошел до нас – близкая к дословной запись (так утверждает сам Арриан, – Ad L. Gell. 2) или беллетризованная обработка в духе «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта – и какой степени сохранности. Согласно наиболее распространенному мнению, вышеприведенные и прочие названия записей Арриана (*Σχολαί* – Phot. Cod. 242, p. 339a18; *ὑπομνήματα* – M. Aur. I 7; *Ἀπομνημονεύματα* – Stob. III 6, 65; *Διαλέξεις* – Gell. N. Att. XIX 1; dissertationes – Ibid. I 2; XVII 19, 5) относятся к одному сочинению – «Беседам».

2) Фрагменты (более 30) – у Авла Геллия, Марка Аврелия, Арнобия и Стобея – относятся, гл. обр., к «Беседам» и свидетельствуют о неполной сохранности последних.

3) «Руководство» (*Ἐγχειρίδιον*) (53 небольшие главки), скорее всего, составлено Аррианом как сводка наиболее характерных идей учителя (Simpl. In Ench. 1, 10 Dübner).

Жанр и стиль. «Беседы» можно отнести к характерному для Поздней Стои жанру диатрибы (наставительное рассуждение на общеполитические и особенно моральные темы, обращенное к воображаемому или реальному собеседнику). «Беседы» лишены какой-либо систематичности.

Теоретические вопросы растворены в многочисленных паренетических топиках – рассуждениях на тему с поясняющими примерами (как правило, они сравнительно кратки, но бывают и весьма пространными, напр., Diss. III 22; IV 1). Общая задача – объяснить, как применяются общие принципы в конкретных жизненных ситуациях (II 17). Разбираемые вопросы (которые иногда повторяются) варьируются от специальных – напр., ведение беседы (II 12), перенесение болезней (III 10), одиночество (III 13), осмотрительность в общении (III 16), чистоплотность (IV 11) и т. п. – до самых общих, – напр., зависящее и не зависящее от человека (I 1), сущность блага (II 8), задачи философии (III 2), свобода (IV 1). Наиболее теоретично начало I кн., где вводятся «немногие слова» (I 20, 14), принципиально важные для учения Э., и намечаются сквозные темы: свобода нравственного выбора, независимость от обстоятельств, правильное пользование представлениями, освобождение от страстей. «Беседы», выдержанные в духе прочувствованной проповеди, отличаются живым, простым языком, изобилующим «солецизмами и варваризмами» (III 9, 14).

Учение. У Э. в полной мере проявились основные черты философствования, характерные для Поздней Стои. Вместе с тем Э. свободен от влияния Средней Стои (заметного у Сенеки), и попытки находить у него платонические заимствования (напр., в рассуждениях о бренности плоти, *σωμᾶτιον*, – I 9, 1 сл.; 25, 23; II 19, 27 и др.) вряд ли основательны. Напротив, кинические мотивы (как и у *Зенона из Кития*) – вне сомнений (III 22 – обширное одобрительное рассуждение о кинизме; Антисфен и Диоген как образцы внутренней свободы – IV 1, 114; 152). Скептицизм академиков и гедонизм эпикурейцев Э. отвергает (I 5; II 20; III 7; 24, 8). В теоретическом отношении Э. довольствуется догмами Ранней Стои. Авторитетами служат Зенон, Клеанф, Хрисипп (упоминаемый чаще прочих), Антипатр и Архедем.

Главный интерес для Э. представляет практическая этика, т. е. рассуждения о том, как и почему нужно вести себя в той или иной ситуации. Философия – врачевание больной души, осознавшей свою неспособность самостоятельно разобраться в главных вопросах (I 26, 15; II 11, 1), «школа философа – это лечебница», III 23, 30). В первую очередь человеку требуется умение понять истинные критерии оценки блага и зла, отличать истинное от ложного, т. е. правильно рассуждать, избегая противоречий (II 11, 13; II 12; 24, 13; 26, 1).

Гносеология (в узком значении) воспроизводит традиционную схему: впечатление – согласие на «каталептическое» представление – схватывание; на основе последних возникают общие представления, служащие материей для логических операций (II 17). Логика интересует Э. не как самостоятельная часть философии, а как пропедевтика (той же позиции придерживался и Музоний Руф), необходимая для демонстрации причинных связей и корректного построения суждений. Хотя Э. упоминает ряд специальных деталей (в частности, конъюнктивные, дизъюнктивные, условные и меняющие значение высказывания, схемы сведения сложных силлогизмов к элементарным) и является единственным источником сведений о рассуждении «Повелитель» (*Κυριεῖων*, проблемы возможных и необходимых высказываний; II 19 = SVF II 283), – сами по себе логические нюансы, как и риторические, он считает бесполезными. В конечном счете логика нужна для обоснования нравственно-надлежащего: «Принимай то, что следует из правильно

выбранных тобой посылок» (I 7, 9, ср. 26, 1). Правильно выстраивать рассуждения – значит правильно жить (I 25, 11 сл.).

Натурфилософские интересы у Э. практически отсутствуют. Физика сводится к традиционной для стоической школы провиденциальной теологии и некоторым вопросам психологии. Мир устроен целесообразно и управляется верховным «верным» разумом (II 8, 3), Зевсом, который промыслительно творит и упорядочивает его (I 6; 16; 9, 4 сл., и др.). Божественный промысел, по Э., восхвалит каждый, в ком есть «способность уяснять и чувство благодарности (*τὸ εὐχάριστον*). Иначе один не увидит полезности всего происшедшего, а другой не будет благодарен за все это, даже если увидит» (I 6). Обостренная религиозность сближает Э. с Клеанфом (ср. цит. из гимна Клеанфа к Зевсу: «Веди меня, о Зевс...», IV 4, 34). Обладая разумной «ведущей» частью души, человек состоит в родстве с божеством (I 9), наши души – частицы и «сколки» бога (*ἀποσπάσματα*, I 14, 6; ср. II 8, 11), а бог – «отец людей» (I 3; III 24, 16), «добрый царь» (I 6, 40). Человек, отпущенный Зевсом на свободу (I 19, 9), получил от него жизнь и должен возратить ее спокойно, сообразовав свою волю с ходом вещей (I 1, 31; II 14, 7), с тем, чего требует природа: таков закон жизни (I 26, 1 сл.). Кто понял «самое великое» и «самое главное» в устройении космоса – что он есть система разумных существ, состоящая из людей и бога, – тот может назвать себя «космополитом», гражданином всемирного государства богов и людей (I 9, 4–6; II 5, 26) и «сыном бога» (*υἱὸς τοῦ θεοῦ*, I 9, 6), хотя при этом человек остается включенным в многоуровневый социум – семья, город, государство (II 10; 14, 8).

Общие положения этики Э. соответствуют раннестойической догматике, однако он резче, чем кто-либо из стоиков, выделяет фактор нравственной автономии, или внутренней независимости. Как животное существо человек стремится к поддержанию собственного существования и личной пользе (которую большинство полагает во внешнем), но как существо разумное преследует нравственные цели (II 22, 15 сл.). Все делится на благо, зло и безразличное (внешние вещи, см. *αδιαφορα*). Благо и зло имеют исключительно нравственный характер (III 20, 1 сл.) и являются единственным, что «от нас зависит» (*τὰ ἐφ' ἡμῖν*). В этом смысле все делится на зависящее и не зависящее от человека (Ench. 1). Задача философии в нравственной сфере – привить правильную позицию в трех вопросах: влечение к благу и избегание зла, исполнение надлежащего и освобождение от страстей (Diss. III 2, 1 сл.), что возможно только при безошибочном «согласии» на адекватные представления (IV 4, 15 сл.). Поэтому важнее всего – «правильное пользование представлениями» (I 20, 7; II 1, 4 и др.), или свобода выбора (*προαίρεσις* – впервые в стоической традиции Э. широко использует этот термин) по отношению к представлениям. *Προαίρεσις* – основополагающая интеллектуальная способность, выбор верного принципа оценки, предшествующий суждениям о конкретных представлениях (II 23, 27). Человек всегда может оценить представление и сказать: «Это меня не затрагивает» (*οὐδὲν πρὸς ἐμέ* – I 29, 7; 24). Напр., благом является не само здоровье (как безразличная, хотя и «предпочитаемая» вещь), а правильное пользование им (III 20, 4). Тем самым нравственный человек получает возможность совершать то, что соответствует его разумной природе, и избегать противоположного (I 26, 1 сл.). Сама возможность выбора – единственное внутреннее

благо (I 4, 18 сл.; 25, 1; 29, 1), «мое»: «Меня заботит только мое, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А все остальное пусть будет, как будет – мне безразлично» (IV 13, 24). Свобода (ἐλευθερία) – это «совесть, честность (πίστις), стойкость, неподверженность страстям (ἀπάθεια), неподвластность печалям и страхам (ἀλυπία, ἀφοβία), невозмутимость (ἀταραξία)» (IV 3, 7). Сближение идеала *apatии* и свободы – излюбленная тема Э., как и тема нравственного упражнения (ἄσκησις). В добродетели нужно упражняться практически и постоянно (III 12), подавая пример безупречного поведения в повседневных ситуациях (III 13, 23). Настоящим стойком быть трудно (II 19, 22 сл.), но стремлением к нравственному совершенству человек должен способствовать всеобщему благу (I 19, 13 сл.), воспитывать в себе смирение, снисходительность, терпимость, совестливость (I 13, 3; 25, 4; II 22, 36), освобождаться от страха, скорби и прочих страстей (II 1, 24 сл.). Подлинная свобода приносит человеку победу над самим собой (II 18), и таким образом он уподобляется божеству (I 12, 21). Желая стать «из человека богом» (II 19, 27), «терпи и воздерживайся» (ἀνέχου καὶ ἀπέχου – Gell. N. Att. XVII 19). Величие человеческого духа проявляется в возможности быть счастливым в скорбях этой жизни, но на тот случай, если кого это не устраивает, выход всегда есть – «человек, выйди и не вини» (III 8, 6), «удались как благодарный, как совестливый. Дай место другим» (IV 1, 106).

Традиция. Э. оказал несомненное влияние на *Марка Аврелия*. Записи бесед Э. широко ходили уже во времена Арриана, который именно по этой причине решил опубликовать свою, «правильную» версию. Однако с 4 в. Э. был известен гл. обр. благодаря «Руководству». Неоплатоник *Симпликий* использовал его как учебно-пропедевтический текст и составил к нему комментарий. Многие мотивы паренетики Э. были так же близки христианскому сознанию, как и мироощущение Сенеки. Вероятно, в 6–7 вв. появилось переложение «Руководства» для нужд монастырской жизни, приписываемое Нилу Анкирскому; позже (возм., в 8–9 вв.) появился анонимный парафраз. Вероятно, к 7–8 вв. относится анонимное соч. *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi*, излагающее ответы Э. на вопросы Адриана. На протяжении Средних веков «Руководство» (54 рукописи 12–14 вв.) было неизмеримо популярнее «Бесед» (1 рукопись 11–12 вв.). В эпоху Возрождения и Нового времени Э. приобрел дополнительную известность после лат. перевода «Руководства» Анджело Полициано (издан 1497) и editio princeps «Бесед» Тринкавелли (1553) и оказал значительное влияние на неостоицизм 16–17 вв.

Тексты: *Dissertationes ab Arriano digestae. Enchiridion. Fragmenta.* Rec. H. Schenkl. Lipsiae 1916 (Stuttg., 1965²); *The Discourses as reported by Arrian. The Manual and fragments.* With an engl. transl. by W. A. Oldfather. Vol. 1–2. Camb. (Mass); L., 1926–1928 (1950²) (LCL); *Entretiens. Texte établi et trad. par J. Souilhé avec la coll. de A. Jagu.* Vol. I–IV. P., 1949–1965. Рус. пер.: *Беседы Эпиктета.* Пер. Г. А. Тароняна. М., 1997; *Основания стоицизма.* Пер. В. Алексеева. СПб., 1888.

Лит.: *Bonhöffer A.* Epictet und die Stoa. Stuttg., 1890 (1968²); *Idem.* Epiktet und das Neue Testament. Giessen, 1911; *Oldfather W. A.* Contributions towards a bibliography of Epictetus. Chicago, 1927; *Jagu A.* Epictète et Platon. Essai sur les relations du Stoïcisme et du Platonisme. P., 1946; *Bonforte J.* The Philosophy of Epictete. N. Y., 1955; *Hijmans B. L.* Askesis: notes on Epictetus' Educational System. Assen, 1959; *Bodson A.* La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle. P., 1967; *Gretenkord J.* Der Freiheitsbegriff Epiktets. Bochum, 1981; *Hershbell J. P.* The stoicism of Epictetus. Twentieth

century perspectives, – ANRW II 36, 3, 1989, p. 2148–2163; *Stephens W. O.* Stoic Strength. An Examination of the Ethics of Epictetus. Diss. Philad., 1990; *Dobin R.* Προαίρεσις in Epictetus, – *AncPhil* 11, 1991, p. 111–135; *Duhot J.-J.* Épictète et la sagesse stoïcienne. P., 1996; *Boter G.* The Encheiridion of Epictetus and Its Three Christian Adaptations. Leiden, 1999; *Маковельский А.* Мораль Эпиктета. Казань, 1912; *Штаерман Е. М.* Эпиктет и его место в римском стоицизме, – *ВДИ*, 1975, 2, с. 197–210;

А. А. СТОЛЯРОВ

ЭПИКУР (*Ἐπίκουρος*) (342/341, о. Самос – 271/270 до н. э. Афины), др.-греч. философ, создатель философской школы, получившей название Сад Эпикура (см. *эпикуреизм*).

Жизнь. Родился на о. Самос в семье афинянина, в 14 лет стал изучать философию. Аполлодор в «Жизнеописании Эпикура» сообщал, что его обращение к философии было вызвано тем, что учитель на вопрос: «Если, по словам Гесиода, все произошло из хаоса, то откуда взялся хаос?» – смог лишь сказать, что на это могут ответить философы. После этого Э. начал посещать лекции платоника Памфилия, а с 327 по 324 учился в школе демокритовца *Навсифана* на о. Теос. С 323 по 321 Э. – на военной службе в Афинах. В это время в Академии преподавал *Ксенократ*, и есть свидетельства, что Э. слушал его лекции. В 322 он отправился в Колофон, куда ранее переехала его семья; в 311/310 переехал из Колофона в Митилену (на о. Лесбос), где основал свою философскую школу; спустя два года переселился в Лампсак (Мал. Азия). В 306 Э. купил участок земли с садом у Дипилонских ворот в Афинах, где разместил свою школу: там находились строения для занятий и жилья, библиотека. Согласно завещанию, этот участок земли, а также дом самого Э., расположенный между Акрополем и Пниксом, перешел его наследникам, которые должны были предоставить «сад и все к нему принадлежащее» сначала Гермарху, а после него – преемникам Гермарха (D. L. X 17). Э. умер, окруженный своими учениками, в 271/70 до н. э. Его школа просуществовала более 800 лет.

Диоген Лаэртский сообщал, что из древних философов Эпикуру ближе всего были Анаксагор и Архелай, сочинения которого он заставлял своих учеников заучивать наизусть (D. L. X 12). Ученик Э. Метродор в сочинении «О философии» писал, что если бы Э. не имел предшественником Демокрита, то не достиг бы мудрости, однако сам Э. в письме к Еврилоху называл себя самоучкой (X 13). Тем не менее очевидно, что Э. признавал значение философии Демокрита для своего учения: Филодем приводит отрывок из письма Эпикура к одному из друзей, в котором тот пишет: «Посылая письмо, присоедини к нему также что-нибудь из Демокрита» (PNege. 1005). По мнению Цицерона, философия Э. полностью выросла из учения Демокрита (Cic. Nat. D. I 73). Э. был оппонентом Платона в области космологии, метафизики, эпистемологии, в политике, в отношении к религии и искусству, тем не менее Диоген, перечисляя прозвища, данные Эпикуром разным философам, сообщал, что Платона Э. называл «золотым» (D. L. X 8), т. е. «божественным». Трактат Э. «О природе» свидетельствует о его знакомстве с ранними эзотерическими сочинениями Аристотеля.

Сочинения. Почти все сочинения Э. утрачены, хотя «писатель он был изблейшейший и множеством своих книг превзошел всех», причем в них «нет выписок со стороны, а всюду голос самого Эпикура» (D. L. X 26). Э. был автором сочинений: «О природе» (*Περὶ φύσεως*) в 37 кн. (известно, что

14-я кн. была написана в 301; 15-я – в 300/299, 28-я – в 296/295), «Об атомах и пустоте» (*Περὶ ἀτόμων καὶ κενοῦ*), «Краткие возражения против физиков» (*Ἐπιτομὴ τῶν πρὸς τοὺς φυσικοὺς*), «Главные мысли» (*Κύρια δόξαι*), «О предпочтении и избегании» (*Περὶ αἰρέσεων καὶ φυγῶν*), «О конечной цели» (*Περὶ τέλους*), «О богах» (*Περὶ θεῶν*), «О критерии, или Канон» (*Περὶ κριτηρίου ἢ Κανῶν*), «Об образе жизни» (*Περὶ βίων*) в 4-х кн., «О судьбе» (*Περὶ εἰμαρμένης*), «Об образах» (*Περὶ εἰδώλων*), «О справедливости и других добродетелях» (*Περὶ δικαιοσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν*), «О царской власти» (*Περὶ βασιλείας*), «Мнения о претерпеваниях, к Тимократу» (*Περὶ παθῶν δόξαι πρὸς Τιμοκράτην*), «О музыке», многочисленные письма и др. Существует предположение, что письма Э., датированные по времени правления афинских архонтов, а также его завещание, хранились в Метрооне, являвшемся государственным архивом Афин, и всякий интересующийся мог прочитать их или скопировать, не говоря уже о том, что эпикурейцы сами распространяли их. Именно в этом Плутарх видел несоответствие между максимой Э. «Проживи незаметно» (*Λάθε βιώσας*) и его стремлением обнародовать не только свои книги, но и частные письма (Plut. De lat. viv. 3).

До нас дошли полностью лишь три его письма к ученикам: Геродоту (I), Пифоклу (II) и Менекею (III) (жанр философских писем был популярен в эпикуреизме); отрывки из писем к другим лицам, собрание изречений «Главные мысли» и т. н. «Ватиканское собрание» (обнаруженное в кон. 19 в. в греческом кодексе 14 в.); довольно большое число фрагментов из разных трудов в сочинениях поздних эпикурейцев, их оппонентов, а также отцов Церкви; кроме этого – отрывки из фундаментального труда Э. «О природе», обнаруженные при расшифровке папирусов из Геркуланума.

Учение. Философия для Эпикура имела практический смысл: он писал, что пусты слова того философа, которыми не врачуется человеческое страдание. Э. предложил людям «тетрафармакон» – четверокартвие, указывающее путь к счастливой жизни: «Бог не внушает страха; смерть не внушает опасения; благо легко достижимо; зло легко претерпеваемо» (Philod. *Πρὸς τοὺς [σοφ.]*, col. IV, 10–14; Epic. KDox. I–IV). Терапевтическая цель доктрины Э. определяла значение его учения о природе: «Следует думать, что в бессмертной и блаженной природе нет совершенно ничего, что могло бы возбуждать сомнение или беспокойство» (I, 78 – Ad Hdt. ap. D. L. X).

Э. исходил из положения, выдвинутого еще ионийскими мыслителями: «Ничто не происходит из несуществующего» (I, 38). Материя вечна и бесконечна, природа – мать всех вещей, творческая созидательная сила, единая в своей материальности. Э. считал, что космос не имеет границ; во Вселенной миров множество, а наш мир возник из естественного движения *атомов*, появившихся из других миров. По его словам, «миры и всякое ограниченное сложное тело... образовались из бесконечности (*ἀπὸ τοῦ ἀπείρου*), причем все эти предметы, и большие и меньшие, выделились из особых скоплений материи» (I, 73). Веллей в трактате Цицерона «О природе богов» излагал сущность космологии Э. так: «Мир создан природою... она будет создавать, создает и создала бесчисленные миры... в безмерности ширины, длины, высоты носится бесконечная сила бесчисленных атомов, которые, хотя между ними пустота, все же сцепляются, хватаясь друг за другого, сплачиваются. От этого и образуются тела различных форм

и видов» (Nat. D. I 53–54). Тела состоят из неделимых атомов, имеющих размер, форму и вес; атомы лишены вторичных качеств, таких, как вкус, цвет и т. п. (I, 54–55). Движение атомов и атомарных тел возможно благодаря существованию того, что Э. называл «местом», «пустотой», «пространством» (*χώρα*), «неосязаемой природой» (I, 40). Э. видел источник движения в самой материи, считая движение свойством атомов, тем самым эпикурейский атомизм отвергал провиденциализм и телеологию: «Атомы движутся непрерывно в течение вечности... Начала этому нет, потому что атомы и пустота суть причины (этих движений)» (I, 43–44). Э. создал теорию спонтанного отклонения атома от прямой линии (*παρέγκλισις*; у Лукреция – *clinamen*), благодаря этому расширил понятие атома как первопричины и заложил основание своего учения о свободе воли. Э. отрицал фатализм стоиков, а также представление о необходимости Демокрита: «Лучше было бы следовать мифу о богах, чем быть рабом судьбы физиков, миф дает намек на надежду умилоствления богов посредством почитания их, а судьба заключает в себе неумолимую необходимость» (III, 134). Э. признавал объективный характер случайности, которая стала важнейшей категорией его натурфилософии и определила содержание его этики.

В своей метеорологии и, разясняя природу неподвижных и блуждающих звезд, Э. отмечал, что небесные явления могут иметь разные объяснения, однако следует соглашаться с любым из них, если они исходят из естественных причин: «Исследовать природу не должно на основании пустых предположений и произвольных законоположений, но должно исследовать ее так, как вызывают к этому видимые явления» (II, 86–87). Излагая свои предположения о причинах падения звезд, о возникновении грома и молнии, Э. писал, что, вероятно, можно найти и какие-то другие объяснения: «И многими другими способами могут происходить удары молнии; только пусть при объяснении их не будет сказки; а сказки не будет, если надлежащим образом следовать видимым явлениям и из них брать указания для объяснения невидимых» (II, 104). Э. советовал пользоваться методом аналогии: «Указания относительно того, что совершается в небесных сферах, дают некоторые явления у нас на Земле» (II, 87). Этот же метод Э. использовал и в своей теории пределов, сравнивая атомарный минимум и предел чувственного восприятия: «Оно (наименьшее в атоме), очевидно, только малой величиной отличается от того, что доступно чувственному зрению... Атом имеет величину, это мы уже сказали по аналогии с чувственными предметами, только мы поставили его далеко ниже их по малой величине» (I, 59). Он утверждал необходимость конкретных исследований явлений природы «не на основании пустых предположений и произвольных законоположений», но так, «как вызывают к этому видимые явления» (II, 86).

Учение Э. сыграло большую роль в развитии европейской науки: из его догадок выросли закон сохранения вещества и энергии, эволюционная теория, теория дискретности пространства и теория элементарных частиц, интеграционные методы в математике. Э. был у истоков семиотики и индуктивной логики (об этом можно судить по книге Филодема «О знаках»). Однако эпикурейцы Полиен и Деметрий Лаконский критически высказывались по поводу некоторых положений геометрии Евдокса (Cic. Acad. II 106), а Зенон Сидонский спорил с Евклидом, исходя из учения Э. о бесконечно малых, в то время как Филонид пытался дать ему геометрическое обосно-

вание. Дело в том, что Э. считал, что идея бесконечного деления величин противоречит опыту и учению о существовании минимальной неделимой величины, т. е. атома.

Эпистемология Э. – каноника – изложенная им в трудах «О критерии, или Канон», «О зрении», «Об осязании», «Об образах», «О представлениях», содержала правила познания и определяла критерии истины. Э. признавал познаваемость мира и существование объективной истины. Древнегреческие атомисты были создателями раннего варианта теории отражения; вторая книга сочинения Э. «О природе» была посвящена изложению этого учения (РНегс. 993, 1010, 1049). Э. писал, что существуют отпечатки или образы (*εἴδωλα*), подобные по виду телам, но по тонкости далеко отстоящие от предметов, доступных чувственному восприятию. Если эти образы, исходящие от тел и состоящие из тончайших атомов, сохраняют порядок, который имеют в телах, и прямо попадают в органы чувств людей, то образуют у них адекватные чувственные восприятия. Если же такие истечения, носясь в воздухе, переплетаются друг с другом, а лишь затем проникают в органы чувств, то у людей образуются фантастические представления. Таково, напр., представление о кентавре, вызванное смещением истечений от человека и коня. На основе чувственных восприятий возникают единичные представления, а на их основе – общие представления или понятия, названные Э. *προλήψεις*: «Пролепсис есть воспоминание о том, что часто являлось извне» (D. L. X 33).

П. Наторп считал пролепсис априорным знанием. Н. В. Де Витт рассматривал его как предпонятие, антиципацию, как знание, существовавшее до опыта, как «материалистический двойник платоновского припоминания». К. Клеве и О. Блок выступили с резкой критикой Де Витта. Д. Ферли отмечал, что пролепсисы – производные от чувственного восприятия: Э. использовал этот термин для определения сохраненного в памяти чувственного образа, в отличие от нового чувственного впечатления; а попытки представить эпикурейский пролепсис как врожденное представление, как знание а priori основаны на смешении Цицероном значения этого термина у стоиков и эпикурейцев.

Критерием истины, по Э., кроме ощущений, представлений и претерпеваний (чувств), Диоген Лаэртий называл «образный бросок мысли» (*φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας*). Содержание этого сложного понятия в целом определяется как интуиция или как интеллектуальная интуиция: С. Бейли характеризовал его, с одной стороны, как восприятие особо тонких образов, а с другой – как понимание научно подтвержденного положения; М. Изнарди-Паренте считала, что выражение «образный бросок мысли» определяет деятельность разума по восприятию мгновенной эмпирической информации и превращению чувственных образов в интеллектуальные представления. Этот критерий чрезвычайно важен для понимания отношения эпикурейцев к галлюцинациям и сновидениям, так как Э. исходил из признания абсолютной истинности чувственных восприятий, считая, что заблуждения происходят лишь в результате их неправильных истолкований: «Ложность и ошибочность всегда приходят вместе с мнением... причина этого – движение в нас самих, сопутствующее образному броску мысли, но отличное от него: из-за этого-то отличия и возникает ложность. В самом деле, такие видения, какие мы получаем... во сне ни-

когда бы не могли иметь сходство с предметами сущими или истинными, если бы не существовало что-то, долетающее до нас; но в них не могли бы иметь место ошибки, если бы мы не получали в себе самих еще какого-то движения, хотя и связанного с образным броском мысли, но и отличного от него» (I, 50–51).

Аэтий сообщал, что Э., вслед за Демокритом, считал душу смертной (Aët. IV, 7, 4): душа, полагал он, состоит из наиболее тонких атомов, гладких и круглых, рассеянных по человеческому телу, которое без души лишено способности чувствовать. Душа не может существовать без тела, они нераздельны, ибо «когда разлагается весь организм, душа рассеивается» (I, 63–65). В письме к Менекею Э. рассуждал о бессмысленности страха смерти: «Самое страшное из зол, смерть, не имеет к нам никакого отношения, так как, когда мы существуем, смерть еще не присутствует, а когда смерть присутствует, тогда мы не существуем» (III, 125). Эти же идеи содержатся во второй максиме «Главных мыслей».

Имя Э. упоминалось в списке атеистов Клитомаха Карфагенского, т. к. он отвергал бессмертие души, возможность мантики, отрицал пророческую силу снов. Посидоний, Цицерон, Плутарх считали его атеистом, лишь формально признающим существование богов. Важнейший аргумент критики теодицеи о невозможности представления о Боге как благом промыслителе в связи с наличием зла в мире принадлежат Э. (известен в изложении Лактанция): «Бог, по его, Эпикура, словам, или хочет уничтожить зло и не может, или может, но не хочет, или не хочет и не может, или хочет и может. Если он может и не хочет, он – завистлив, что равным образом далеко от бога. Если он хочет и не может, он – бессилен, что не соответствует богу. Если же он и не хочет и не может, то он и завистлив и бессилен. Если же он и хочет и может, что только и подобает богу, то откуда зло и почему он его не уничтожает?» (Lact. De ira 13, 19). Однако теология Э. лишь на первый взгляд кажется противоречащей основному содержанию его философской системы, отвергающей сотворение мира и провиденциализм. В ее основе лежит аргумент так называемого «исторического» или «психологического» доказательства бытия Бога, исходящий из факта всеобщей распространенности самой идеи Бога. В письме к Менекею (D. L. X 123–124) определены важнейшие принципы теологии Э.: 1) боги существуют, так как имеется очевидное знание о них; 2) истинное знание о богах образуется за счет пролепсисов; 3) обывательское представление о богах ложно; 4) боги бессмертны и блаженны.

Впервые проблема свойств или атрибутов божества была поставлена философами элейской школы. Э. продолжил эту традицию, придав своим богам два свойства: блаженство и бессмертие. Первая максима из «Главных мыслей» гласит: «Существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению: все подобное свойственно слабым» (KDox. I). Бессмертие богов у Э. обусловлено наличием смертных людей: сколько смертных, столько и бессмертных. Этот принцип назывался исономия (*ισονομία*) – равномерное распределение. По мнению Э., от людей непрерывно исходят тончайшие атомарные истечения, которые, скапливаясь в определенном месте в интермундиях, и формируют богов: «Боги имеют человеческий образ. Все же этот образ не есть тело, а квазитело; и имеет оно не кровь, а квазикровь»

(Nat. D. I 48–49). В схолии к «Главным мыслям I», отмечено, что антропоморфизм богов определяется непрерывным течением атомарных образов (D. L. X 139). Второй атрибут богов – блаженство – определялся этическим и эстетическим идеалом эпикуреизма. Цицерон отмечал, что, по мнению Э., боги существуют, поскольку необходимо должна быть некая природа, столь превосходная, что лучше ее ничего нет (Cic. Nat. D. II 46). Боги – пример для невозмутимого эпикурейского мудреца, который живет, по словам Э., «как бог среди людей» (D. L. X 135). Отношение к богам определило особенности благочестия Э., выраженного в стремлении к подражанию богам и общению с ними путем созерцания атомарных истечений.

Этика – важнейшая часть философии Э. Ее относят к натуралистическим моральным учениям, выводящим нравственность из потребности человека в удовольствии. В эпикуреизме атомистическому физическому «индивидуализму» соответствовал индивидуализм этический. Цель практической философии Эпикура – обретение личного эвдемонистического идеала.

Э. признавал естественным стремление человека к наслаждению, понимаемому как уклонение от страданий, и к достижению спокойного и радостно умиротворенного состояния духа: «Когда мы говорим, что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые... неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог» (III, 131–132). Э. называл добродетельными только удовольствия, сообразные с природой, и отвергал порочные удовольствия, за которыми следует страдание, как несообразные с природой. Высшая добродетель – благоразумие (*φρόνησις*) – достигается в результате самостоятельного выбора. Это означает, что боги не определяют критерий нравственности, не выступают в качестве морального регулятора; человек обретает свое счастье сам, научившись «размышлять о том, что создает счастье» (III, 122), и должен надеяться в жизни только на себя. Э. считал, что душевные страдания хуже телесных, так как тело мучится лишь страданиями настоящего, а душа – и прошлого, и настоящего и будущего (D. L. X 137). В отличие от киренаиков, которые признавали лишь наслаждения движения, Э. учил о двух видах наслаждений: покоя и движения (*ἡ ἡδονὴ καταστηματικὴ καὶ ἡ κατὰ κίνησιν*), причем первое считал наивысшим. В трактате «О предпочтении» он писал, что наслаждения покоя – это безмятежность (*атараксия*) и отсутствие страдания (*ἀπονία*), а наслаждения движения – радость и веселье (Ibid. X 136–137). Традиционно считалось, что Э., отказавшийся от крайностей гедонизма киренаиков, тем не менее в учении об наслаждении являлся последователем Аристиппа. Однако современные исследователи Дж. Гослинг и К. Тайлор высказывают соображение, что Э. сам оказал влияние на развитие учения киренаиков, которые хорошо знали его этику и свое отрицание наслаждений покоя направляли непосредственно против эпикуреизма.

Демокрит учил, что счастье состоит в «благом состоянии духа», при котором «душа пребывает в спокойствии и равновесии, не волнуемая никакими страхами, суевериями или переживаниями»; он называл такое состояние *эвтюмия* (*εὐθυμία*). Этот демокритовский термин имел позитивную окраску. В сохранившихся текстах Э. он употреблен всего один раз

в письме к матери, написанном в юности, вероятно в период ученичества у демокритовца Навсифана. В сочинениях зрелого Э. для характеристики такого состояния используются лишь негативные термины: *ἀπορία*, *ἀταραξία*, *ἀφοβία*, указывающие на то, что счастье, по Э., – это избавление от каких-либо зол.

В древнегреческой этике дружбе придавалось большое значение, а эпикурейская дружба славилась не менее пифагорейской. Все эпикурейцы обращались друг к другу со словами «друзья», так же и называли эпикурейские общины: друзья в Египте, друзья в Митилене, друзья на Родосе. Считалось, что эпикуреец никогда не покинет друга, а в случае необходимости даже умрет за него. Э. писал: «Дружба обходит с пляской Вселенную, объявляя нам всем, чтобы мы “пробуждались к прославлению счастливой жизни”» (Sent. Vat. LI). Цицерон писал, что для Э. из всего, что мудрость подготовила для счастливой жизни, нет ничего более значительного, приятного и плодотворного, чем дружба (Cic. De fin. II, XX, 65). Эпикурейцы противопоставили распространившемуся в эпоху эллинизма обожевлению политических деятелей почитание мудреца, основанное на пietetе перед его нравственными качествами и знанием природы; они почитали основателя своей школы и хотели на него походить; устраивали в честь Эпикура празднества, воздвигали статуи, вырезали камеи с его изображениями. Сенека писал, что эпикурейцы руководствуются принципом: «Поступай так, как будто на тебя смотрит Эпикур» (Ep. 25, 5).

Э. вслед за Демокритом и Протагором полагал, что государство покоится на взаимном договоре людей. Он считал, что мудрый человек никогда не станет тираном, так как не будет заниматься политикой и государственными делами (постарается «прожить незаметно»), но своею мудростью, когда придет случай, сможет помочь правителю, а если будет нужно, то, не пренебрегая своими гражданскими обязанностями, выступит и в суде. Учение о справедливости носит утилитаристский характер: она, с точки зрения Э., также является результатом общественного договора и обусловлена особенностями жизни людей: «Справедливость не существует сама по себе; это – договор... и всегда применительно к тем местам, где он заключается». «Справедливость есть польза во взаимном общении людей», но не бывает одинаковой для всех и всегда, она меняется от обстоятельств (KDoх. XXXIII и сл.).

Э. считал, что человека сформировали и «научили» «понуждающие обстоятельства», в результате чего совершенствовался человеческий разум и делались новые открытия. В отличие от своего учения о справедливости, в теории происхождения языка Э. отрицал конвенциональность, считая, что в основе речи лежали «особые чувства и особые впечатления» (I, 76), которые первоначально испытывал человек (ср. Lucr. V, 1028–1032), на основании чего и возникли звуки, а затем – слова. «Названия вещам были сперва даны отнюдь не по соглашению» (I, 75), – писал он, лишь позже некоторый договор оказался необходим, причем у каждого народа в отдельности, для того, чтобы избежать двусмысленности.

Источники: *Epicuro. Opere. A cura di G. Arrighetti. Tor., 1960 (1983²); Epicurea. Ed. H. Usener. Lipsiae, 1887 (Stuttg., 1966); Epicuro. Opere. A cura di M. Isnardi Parente. Tor., 1974 (1983²); Diano C. Epicuri Ethica. Fir., 1946 (1974²); Epicuri et Epicureorum scripta in Herculansibus papyris servata. Ed. A. Vogliano. B., 1928; Epicurus. The extant remains*

with critical apparatus. Tr. and noted by C. Bailey. Ох., 1926; *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979; Фрагменты Эпикура. Пер. С. И. Соболевского, – Лукреций. О природе вещей. Т. II. Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. М.; Л., 1947.

Указатели: *Usener H.* Glossarium Epicureum. R., 1977.

Лит.: *Bailey C.* The Greek Atomists and Epicurus. Oxf., 1928; *Bignone E.* L'Aristotle perduto e la formazione filosofica di Epicuro. Fir., 1936; *Festugiere A.-J.* Epicure et ses Dieux. P., 1946; *De Witt N.* Epicurus and his Philosophy. Minneapolis, 1954; *Brun J.* L'epicurisme. P., 1959; *Merlan F.* Studies in Epicurus and Aristotle. Weisb., 1960; *Furley D.* Two studies in Greek Atomists. Princ., 1967; *Lemke D.* Die Theologie Epicurs. Münch., 1973; *Études sur l'épicurisme antique.* Éd. par J. Bollack et A. Laks. Lille, 1976; *Frisher D.* The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece. N. Y., 1982; *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ.* Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante. Vol. I–II. Nap., 1983; *Asmis E.* Epicurus' Scientific Method. Ithaca, 1984; *Erler M.* Epikur, – GGPh, Antike 4. 1, 1994, S. 31–201; L'epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale tenutosi a Napoli, 19–26 maggio 1993. A cura di G. Ginnantoni e M. Gigante. Nap., 1996; *Asmis E.* Epicurean epistemology; *Everson S.* Epicurean psychology; *Erler M.* Epicurean ethics, – The Cambridge History of Hellenistic Philosophy. Ed. by K. Algra et al. Camb., 1999, p. 260–294; 542–559; 642–674; *Goulet R.* Épicure de Samos, – DPhA III, 2000, p. 154–181; *Боричевский И. А.* Древняя и современная философия науки в ее предельных понятиях. Научные письма Эпикура. М.; Л., 1925; *Шакур-Заде А. Р.* Эпикур. М., 1963; *Шахнович М. М.* Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб., 2002.

М. М. ШАХНОВИЧ

ЭПИКУРЕИЗМ, Эпикурейская школа (*Ἐπικούρειος αἵρεσις*), философская школа, основанная *Эпикуром* в период с 310/309 по 307/306 до н. э. в Митилене (о. Лесбос) и в Лампсаке (Мал. Азия); в 305/304 до н. э. перенесена в Афины, где получила название «Сад» (*Κήπος*), т. к. находилась в саду у Дипилонских ворот. Приверженцев школы называли эпикурейцами (*οἱ Ἐπικούρειοι*). Благодаря «преемственности своих продолжателей, вечно поддерживаемая в непрерывной смене учеников» (D. L. X 9), Эпикурейская школа просуществовала вплоть до сер. 3 в. Только два ученика покинули школу Эпикура: брат *Метродора из Лампсака* Тимократ, предавший своего учителя в 290 до н. э. и выступивший с сочинением «Развлечения», в котором оклеветал эпикурейцев (Эпикур написал против него два трактата «Мнения о претерпеваниях» и «Тимократ» в 3-х кн.), и *Метродор Стратонической*, перешедший к академику *Карнеаду*, т. к. «тяготился безмерной добротой своего наставника» (Ibid.).

Периодизация. В истории античного эпикуреизма выделяют несколько этапов. Ранний, или Древний, Сад (кон. 4 – нач. 3 в. до н. э.) связан с деятельностью самого Эпикура и его ближайших учеников: *Метродора из Лампсака* (331–278); *Полиена* (ум. 290/280); *Гермарха* (ум. ок. 250), согласно завещанию Эпикура возглавившего школу после смерти ее основателя; *Идоменея* (род. ок. 325); *Колота* (род. ок. 320); *Полистрата* (ум. 218/219), преемника Гермарха на посту схоларха. С 219/218 по 205/204 возглавлял школу Дионисий из дема Ламптры, ему наследовал *Василид из Тира* (род. ок. 250) – схолярх с 205/204 до н. э.

К Среднему Саду (сер. 2 в. – 1 в. до н. э.) принадлежали: *Феспид* (возможно, возглавлял школу после Василида и перед Аполлодором), математик *Филонид* (сер. 2 в. до н. э.), *Деметрий Лаконский* (ок. 150–75), учивший в Милете; *Аполлодор Афинский* по прозвищу «Садовый тиран»

(схолярх с сер. 2 в. до 110), *Зенон Сидонский* (150–75) был схолярхом с 110 по 75 до н. э.; после него схолярхом был *Федр* (род. 138 – ум. ок. 70/69 до н. э.). В 88 Федр уехал в Рим, где у него учились Цицерон (*Ad fam.* XII, 1, 2), Тит Помпоний Аттик, который в благодарность воздвиг своему учителю статую на Афинском акрополе, а также Луций и Аппий Сауфеи, посвятившие его герму элевсинским богам. Федр вернулся в Афины после 86 до н. э. и в 75 стал схолярхом, через пять лет на этом посту его сменил Патрон.

Поздний Сад – это эпикуреизм в Риме и его провинциях в сер. 2 в. до н. э. – 2 в. н. э. Появление эпикуреизма в Риме было сопряжено с его вульгаризацией и сопровождалось гонениями на первых эпикурейцев: в 155 до н. э. Алкей и Филиск были изгнаны за проповедь распущенности в обычаях (*Aelian. Var. hist.* IX 12); Гай Амафиний (2-я пол. 2 в. до н. э.) написал первый эпикурейский трактат на латинском языке, в котором примитивизировал этику Эпикура, сведя ее к удовлетворению телесных потребностей (*Cic. Tusc.* II 37, 8; IV 3, 67).

Эпикурейцы отстаивали основные положения учения Эпикура: атомизм, включая концепцию спонтанного отклонения атома от прямолинейного движения; его эвдемонистическую утилитаристскую этику, в которой придавалось огромное значение дружбе; учение об атомарных богах, иррелевантных миру; признавали ощущения критерием истинного познания и отрицали провиденциализм и бессмертие души. Главными оппонентами эпикурейцев были академики и стоики (в Римской Стое был определенный интерес к этике Эпикура, ср. *Сенека*). Некоторые исследователи еще в прошлом веке, вслед за древними противниками эпикуреизма, упрекали эпикурейцев в догматизме, строгом следовании учению основателя школы и прямом обожествлении Эпикура (ср. *Lucr.* V). Дошедшие до нас в геркуланских папирусах фрагменты сочинений Полистрата, Деметрия Лаконского, Зенона Сидонского, Филодема и надпись Диогена из Эноанды свидетельствуют о развитии эпикуреизма, особенно в том, что касается этики, логики, философии искусства (поэтики и риторики) и учения о богах и благочестии.

1 в. до н. э. стал «золотым веком» римского эпикуреизма: велико было не столько политическое влияние эпикуреизма, сколько его культурное значение – эпикурейская этика и отношение к богам и смерти отразились в образе жизни, искусстве и поэзии. Среди эпикурейцев были как интересующиеся греческой культурой поэты – Вергилий, Варий, – так и известные аристократы и крупные политики, напр., Луций Кальпурний Пизон, Гай Кассий Лонгин, Гай Требаций Теста, Тит Помпоний Аттик. Необходимость участия в политической деятельности заставила римских эпикурейцев отказать от одного из самых главных принципов классического эпикуреизма – невмешательства в общественные дела. Аскетическая эпикурейская доктрина была смягчена и приспособлена к условиям жизни римского общества. Квиетизм в частной жизни сочетался у большинства видных эпикурейцев с политической активностью, однако некоторые уклонялись и от участия в общественной деятельности. Можно выделить два направления в римском эпикуреизме: 1) вульгарно-гедонистическое, или псевдоэпикурейское, идущее от Амафиния, и 2) подлинное, сохранившее традиции афинского Сада, однако принужденное быть объектом внешней критики из-за распущенности мнимых эпикурейцев первого направления.

Вульгаризацию греческого эпикуреизма Цицерон объяснял невежеством и противопоставлял Луцию Кальпурнию Пизону, увлеченному одним только словом «наслаждение», находившегося под его покровительством Филодема из Гадары, который проводил «различия и разделения» в том, что такое наслаждение и добродетель (Cic. Pis. 69). О распространении в среде богатых и невежественных, преимущественно выходцев из низов, вульгаризированного понимания эпикуреизма свидетельствует и «Сатирикон» (XXXIV и сл.) Петрония. Подлинный дух учения Эпикура сохранился в среде образованных эпикурейцев, которые читали сочинения его самого, его последователей и оппонентов. Особая заслуга в распространении подлинного эпикуреизма и в защите его от различных обвинений принадлежит Филодему.

В сер. 1 в. до н. э. в Кампании возникли эпикурейские кружки: в Неаполе, возглавляемый греком Сираном, и в Геркулануме, возглавляемый Филодемом. Оба (Филодем и Сиран) были учениками Зенона Сидонского, и между их кружками существовали контакты. О связи Лукреция с ними ничего неизвестно. Между тем для мыслителей эпохи Возрождения и Нового времени самым знаменитым эпикурейцем древности стал не Филодем, а Лукреций, благодаря выдающейся роли, которую сыграла его поэма «О природе вещей» в распространении учения Эпикура, изложенного им в знаменитом труде «О природе». Поэма Лукреция оказала влияние на формирование мировоззрения Вергилия; в 45 до н. э. он стал учеником Сирана (Catalepton 5, 6–10; 8), проведя в школе в Кампании с 45 по 42. Эпикурейские взгляды разделял и Гораций, однако дискуссионным остается вопрос о степени его вовлечения в эпикурейские сообщества и постоянстве его симпатий.

С гибелью республики значение эпикуреизма падает и возрастает влияние его постоянного оппонента – стоицизма, однако и эпикуреизм имеет большое количество приверженцев, среди которых Плотины, супруга имп. Траяна и приемная мать имп. Адриана. Известна надпись 121 н. э., содержащая два письма Плотины, написанные в поддержку эпикурейской школы в Афинах. В одном из этих писем, обращенном к «друзьям», т. е. афинским эпикурейцам, Плотины называет Эпикура *σωτήρ* («спаситель», «избавитель»).

Эпикуреизм в римских провинциях. Одним из центров эпикуреизма в восточном Средиземноморье была Антиохия. При дворе царя Антиоха IV Епифана (175–167 до н. э.) эпикуреец Филонид из Балы достиг значительного положения. Милостью Александра Балы и Антиоха VI пользовался и эпикуреец Диоген из Селевкии (Athen. V, 211a). Жителям г. Амастрис в Вифинии было запрещено обращаться к оракулу Аполлона в Дельфах в связи с большим распространением там эпикуреизма. Из Вифинии был родом знаменитый врач-эпикуреец *Асклепиад* (1 в. до н. э.). Известны имена эпикурейцев, живших в Мал. Азии во 2 в. н. э.: Диогениан, Зенобий, Тимократ. О популярности эпикуреизма в восточных провинциях писали Плиний Старший (Plin. Hist. 35, 5), Диоген Лаэртий (D. L. X 9), об этом свидетельствуют тексты Лукиана (см.: «Александр, или Лжепророк»), Плутарха, Апулея, Иосифа Флавия (ср. Jos. Flav. De bello II 8, 14 о саддукеях, взгляды которых связывали с эпикуреизмом, ср.: Tert. De resur. 2, 1), многочисленные эпикурейские эпитафии. Среди эпиграфических свидетельств – надписи, указывающие на существование во 2 в. н. э. эпикурей-

ских кружков в Апамее (Сирия), на островах Родос и Эвбея, Родианополисе (Ликия). Житель Эноанды (Ликия) Диоген приказал на стенах портика, который он построил на главной площади своего города, выбить гигантскую надпись (120 н. э.), прославлявшую Эпикура и излагавшую его учение, а также суждения самого Диогена.

С эпикуреизмом связывали взгляды приверженцев секты саддукеев, а самого Садока считали учеником иудейского философа Антигона (1-я пол. 3 в. до н. э.), испытывавшего влияние эпикуреизма. Иосиф Флавий писал о саддукеях, что они «вовсе отрицают судьбу и полагают, что бог неприсутствен к дурным делам и не провидит их, а добро и зло предоставлено людям на выбор и каждый становится на ту или другую сторону по своему усмотрению. Бессмертие души и загробные кары и награды они отрицают» (*De bello II* 8, 14). В новозаветной литературе имеются свидетельства о том, что саддукеи, равно как и эпикурейцы, отрицали воскресение мертвых (Мф. 22:23; Дн. 23:8; 1 Кор. 15:12, 15:32; Дн. 17:31). Тертуллиан считал взгляды саддукеев «более близкими к мнению эпикурейцев, чем к учению пророков» (*De resurr.* 2, 1).

О распространении эпикуреизма в восточном Средиземноморье косвенно свидетельствует и то, что многие антиэпикурейские произведения 1 в. до н. э. – 2 в. н. э. были написаны именно там. Филон Александрийский более 30 раз упоминавший Эпикура и его учение, критиковал канонику и этику эпикуреизма. В Александрии кружок эпикурейцев был еще во времена первых Птолемеев, и сохранились фрагменты писем Эпикура «друзьям в Египте» (*Usen.* 106–107). Известным противником эпикуреизма был перипатетик Николай из Дамаска – придворный историк Ирода Великого. Значительное число последователей Эпикура находилось в Эфесе, поэтому в новозаветном «Послании к Ефессянам» разоблачаются эфесские «безбожники в мире» и «язычники по плоти», живущие «по обычаю мира сего» и «по плотским похотям» (Ефес. 2:1). Позже Юстин и Ориген продолжили использовать обвинения в эпикуреизме как полемический прием в разоблачении язычников.

Лит.: *DeWitt N.* Organization and Procedure in Epicurean Groups, – CPhil 1936; *Guiffrida P.* L'epicureismo nella letteratura latina nel I secolo a.C. II vols. Tor., 1940–1948; *Raubitschek A. E.* Phaidros and his Roman Pupils, – *Hesperia*, 18, 1949, д. 96–103; *De Witt N. W.* Epicurus and his Philosophy. Minneapolis, 1954; *Paratore E.* L'epicureismo e sua diffusione nel mondo latino. R., 1960; *Epicure et epicurisme.* Actes de congres 8-me d'Association G. Bude. P., 1969; *Études sur l'épicurisme antique.* Éd. par J. Bollack et A. Laks. Lille, 1976; *Gigante M.* Scetticismo et epicureismo. Nap., 1981; *Capasso M.* Studi su Epicuro. La fortuna dell'epicureismo, – *ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ.* Studi sull'epicureismo Greco e Romano offerti a M. Gigante. I–II. Nap., 1982–1983; *Clay D.* Individual and community in the first generation of the Epicurean school, – *Ibid.*, I, p. 255–279; *Castner C. J.* Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D. Fr./M., 1988; *Ferguson J.* Epicureanism under the Roman Empire, – ANRW II, 36, 4, 1990, S. 2260–2327; *Hershbell J. P.* Plutarch and Epicureanism, – *Ibid.* 36, 5, 1992, S. 3353–3383; *Erler M.* Die Schule Epikurs; *Lukrez*, – GGPh, Antike 4. 1, 1994, S. 202–490; *L'epicureismo greco e romano.* Atti del Congresso Internazionale tenutosi a Napoli, 19–26 maggio. A cura di G. Ginnantoni e M. Gigante. Nap., 1996; *Clay D.* Paradosis and Survival. Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy. Ann Arbor (Mich.), 1998; *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit.* Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. Sept. – 3. Okt. 1998 in Würzburg. Hgg. v. M. Erler, R. Bees. Stuttg., 2000; *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance.* Ed. by D. Gordon, D. Suites. N. Y., 2003; *Sider D.* The Library of the Villa Dei Papyri at Herculaneum. L. Ang., 2005; *Warren J.* Facing Death.

Epicurus and His Critics. Oxf., 2006; *Konstan D.* A Life Worthy of the Gods: The Materialist Psychology of Epicurus. Las Vegas, 2008; *Wilson C.* Epicureanism at the Origins of Modernity. Oxf., 2008. *Шахнович М. М.* Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб., 2002; *Она же.* Римский эпикуреизм: этика и философия религии, – *Академия.* Вып. 5. СПб., 2003, с. 244–265.

Источники: *Angeli A.* I frammenti di Idomeneo di Lampsaco. – *CronErc* 11, 1981, p. 41–101; *Tepedino Guerra A.* Polieno. Frammenti. Nap., 1991; *Indelli G.* Polistrato. Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari. Nap., 1978; *Gigante M.* I frammenti di Sirone, – *Paideia* 45, 1990, p. 175–198. См. лит. к ст.: *Гермарх, Деметрий Лаконский, Диоген из Эноанды, Зенон Сидонский, Колот, Лукреций, Метродор из Лампсака, Федр эпикуреец, Филодем из Гадары.*

М. М. ШАХНОВИЧ

ЭРОС [греч. *ἔρως* – (сильное) желание, любовь, как персонификация – Эрот, в греческой мифологии, поэзии и культе – бог любви; лат. *Amor* – Амур или *Cupido* – Купидон], в мифопоэтических теокосмогониях космическая прапотенция, приводящая в действие механизм генеалогического порождения мира, «древнейший из богов» (Plat. *Symp.* 178 d), не имеющий родителей. Так, в «Теогонии» Гесиода (Hes. *Theog.* 116 сл.) Эрос вместе с Хаосом и Гея-Землей входит в начальную триаду божеств; в интерпретации Аристотеля (Met. 984b23): Хаос – пространство, Гея – праматерия, Эрос – движущая сила. Аналогичную роль Эрос играет в теогониях Акусилая (DK9 В 1–3), Ферекида из Сирова (DK7 А 11, В 3), Парменида (В 13) и в поэмах орфиков. Типологические параллели: древнееврейск. *Ruah* – «дух божий», оплодотворяющий водный хаос (Кн. Бытия 1:2; термин, означающий также любовное желание), «любовная тоска» (*πῶθος*) в «космогонии сидонян» у Дамаския (De princ. 125) и др. Мотив космогонического Эроса продолжается в «любви» (*φιλότης*), или «Афродите», Эмпедокла как силе, соединяющей элементы, и дает позднюю реплику в гимне Лукреция к Венере, которая «одна правит природой вещей» («О природе вещей» I 21).

Уникальное место занимает философия Эроса у Платона – прежде всего в «Пире», а также в «Федре», где мотив Эроса как ностальгия по абсолюту переплетается с теорией припоминания – *anamnesis*. Эрос испытывает влечение к красоте (греч. *καλόν* – выражает также определенный аспект «блага» вообще) и, следовательно, еще не обладает ею, но отсюда не следует, что он сам безобразен или не благ: Эрос не бог, а демон, т. е. промежуточное существо между богом и человеком, между красотой и безобразием, добром и злом, мудростью и незнанием. В силу этого эрос оказывается связующим звеном между миром небесным и земным и – для человека – средством восхождения к небесному миру. Метафизическая (недосягаемая) реальность предстает у Платона как эстетический объект любви, а эрос оказывается метафорой философствования. У Аристотеля перводвигатель движет космосом как объект любви (Эрос) (Met. 1072b2).

Плотин в трактате «Об Эроте» (Enn. III 5) перетолковывает платоновский миф в духе стоической аллегорезы: Эрот происходит от нищеты-материи (лишенной всякой формы) и богатства-логоса, исходящего из ума (нуса), и принадлежит Афродите-душе (как в макро-, так и в микрокосмосе), занимающей промежуточное положение между нусом и материальным миром; как «сопряженный с материей», Эрот «ущербен благом, но и стремится к нему, ибо от него рожден» (III 5, 9). В эллинистических философских

школах Эрос низводится до уровня опасной «страсти» (патос), угрожающей апатии стоического и атараксии эпикурейского мудреца и подлежащей искоренению (D. L. X 118).

Лит.: *Nygren A.* Eros und Agape. B., 1955; *Schiavone M.* Il problema dell' amore nel mondo greco. Vol. 1. Mil., 1965; *Lotz J. B.* Die Stufen der Liebe. Eros, Philia, Agape. Fr./M., 1971; *Lesky A.* Vom Eros der Hellenen. Gött., 1976; *Fasce S.* Eros. La figura e il culto. Genova, 1977; *“Ερως.* Antiche trame greche d'amore. A cura di A. Stramaglia. Bari, 2000; *Лосев А. Ф.* Эрос у Платона, – Г. И. Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве. М., 1916, с. 52–78.

А. В. ЛЕБЕДЕВ

ЭСХИН (*Ἐσχίνης*) из **Сфетта** (афинский дем) (расцвет 390-е до н. э.), философ-сократик, автор сократических диалогов, из которых по фрагментам известны два – «Алкивиад» и «Аспазия» (см. SSR, cap. VI A, fr. 41–54; 59–72). В них развивается характерно сократовская идея о любовном влечении (*эросе*) как необходимым элементе моральной педагогики, задача которой – «сделать человека лучше»; при этом эрос противопоставляется знанию-искусству, которым обладают антиподы Сократа софисты, платные учителя добродетели. Вероятно, именно Э. был инициатором литературной разработки темы эроса, впоследствии столь значимой для платонизма. Не сохранились диалоги: «Мильтиад», «Каллий», «Аксиох», «Телавг» и «Ринон». Сочинения Э. пользовались большой популярностью в Античности, ссылки на Э. многочисленны у интеллектуалов «второй софистики» (Элий Аристид, Афиней, Максим Тирский).

Фрагм.: GIANNANTONI, SSR, II, 1990², p. 593–629.

Лит.: *Dittmar H.* Aischinen von Sphettos, 1912; *Ehlers B.* Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros. Der Dialog Aspasia des socratikers Aischines. Münch., 1966; *Döring K.* Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates, – *Hermes*, 1984, S. 112–130; *Kahn Ch.* Aeschines on Socratic Eros, – Vander Waerdt P. (ed.). The Socratis Movement. Ithaca, 1994, p. 87–106.

М. А. СОЛОПОВА

ЭФИР (греч. *αἰθήρ*), в античной философии – один из космических элементов, составляющий субстанцию неба и звезд. В древнегреческой эпической поэзии и у трагиков эфир – ясное небо, верхний чистый слой воздуха, противоположный нижнему слою аэру (*ἀήρ*), место обитания бессмертных олимпийских богов (Ном. II. XIV 258). Это значение в целом сохраняется у досократиков. У Эмпедокла эфир отождествляется с воздухом (DK31 B 38, 115), Парменид сближает его с огнем (DK28 B 10, 11), в таком же смысле об эфире говорит Анаксагор (DK59 A 71; A 73).

В платоновской Академии эфир начинает рассматриваться как особый пятый элемент, существующий наряду с землей, водой, воздухом и огнем и значительно отличающийся от них по своим свойствам. Начало учению об эфире как о пятом элементе было положено Платоном в «*Тимее*», где, используя открытие афинским математиком Теэтетом пяти правильных многогранников (пирамиды, куба, октаэдра, икосаэдра и додекаэдра), он поставил в соответствие каждому из них определенный космический элемент: пирамиде – огонь, кубу – землю, октаэдру – воздух, икосаэдру – воду. Додекаэдром, или двенадцатигранником, Демиург, по словам Платона,

«воспользовался для придания формы Целому» (Tim. 55c). Последняя фраза могла быть истолкована в том смысле, что форму додекаэдра получили мельчайшие частицы элемента, расположенного у внешних границ мира. Это дало повод академикам *Филиппу Опунтскому* и *Ксенократу* отождествить указанный элемент с эфиром и приписать Платону учение о пяти элементах (Epinom. 981b). Выражения «пятый элемент» (*πέμπτον στοιχείον*), «пятая сущность» (*πέμπτη φύσις*) и «квинтэссенция» (*quinta essentia*) как синонимы для эфира появились позднее (у Ксенарха Селевкийского, Цицерона и Плутарха Херонейского).

Аристотель, также разделявший учение об эфире, выводит необходимость существования пятого элемента из количества простых естественных движений. Все естественные тела, согласно Аристотелю, заключают в себе движущий принцип, поэтому каждое из них характеризуется определенным видом движения. Простым телам (элементам) должны быть свойственны простые движения, а сложным – сложные. Простых движений два – прямолинейное и круговое. Четырем традиционным элементам свойственно двигаться по прямой: огню и воздуху – вверх, от центра мира, земле и воде – вниз, к центру. Следовательно, должен существовать еще один, пятый элемент, который от природы совершал бы круговое движение, вокруг мирового центра (De caelo I 2, 269a7). Сам Аристотель никогда не называет этот элемент «пятым», предпочитая говорить о «первой сущности» и «первом теле», а также о «божественном», «горнем», «круговращающемся» теле. Наряду с этими именами Аристотель использует и «эфир», следуя платоновской этимологии в «Кратиле» (ср.: Plat. Crat. 410b): этот элемент, движущийся по кругу вечно, называется «эфир» (*αἰθήρ*), поскольку он «вечно бегущий», *ἀεὶ θέον* (De caelo I 3, 270b14–25). Эфир составляет субстанцию звезд и несущих их «сфер» вплоть до сферы Луны. В отличие от четырех элементов подлунного мира он не меняется и не гибнет, не имеет ни тяжести ни легкости и не участвует в циклических взаимопревращениях тел. Вечность, неизменяемость и абсолютная неаффидируемость эфира служат обоснованием несотворенности и неуничтожимости мира в целом, а естественность его кругового движения делает излишней постулат о душе как источнике всеобщего движения в природе.

Ближайшие ученики и последователи Аристотеля не приняли его теорию эфира. *Теофраст* в трактате «Об огне» писал о трудностях, которые влечет за собой допущение, что Солнце и другие светила состоят не из огня, а из особого элемента, лишённого жара и света. Сам он был склонен считать, что небо состоит из некоего горячего и разреженного испарения, которое располагается как под сферой Луны, так и выше нее. *Стратон из Лампсака* также отвергал эфирную гипотезу, утверждая, что между земной и небесной областью нет принципиальной разницы, так что для объяснения и небесных, и атмосферных явлений достаточно традиционных четырех элементов.

Стоики вслед за Аристотелем называли эфиром субстанцию звезд; они утверждали, что эфир естественным образом движется по кругу; что он божественен, неуничтожим и предшествует всем остальным элементам. В то же время они отказывались признавать его особым пятым телом, настаивая на том, что эфир есть некая разновидность огня, которая в отличие от обычного не сжигает и губит вещи, но дарит всему жизнь и бытие.

Зенон, Клеанф и Хрисипп называли поэтому эфир творческим огнем (*πῦρ τεχνικόν*) и, желая подкрепить свою точку зрения этимологией, производили имя *αἰθήρ* от глагола *αἶθω* «жечь». Стоический эфир в отличие от аристотелевского подвержен качественным изменениям: при образовании мира он уделает себя элементам, а после гибели космоса вновь растворяет их в себе. Как и любой огонь, он нуждается в пище и «кормится» испарениями морей. Он – Бог и принцип разумной организации мира, а человеческая душа – часть его. Отождествление эфира с «творческим огнем» привело к тому, что позднее, в эклектических школах, многие черты стоического учения проецировались на аристотелевское и смешивались с ним. Такое смешение двух концепций мы обнаруживаем у платоников I в. до н. э. – I в. н. э.: Антиоха Аскалонского, Евдора Александрийского, Плутарха, Филона Александрийского и др.

После открытия и публикации эзотерических сочинений (прагматий) Аристотеля интерес к теории пятого элемента возрождается. Платоники и неопифагорейцы возвращаются к идее соответствия пяти правильных многогранников пяти элементам, или пяти областям космоса. Эфир все чаще трактуется как нематериальная субстанция; его отождествляют со светом и небом и считают средой обитания особого рода живых существ (блаженных демонов и праведных душ); из пяти чувств с ним соотносят зрение. В то же время аристотелевская концепция эфира подвергается резкой критике со стороны перипатетика *Ксенарха Селевкийского* и платоника *Атттика*, которые указывают на недостатки и слабые места этой теории и одно за другим опровергают все аристотелевские доказательства в пользу существования эфира. Удар по учению о пятом элементе наносит и созданная Клавдием Птолемеом астрономическая система, в которой лежащее в основе аристотелевской гипотезы представление о равномерно вращающихся вокруг Земли гомоцентрических небесных сферах заменяется теорией эпициклов. В результате развернувшейся вокруг учения об эфире полемики, участие в которой приняли представители как перипатетической, так и платоновской школы, первоначальная аристотелевская концепция эфира подверглась существенному переосмыслению. Так, *Александр Афродисийский*, отвечая на критику Ксенарха, приходит к выводу, что эфир представляет собой одушевленное тело, круговое движение которого следует объяснять стремлением его разумной души уподобиться вечной и неподвижной сущности – первому двигателю (Quaest. 40, 21).

В период неоплатонизма учение об эфире имело как своих критиков, так и сторонников. По мнению *Плотина*, Аристотель вводит пятый элемент для того, чтобы объяснить вечное существование Солнца и звезд. Предположив, что небо образовано особым «божественным» элементом, который от природы обладает свойством неуничтожимости, он тем самым устанавливает и причину вечности мира. По мнению Плотина, это неверно, поскольку никакое тело, в т. ч. и небесное, не может быть неуничтожимым и вечным просто в силу своей природы. Природа любого тела текуча и изменчива, следовательно, его неуничтожимость следует возводить к какому-то другому, бестелесному принципу, а именно к душе (Enn. II 1, 4, 19–23). Признавая душу истинной причиной вечного существования неба и звезд, Плотин тем самым отбрасывает эфирную гипотезу Аристотеля. Мнение Плотина, по-видимому, разделял и Порфирий. По сообщению *Иоанна Филонона* (De aetern.

521, 25–522, 22), Порфирий утверждал, что теория эфира противоречит учению Платона, и приводил множество доводов, доказывающих четырехэлементное строение космоса. Сам Филопон в трактатах «О вечности мира против Прокла» и «Против Аристотеля о вечности мира» подверг учение о пятом элементе систематической критике с позиций креационизма. В ответ Симпликий в комментариях к «О небе» показал, что аргументы Филопона по большей части воспроизводят старинные возражения Ксенарха и Аттика, давно уже опровергнутые Александром Афродисийским.

Начиная с *Ямвлиха*, видевшего в эфире важное промежуточное звено в цепи эманаций, аристотелевское учение о пятом элементе постепенно получает признание и укрепляется убеждение о согласии этого учения с платоновским. Полагая небо одушевленным, Ямвлих тем не менее выделяет «небесное тело» из числа других элементов, приписывая ему особый вид жизни (ар. *Simpl. In De an.* 49, 31), и рассматривает его как телесный аналог того умопостигаемого единства, которое объединяет между собой надмирных богов (ар. *Julian. Eἰς τὸν βασιλέα Ἡλίου*, 15, 9–11 Lacombrade).

Прокл толкует эфир как небесный огонь, достигший своего естественного места у границы мира и совершающий там присущее ему от природы круговращательное движение. Небесный огонь, по Проклу, это полудуховная, полуматериальная субстанция, являющаяся первым воплощением умопостигаемой идеи огня. В нем, как в причине, содержатся все рациональные построения (*λόγοι*) чувственно воспринимаемых тел и элементов, которые потом воплотятся в более низких, материальных порядках сущего (In *Tim.* III, 113, 5). Поэтому наряду с огнем в небе присутствуют вода, земля и воздух, но только в своей небесной или «огненной» ипостаси. По словам Прокла, эфир есть форма существования вещей в небе, т. е. нечто вроде «среднего термина» между всецело бестелесными идеями божественного Ума и их отражениями в материи (Ibid. II, 43, 26).

Особое развитие учение об эфире получило в неоплатоническом представлении о т. н. эфирной «колеснице» (ср. *Plat. Tim.* 41d–e, *Phaedr.* 247b), или бессмертном астральном теле души, которое та приобретает при своем нисхождении в земную жизнь (*Plot. Enn.* IV 3, 15; *Porph. De antro* II; *Macr. In Somn.* I 12; *Iambli. De myst.* III 14; *Procl. Inst. th.* 205–209). Этот неоплатонический тезис о существовании эфирного посредника между духом и телом выступил на первый план в гностических представлениях о небесно-божественном происхождении души и ее возврате после смерти на астральную прародину, а также в теориях раннехристианского богословия об эфирном теле воскресения (Ориген). Не без влияния античного учения о пятом элементе сложилась и характерная для средневекового августицизма «метафизика света», рассматривающая свет как первопричину всего сущего (Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон), и алхимическая концепция «философского камня», составляющего основу всех вещей и извлекаемого из них путем алхимических операций.

Лит.: *Moraux P.* Quinta essentia, – RE, Hbd. 47, 1963, col. 1171–1263; *Easterling H. J.* Quinta natura, – *MusHelv* 21, 1964, p. 73–85; *Месяц С. В.* Дискусии об эфире в Античности, – *Космос и Душа. М.*, 2005, с. 63–112.

С. В. МЕСЯЦ

Ю

ЮЛИАН ФЛАВИЙ КЛАВДИЙ (Flavius Claudius Julianus, Ἰουλιανός) (331, Константинополь – 26.06.363, Месопотамия), римский император, племянник имп. Константина Великого, за отказ от христианства получивший у церковных историков прозвище «Отступник» (*Ἀποστάτης, Παραβάτης*); представитель платонической традиции античной философии (см. *Пергамская школа неоплатонизма*).

Жизнь. Ю. вступил на римский трон после имп. Констанция, виновника убийства своего отца и братьев в 337. Находясь в детстве и юности под строгим надзором в Никомедии, начальное образование (основы греческой словесности и культуры) получил у раба сирийца Мардония; по указанию Констанция, покровителя ариан, воспитывался в христианском духе под руководством епископов-ариан Евсевия Никомидийского и Георгия Каппадокийского, был крещен и рукоположен в чтеца. Возможно, какое-то время учился у *Фемистия*, советника Констанция с 347 (ср. Ep. ad Them. 259b). После 351 получил возможность учиться риторике и философии в Константинополе и Никомидии, слушал ратора Либания, познакомился с *Максимом Эфесским* и затем в Пергаме – с его учителем *Эдесием*, главой Пергамской школы неоплатонизма, тесно связанной с *Ямвлихом*. В 355 (июль–сентябрь) посетил Афины, где слушал одних учителей вместе с Григорием Назианзином и Василием Кесарийским (Григорий после смерти Юлиана выразил свое отношение к нему в речах «Против Юлиана», см. Greg. Naz. Or. 4–5). 356–361 Ю. проводит в военных походах: в ранге цезаря (ноябрь 355) в Галлии побеждает франков и алеманнов; в январе 360 войска провозглашают его императором («августом»). В те же месяцы Ю. проходит митраистский обряд посвящения, таврооболит. В конце 361 после внезапной смерти имп. Констанция Ю. признан единодержавным императором. Следуя сформировавшимся к этому времени убеждениям, он предпринял попытку утвердить и обосновать культ Гелиосу-Солнцу, официально введенный в Риме имп. Аврелианом. В июне 363 Ю. умирает от раны во время Персидского похода (ритор Либаний, один из приближенных императора, в «Эпитафии Юлиану» говорит, что он погиб от копья римского воина); погребен в Тарсе. Важнейшими источниками сведений о жизни имп. Юлиана являются «Римская история» (кн. XVI–XXV) Аммиана Марцеллина и «Жизни софистов» *Евнатия из Сард*.

Сочинения Ю. написаны на греческом языке, в жанровом отношении представляют собой речи, гимны, трактаты, диалоги, письма (по большей части все они были написаны в короткий период между 361 и 363). Из сохранившихся речей Ю. представляют интерес 2 речи «К Констанцию», «О царской власти», «К совету и народу афинскому», «К Царю Солнцу», «К Матери богов», «Ненавистник бороды, или Антиохиец», «Против галилеян», «Против киника Гераклия», «Пир, или Сатурналии», а также около 80 писем Ю. (к частным лицам, в т. ч. философам и риторам Фемистию, Либанию, Орибасию, Максиму, Приску, а также к общинам городов и народов: жителям Кизика, Александрии, фракийцам, аргиевям, евреям и пр.). Не сохранились соч. Ю. о происхождении зла, о геометрических фигурах, о военном искусстве, о войне с галлами и др.

Написанные под влиянием платонической философии и литературных канонов «второй софистики», сочинения Ю. представляют круг тем, характерных для нравственно-политической пропедевтики и демонстрируют литературное мастерство их автора, прекрасно владеющего всеми приемами риторической техники. Речь «К совету и народу афинскому», написанная в кон. 360, носит автобиографический характер; в ней Ю. разъясняет, каким образом он был провозглашен императором и почему вынужден идти против Констанция. Автобиографично и «Письмо к философу Фемистию», в котором Ю. говорит об ответственности императора и трудностях, с которыми связана высшая власть. Философская полемика представлена в речах «Против невежественных киников», где Ю. упрекает современных ему киников за распущенность и роскошь, которой противопоставляется аскетическое учение основателей кинизма *Диогена* и *Антисфена*, и в речи «Против киника Гераклия», где Ю. защищает мифологию от кинической критики как некое таинственное символическое учение, прикровенно указывающее на истину древних мистерий. К раннекинической философии Ю. относится с большой симпатией. На взгляд Ю., кинизм (*ὁ κινισμός*) – это универсальная философия, в основе которой лежит дельфийский принцип «познай самого себя» (От. 9 «Против невежественных киников», 5, 184с), и основоположниками ее являются даже не Диоген или Антисфен, а сам бог Аполлон Дельфийский; философия эта не требует никакого особенного метода обучения и прочтения множества книг, но предполагает усердие к добродетели и отказ от порока (8, 187с, d). Идеализированная оценка кинизма у Ю. и понимание им роли Сократа как истинного философа сходны с рассуждениями Эпиктета (ср. Epict. Diss. III 22), хотя речь о прямом заимствовании, по-видимому, не идет.

Школьный топос о дружбе разработан Ю. в речи «Утешение к самому себе по поводу отъезда Саллюстия» (написанной в 358, когда его друг платоник *Саллюстий* уехал по требованию Констанция из Галлии; ему же посвящена речь Ю. «К Царю-Гелиосу»). Сатирический диалог «Пир, или Сатурналии» и трактат «Ненавистник бороды» («Мисопогон») представляют Ю. как политического сатирика в духе *Лукиана*: в первом из сочинений он изображает римских цезарей (императоров) от Юлиуса Цезаря до Константина как порочных, жестоких и властолюбивых (за исключением стойка *Марка Аврелия*). В «Ненавистнике бороды» Ю. изображает самого себя, мнимо осуждая себя за аскетизм, скромность, небритую бороду и т. п., а граждан Антиохии, в большинстве бывших ко времени Ю. христианами, хвалит за распутство, безнравственность, изнеженный образ жизни.

Учение. По убеждению Ю., восходящему к известному платоническому тезису, правитель государства должен быть философом. Истинная философия – наследие трех корифеев: Платона, Пифагора и Ямвлиха (ср. Ep. 12: *μετὰ Πυθαγόραν καὶ Πλάτωνα τρίτος Ἰάμβλιχος*), однако для Ю. авторитетными мыслителями были также стоики Зенон и Хрисипп, но более них Аристотель и «Халдейские оракулы», что составляло характерную черту постямвлиховского платонизма. В речи к Фемистию он отмечает, что изучение важнейших философов показывает согласие всех учений друг с другом (184с–185а), лишь эпикурейцам и скептикам он не находит места в своей системе взглядов. Понимая вслед за Платоном философию как «уподобление богу» (Plat. Theaet. 176b), Ю. толкует эту мысль с помощью дельфийской максимы «познай самого себя» (183а–184с) и находит подтверждение

тезису о философии как стремлению к богу через самопознание в учениях Гераклита, пифагорейцев, Аристотеля и Теофраста. Для обозначения синтеза богословия и философии Ю. принимает термин «теософия» (*θεοσοφία*), который ранее встречается, по-видимому, только у Порфирия (Porph. De abst. IV 17, 7). Величайшей добродетелью философа-правителя и жреца Ю. считает благочестие (*θεοσεβεία*), а злом, соответственно, нечестие (*δυσσεβεία*), Ер. 114, 52. Философ на троне должен проявлять мягкость и гуманность (*πρᾶότης, φιλανθρωπία* – см. особ. Ер. 89b24–34), 115, 2.

Ю. предпринял попытку вернуться к традиционной государственной религии, упорядочив политеизм средствами платонической философии. В 362 он подтверждает эдикт о веротерпимости, чем восстанавливает права языческого культа в масштабах всей империи; издает ряд законов о восстановлении культа языческих богов, открытии храмов и жертвенников, при этом лишая духовенство и храмы христиан привилегий и субсидий, установленных прежними правителями. Идеологией империи должен был стать синтез митраизма и неоплатонизма; по аналогии с христианством Ю. предполагал создать в новой религии свою иерархию священства, в которой верховным жрецом должен был стать император. Провозглашая веротерпимость, Ю. имел в виду поддержку религий всех населяющих империю народов, – так, в послании к еврейской общине, подвергавшейся притеснениям со стороны Констанция, он обещает восстановить разрушенный Иерусалимский храм (89b195–200).

Критика христианства. Ю. в своих текстах называет христиан «галилеянами», для него они прежде всего безбожники, люди нечестивые (*δυσσεβείς*) и приверженные суеверию (*δεισιδαίμονία*), лишённые здравого рассудка (употребляются слова *μωρία*, глупость, и *ἀπόνοια* – безумие), эта лексика характерна и для предшественников Ю. в этой области (Цельс, Порфирий). В отличие от них Ю. как император мог свои убеждения воплощать в практические действия, но именно по этой причине он декларирует по отношению к христианам гуманность; в его письмах можно встретить свидетельства о первоначальном намерении избежать преследования христиан, желании преодолеть христианство путем «убеждения и дружеского увещания» (Ер. 60), затем пробуя излечить заблуждающихся «как лечат безумцев, даже против их воли» (Ер. 61, ср. 83a).

Антихристианская полемика Ю. в соч. «Против галилеян» в 3-х кн. (традиционное название «Против христиан», *Κατὰ χριστιάνων*) известна по цитатам из ответного соч. «Против Юлиана» еп. Кирилла Александрийского, благодаря чему восстанавливается содержание первой из трех книг, посвященной критике Ветхого Завета как источника христианского вероучения. В частности, Ю. обсуждает сотворение мира в Книге Бытия и сопоставляет его с учением Платона; указывает на гнев, вспыльчивость и зависть ветхозаветного бога, несовместимые с понятием о высшем божестве; обсуждает сказание об Адаме и Еве, их изгнании из рая в связи с ролью Бога как их создателя и т. д. Для Ю., как и для большинства языческих критиков, христианство – безбожное учение; он подчеркивает, что христиане на самом деле обожествили смертного человека, но «ничто человеческое не может быть нетленным» (Ер. 89b198).

Как бы в ответ на христианскую критику языческого идолопоклонства, т. е. почитания культовых изображений богов, в «Письме жрецу Феодору»

(Ер. 89a–89b) Ю. проводит следующее характерное для школы Ямвлиха различение: существуют боги невидимые (бестелесные), видимые (небесные тела) и образы богов – статуи (*ἀγάλματα*); статуи, алтари, поддержание неугасимого огня суть от предков установленные символы присутствия богов, и не их считают богами, но посредством них почитают богов, ведь люди существуют в телесном образе, потому и воздают богам посредством тел (89b137–149). Статуи – не боги, но и не просто камень и дерево; любящий бога радуется образу бога, как сын рад увидеть любимый образ отца, и благочестивый со страхом и трепетом стоит перед образом (*εἰκών*), понимая, что невидимые боги взирают на него (b165–175).

Практическим закреплением идеологической критики христианства стал эдикт от 17 июля 362 о запрещении христианам преподавать риторику и прочие образовательные дисциплины, разъясняя который Ю. указывал на необходимость единства «мысли и слова»: если христиане веруют в Иисуса Христа и Библию, зачем им преподавать эллинскую ученость, т. е. то, во что они не веруют, и зарабатывать таким образом деньги? По мнению Ю., в основе классической античной культуры лежит мифология и толковать тексты Гомера, Гесиода, Исократы, Демосфена и др. можно только если верить в одних с ними богов, принадлежать одной *пαιδείε*, иначе такое занятие бессмысленно (*ἄτοπον* – Ер. 61c24–42).

Главные религиозно-философские произведения Ю. – речи-гимны «К Царю Солнцу» (*Εἰς τὸν βασιλέα Ἡλίου πρὸς Σαλούστιον*, Or. XI Bidez) и «К Матери Богов» (*Εἰς τὴν μητέρα τῶν θεῶν*, Or. VIII), в которых он славословит и воспевае демиургическую, космогоническую роль божества.

Гимн «К Царю Солнцу», посвященный неоплатонику Саллюстию, представляет собой образец школьного текста, искусно построенного на цитатах из Платона и Ямвлиха. Зачин речи исполнен ритмизованной прозой: «Сей божественный космос, прекраснейший космос, от высот небосвода до концов последних земли бога незыблемым промыслом вкупе хранимый, – он от вечных рожден нерожденно и останется в будущем вечен» и т. д., А. Ф. Лосев отмечает характерный для Ю. «гиперболизм в связи с гелиоцентрической романтикой» (с. 463), «солнечно-монотеистический энтузиазм». Во вступлении (130b–131d) Ю. говорит о необходимости рассмотрения Солнца, его сущности, происхождения, сил и энергий, явных и сокровенных, о благе, которое оно приносит миру (132b). Следуя иерархической онтологии неоплатонизма (и прямо используя классический для формирования «метафизики света» текст Платона – Resp. VI, 508–509), Ю. изображает постепенное восхождение от дольного к горнему вплоть до первопричины бытия, которая «по ту сторону сущности», и полагает во главе всего Солнце-Благо, вокруг него – богов умопостигаемых (*νοητοί*), затем – мыслящих (*νοεροί*), после которых следует мир одушевленный и чувственный. Т. обр., Ю. говорит о трех мирах и трех венчающих их солнцах, как и миры соподчиненных одно другому (великое Солнце = Единое, умное солнце = Зевс-демиург, и чувственное данное нам солнце). Говоря о силах и энергиях Солнца, он полагает его божественную «сущность»-*οὐσία*, «силу»-*δύναμις* и «энергию»-*ἐνέργεια* нераздельными, и описывает его как всемогущего бога: «чем захочет быть – то он и есть, и ожет, и осуществляет действительно» (*ἔστι καὶ δύναται καὶ ἐνεργεῖ*), так что, рассматривая явленные нам силы и энергии, мы тем самым рассматриваем божествен-

ную сущность (силы Солнца: привнесение тождества в умопостигающий мир, сила демиургическая, сила простоты мышления, постоянство сущности и тождественное действие), и связывает с верховным богом-Солнцем других античных богов (Афину, Афродиту, Аполлона, Диониса, Харит, Ор, Сераписа), показывая частный характер их демиургической деятельности в отличие от всеобщей демиургии единого начала, великого Солнца (148с–150d). Далее он подробно разбирает действия Солнца в чувственно воспринимаемом мире (145d–157b). Солнце – посредник (*μεσότης*), связующее звено между миром умопостигаемым и чувственным. Молитвой к Солнцу Ю. заканчивает свою речь.

Учение Ю. о Солнце как начале и отце было развитием платоновских идей (Plat. Resp. VI 508a–509a), воспринятых через посредство философии Ямвлиха (о чем говорит сам Ю., 157d), определенное влияние было оказано и «Халдейскими оракулами»; ср. также ряд положений из философии 1–3 вв. н. э.: отождествление Гелиоса и Аполлона у стоика *Корнута*, Гелиос как эманация Аполлона у платоника *Плутарха из Херонеи*, отождествление Солнца, о котором говорят поэты, и Бога, о котором говорят философы, у Максима Тирского. Близкое к Ю. учение о Царе Солнце – у *Макробия* в «Сатурналиях» I, 17.

Гимн «К Матери богов» (фригийской Кибеле, римской Великой Матери) интересен неоплатоническим методом символического толкования «священного мифа», позволяющим усматривать в мифологических персонажах и сюжетах (Аттис, любовь Аттиса и Матери богов, оскотление Аттиса, Галлы и пр.) отражение иерархического устройства универсума. Тайный (символический) смысл древних мифов, по Ю., появился в результате стремления наших предков побудить людей последующих поколений искать причины явлений видимого космоса, которые были открыты им самими богами.

После изложения истории появления фригийского культа Матери богов в Греции и Рима (158с–159с), Ю. начинает с толкования Аттиса как порождающего и созидающего ума, «третьего демиурга» (161с–162а), разясняя свой тезис с помощью excursus в историю греческой мысли (162а–163а) и показывая роль умопостигаемого бытия в процессе возникновения материального природного мира (163а–164b). Далее дается толкование основных сюжетов мифа в духе платонического учения: Мать богов как начало умопостигаемого мира, Аттис как бог-Солнце и принцип умопостигаемого мира, сходящий в мир чувственный для дарования ему порядка и плодородия, – после чего следует разяснение символики религиозного праздника, посвященного Матери богов и приходящегося на равноденствие (168с–169d). Как и речь к Солнцу, речь к Матери богов завершается молитвой.

Воин, царь, философ, священник в одном лице, посредник между божественным и человеческим, – все это осталось если не воплощенным, но по мере возможности обдуманно идеалом поведения Ю. Задав себе вопрос «молчать или бороться?», Ю. сделал свой выбор, сочтя первое «глупым, рабским и богомерзким», а второе – «делом справедливым, смелым и свободным» (Ер. 14, 28–30). Основное влияние сочинения и деяния Ю. оказали на его современников, при этом часть из них были его непримиримыми противниками (ср. упоминания о Ю. в полемических контекстах у христианских богословов и церковных историков), и почти никакого – на следующее поколение платоников. Действительно, представленная у Ю. эмоциональ-

но-риторическая разработка иерархической онтологии платонизма в целом не была близка универсальной систематике времен Прокла и Дамаския.

Соч.: *Juliani imperatoris quae supersunt*. Rec. F. C. Hertlein. T. 1–2. Lipsiae, 1875–76; *The Works of the Emperor Julian*. Vol. 1–3. Ed. W. C. Wright. Camb. (Mass.), 1913–1923, 1959–1962³ (LCL); *L'empereur Julien*. Oeuvres complètes. Texte ét. et trad. par J. Bidez, G. Rochefort, C. Lacombrade. T. I–II. P., 1924–1964.

Рус. пер.: *Император Юлиан*. Сочинения. Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2007; *Юлиан*. Письма. Пер. Д. Е. Фурмана под ред. А. Ч. Козаржевского, – *ВДИ* 1970, 1–3; *Юлиан*. Речь к антиохийцам, или Мисопогон (враг бороды). Пер. А. Н. Кириллова. Нежин, 1913; *Юлиан*. Кесари или императоры на торжественном обеде у царя Ромула, где и все боги. СПб., 1820.

Лит.: Общие работы: *Bidez J.* La Vie de l'Empereur Julien. P., 1930; *Bowersock G. W.* Julian the Apostate. Camb. (Mass.), 1978; *Athanassiadi P.* Julian. An Intellectual Biography. L., 1992. *Nock A. D.* Deification and Julian, – *JRS* 47, 1957, p. 115–123; *Kabiersch J.* Untersuchungen zum Begriff der Philantropia bei dem Kaiser Julian. Wiesb., 1960; *Leipoldt J.* Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte. B., 1964; *Witt R. E.* Iamblichus as a forerunner of Julian, – *ENTRETIENS* 21. De Jamblique à Proclus: neuf exposés suivis de discussions. Ed. H. Dörrie. Vandv.; Gen., 1975, p. 35–64; *Malley W. J.* Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria. R., 1978; *Meredith A.* Porphyry and Julian against the Christian, – *ANRW* II, 23, 2, 1980, p. 1119–1149; *Athanassiadi-Fowden P.* Julian and Hellenism. Oxf., 1981; *Gentile B.* (ed.). Giuliano Imperatore. Atti del Convegno della S.I.S.A.C. (Messina, 3 aprile 1984). Urbino, 1986; *Bouffartigue J.* L'empereur Julien et la culture de son temps. P., 1992; *Barnes M.* The Background and Use of Eunomius' Causal Language, – *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict*. Edinb., 1993, p. 235; *Smith R. B. E.* Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate. L.; N. Y., 1995; *Wiemer H.-U.* Libanios und Julian. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Politik im vierten Jahrhundert nach Christus. Münch., 1995; *Riedweg Ch.* With Stoicism and Platinism against the Christians: structures of philosophical argumentation in Julian's Contra Galileos, – *Hermathena* 166, 1999, p. 63–91; *Вишняков А.* Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла Александрийского в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христианами и язычниками. Симбирск, 1908; *Попова Т. В.* Трактат Юлиана «Против галилеян», – Вопросы античной литературы и классической филологии. М., 1966, с. 254–265; *Она же.* Письма императора Юлиана, – Античная эпистолография. Отв. ред. М. Е. Грабарь-Пассек. М., 1967, с. 226–259; *Она же.* Аллегорическое толкование античной мифологии в сочинениях императора Юлиана, – Проблемы античной культуры. Тбилиси, 1975; *Рабинович Е. Г.* «Золотая середина»: к генезису одного из понятий античной культуры. (О трактате Юлиана Отступника «К Царю Гелиосу»), – *ВДИ* 1976, 3; *Аверинцев С. С.* Император Юлиан и становление «византинизма», – Традиция в истории культуры. М., 1978, с. 79–84; *Лосев, ИАЭ.* Последние века. Кн. 1. М., 1988 (перезд. М., 2000, с. 445–505); *Новиков А. А.* Политическая теория и политические взгляды императора Юлиана и его политическая сатира «Мисопогон», – *Вестник СПбГУ*, Сер. 2. 1992. Вып. 2 (№ 9); *Муравьев А. В.* Юлиан Отступник и ранневизантийская политическая теория в IV–V вв. М., 1995.

Библ.: *Kaegi W. E.* Research on Julian the Apostate. 1945–1965, – *ClassWo* 58, 1965, p. 229–238; *Caltabiano M.* Un quindicennio di studi sull' imperatore Giuliano (1965–1980), – *Koinonia* 7, 1983, p. 15–30 et 113–132; 8, 1984, p. 17–31; *Idem.* Un decennio di studi sull' imperatore Giuliano (1981–1991), – *Ibid.* 17, 1993, p. 5–34.

М. А. СОЛОПОВА

ЮЛИАН ТЕУРГ (Ἰουλιανὸς Θεουρῦος) (2-я пол. 2 в. н. э.), сын *Юлиана Халдея*, акме при имп. *Марке Аврелии* (161–180); автор соч. по теургии и мистическим обрядам, а также неких «Речений» (Θεουρῦικά, Τελεστικά Λόγια – *Suda*, s. v. Ἰουλιανός, I 434 Adler), в которых начиная с Хр. А. Лобека

(Aglaophamus. Königsberg, 1829, p. 102) усматривают цитируемые неоплатониками «Халдейские оракулы».

См. лит. к ст. «Халдейские оракулы».

Ю. А. ШИЧАЛИН

ЮЛИАН ХАЛДЕЙ (Ἰουλιανὸς Χαλδαῖος) (2-я пол. 2 в. н. э.), философ, автор сочинения «О демонах» в 4-х кн., отец *Юлиана Теурга* (Suda, s. v. № 433 Adler).

Причастность Ю. к созданию «Халдейских оракулов», по мнению исследователей, заключалась в том, что в ходе медиумического сеанса он мог вопрошать самого Платона и фиксировать как оракулы платоновские речения, которые сходили с уст Юлиана-сына, которого он использовал как медиума (А. Д. Саффе), предположение основано на свидетельстве Михаила Пселла, опиравшегося на комментарий Прокла к «Оракулам» (см. Appendix в изд. Des Places).

Ю. А. ШИЧАЛИН

Я

ЯМВЛИХ (Ἰάμβλιχος) из Халкиды в Сирии (ок. 245/250 – ок. 326 н. э.), философ-неоплатоник, основатель *Сирийской школы* неоплатонизма; придал неоплатонической традиции новое направление развития, ориентированное в сторону большей религиозности; испытал сильное влияние *пифагореизма* и «Халдейских Оракулов».

ЖИЗНЬ. Я. происходил из знатного рода, его предками были родоначальник царей Эмесы Сампсигерам, живший в сер. 1 в. до н. э. (Strab. XVI 2, 10), и Мони́м – предположительно, полулегендарный основатель Халкиды (Dillon 1987, p. 865), его семья принадлежала к числу самых богатых и процветающих в Равнинной Сирии; само имя Ἰάμβλιχος представляет собой транскрипцию сирийского или арамейского ya-mliku «он – царь».

Первым учителем Я. был пифагореец *Анатолій*, товарищ и соученик *Порфирия* по школе *Лонгина*, затем он учился у самого Порфирия в Риме. По свидетельству Евнапия (Eun. V. Soph. V, 1), в школе Порфирия Я. очень скоро преуспел настолько, что не осталось «ни одного предмета, в котором он не превзошел бы своего учителя». Единственное, чего всегда недоставало Я., это присущей Порфирию красоты и легкости слога. Его сочинения не только не располагали к чтению, но, скорее, «отвращали от себя читателя и терзали его слух» (V. Soph. V, 3). Не исключено, что в какой-то момент между учителем и учеником произошел разрыв, так что уже в 90-е Я. возвращается из Рима в Сирию, где вокруг него начинает формироваться философский кружок. Прожив несколько лет в Апамее, куда ученик Плотина *Амелий* перевез после смерти учителя обширную библиотеку, он перебирается в Антиохию и основывает в одном из ее пригородов, Дафне, собственную философскую школу, где преподает до конца жизни (Jo. Malal. Chron. 312, 11).

Важнейшим элементом школьного обучения Я. делает богослужение, совместное отправление с учениками языческих религиозных культов, что превращает его школу в замкнутый самодостаточный институт, способный

противостоять набравшему силы христианству. О нем скоро распространяется слава как о божественном муже, вступающем в прямое общение с богами и демонами, ему приписывают дар пророчества и способность совершать чудеса; рассказывают, будто во время молитвы он подымается в воздух и распространяет вокруг себя яркое сияние (Eun. V. Soph. V, 1, 7–9). Подобная молва привлекает к Я. многочисленных учеников, надеющихся благодаря ему приобщиться к древней мудрости языческих мистерий. В позднейшей неоплатонической традиции за ним устойчиво закрепляется эпитет «божественный». Самыми известными из его учеников были Сопатр Апамейский, Эдесий из Каппадокии (перенесший школу Я. из Дафны в Пергам и ставший т. обр. основателем *Пергамской школы*), *Феодор Асинский* и *Дексинт*.

СОЧИНЕНИЯ. Установить точное количество и хронологический порядок произведений Я. практически невозможно. Предпринятая Дж. Диллоном попытка выстроить хронологию творчества Я., исходя из предположения о возрастающем влиянии на него «Халдейских Оракулов» (Dillon 1973), не получила признания. Тем не менее предложенное им тематическое деление творчества Я. на три периода – пифагорейский, неоплатонический и халдейский – удобно использовать в целях систематизации как сохранившихся, так и известных лишь по названиям произведений Я. (Dillon 1987, p. 875–878).

I. К пифагорейскому периоду относится компилятивный «Свод пифагорейских учений» (*Συναγωγή τῶν πυθαγορείων δογμάτων*) в 10 кн., из которых до нас дошли только первые четыре: 1) «О пифагорейской жизни»: изложение полулегендарной биографии Пифагора и истории пифагорейского союза; 2) «Протрептик» (или «Увещевание к философии»): популярное введение в философию, сопровождаемое толкованием 39 пифагорейских изречений; 3) «Об общей математической науке»: рассуждение о природе числа и о способности числовых соотношений служить отражением как умопостигаемого, так и чувственного мира; 4) «Комментарий к «Введению в арифметику» Никомаха»: дополненная выдержками из пифагорейской литературы подробная парафраза сочинения *Никомаха из Герасы*. В книгах 5 и 6 «Об арифметике в физике» и «Об арифметике в этике», которые частично реконструируются по сохранившимся у Михаила Пселла фрагментам (*O'Meara D. Pythagoras revived*, p. 53–76), изложенные в предыдущих книгах основные принципы пифагорейской арифметики распространяются на природу и общество. 7-я книга, «Об арифметике в теологии», содержит размышления над мистическим значением чисел первой десятки; отрывки из нее вошли в составленный неизвестным автором компендиум «Теологумены арифметики», приписывавшийся ранее самому Я. Последние три книги «Свода» были посвящены пифагорейской геометрии, музыке и астрономии. Т. обр., все произведение в целом представляло собой законченный очерк пифагорейского учения, призванный охватить все традиционные части философии: этику, физику и теологию – и использовавший в качестве логики наиболее общие принципы математики. К этому же периоду можно отнести и несохранившийся комментарий на «Золотые стихи» Пифагора.

II. К неоплатоническому периоду относятся: трактат «О душе», имеющий преимущественно доксографический характер (сохранился в

виде выдержек в «Антологии» Стобея и, возможно, в приписываемом Симпликию комментарии к «О душе» Аристотеля); комментарии к диалогам Платона: «Тимею», «Алкивиаду I», «Федону», «Федру», «Софисту», «Филебу» и «Пармениду», отрывки из которых, рассеянные по сочинениям афинских и александрийских неоплатоников, были собраны и изданы Дж. Диллоном (Dillon 1973); комментарии к аристотелевским «Категориям», «Об истолковании», «Аналитике I», «Метафизике», «О небе» и «О душе» (практически полностью утрачены); и посвященные разным вопросам письма к ученикам: «О судьбе», «О диалектике», «О музыке», «О воспитании детей», «О добродетели», «О единомыслии», «О рассудительности», «О мужестве», «О справедливости», «О пользе брака» и др., сохранившиеся также у Стобея.

III. Из халдейских, или теологических, сочинений Я. до нас дошло только одно: «Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону и разрешение содержащихся в нем затруднений» в 10 кн., более известное под названием «О египетских мистериях» (*De mysteriis*), которое впервые было присвоено этому трактату Марсилио Фичино в латинском издании 1497; это одно из ранних произведений Я., написанное еще при жизни Порфирия. Трактат «О богах», послуживший материалом для книги Саллюстия «О богах и мире» и для 4-й и 5-й речей имп. Юлиана, можно найти в виде отрывков у Стобея. Сочинения «Об изваяниях», «О символах», «Платоновская теология» и обширный комментарий в 28 кн. на «Халдейские оракулы» под названием «Совершеннейшая халдейская теология» практически полностью утрачены.

ФИЛОСОФИЯ.

Метафизические принципы. Основу философского учения Я. определяет классическая для неоплатонизма схема трех сверхчувственных ипостасей: Единое – Ум – Душа. Я. принадлежит целый ряд важных нововведений, позволивших существенно переработать исходное неоплатоническое представление о сверхчувственной реальности: 1) учение о «двух» Единых, призванное уточнить понятие первоначала в неоплатонической метафизике; 2) введение терминов «неприобщимое» (*ἀμέθεκτος*), «приобщимое» (*μετέχμενον*) и «приобщающееся» (*μετέχον*), описывающих отношение следствий к порождающим их причинам; 3) учение о «непроницаемости» друг для друга различных уровней реальности; 4) закон о «среднем термине», объясняющий переход от одной ипостаси к другой и 5) окончательная формулировка триадической схемы неоплатонизма: пребывание – исхождение – возвращение.

По мысли Я., чтобы первоначало могло породить все, оно не должно иметь ничего общего с порождаемым, а поскольку из первоначала происходит как сущее, так и не сущее, то его нельзя сравнить ни с тем, ни с другим. Первоначало невозможно уловить ни путем утверждения, ни путем отрицания, оно совершенно непостижимо не только для человеческого, но и для божественного ума. Сам Я. предпочитает именовать его «совершенно несказанным» (*πάντη ἄρητον*) и «невыразимым» (*ἀπόρητον*). Такое начало не может иметь своим первым порождением божественный Ум, как считали Плотин и Порфирий. Поскольку Ум представляет собой первое множество и первое число, его началом должно быть нечто во всех отношениях единое и лишённое множественности. Однако, называя начало Ума «единым»

и противопоставляя его множественности, мы тем самым даем ему некое определение и ставим в зависимость от происходящих от него следствий, что противоречит абсолютной невыразимости и несопоставимости первоначала ни с чем (Damasc. De princíp. I, 86, 3–87, 24). Поэтому, согласно Я., за пределами умопостигаемого бытия оказывается сразу два сверхсущих начала, которые получили название «двух Единых» (см. ZELLER III. 2, S. 688).

Понятие «приобщения» (*μὲθεξις*) впервые появляется в платоновской философии для выражения отношения между вещами и идеями: вещь приобретает то или иное свойство в результате приобщения к соответствующей идее, при этом сама идея продолжает существовать отдельно от вещи, в которую попадает лишь некое подобие и отражение идеального прообраза. Это отражение является чувственно воспринимаемым, возникающим и гибнущим и, в отличие от трансцендентной идеи, принадлежит вещи как ее имманентная форма. Я., по-видимому, был первым, кто распространил платоновскую теорию приобщения на любые причинно-следственные отношения и предложил описывать соответствующий процесс в терминах: неприобщимое – приобщимое – приобщающееся. По Я., каждая самобытная вещь, в т. ч. и каждая ипостась, существует двумя способами: сначала сама по себе, как нечто «неприобщимое», а затем – в качестве «приобщимого» в том, что к ней приобщается. При этом второй способ бытия является отблеском и отражением первого, так что каждый нижестоящий уровень реальности оказывается связан с вышестоящим посредством подобия, поскольку содержит в себе в приобщимом виде ту характеристику, которая на более высоком уровне существует в неприобщимой форме. В результате число основных уровней реальности в системе Я. удваивается: помимо мировой Души, находящейся в теле космоса и являющейся для космоса «приобщимой», Я. признает существование абсолютно бестелесной «неприобщимой» Души, которая не только не принадлежит никакому телу, но и не вступает с ним ни в какое отношение (Procl. In Tim. II, 105, 15). Точно так же и Ум разделяется у него на две самостоятельные ипостаси: ум, существующий независимо от души, и ум, имманентный мировой душе и индивидуальным душам (In Tim. II, 252, 21). Не исключено, что и учение Я. о «двух» Единых явилось результатом последовательного применения им теории приобщения к первоначалу.

Т. обр., Я. – в отличие от Плотина и Порфирия, которые всегда подчеркивали непосредственное присутствие различных уровней реальности друг в друге, – сделал акцент на трансцендентности вышестоящего уровня по отношению к нижестоящему. Ум, по его мнению, действует в душе не непосредственно, а через свое отражение – имманентный или «приобщимый» ум. Подобным образом и Душа не может пребывать в Уме и созерцать идеи непосредственно: она видит только отражения идей в себе – логосы. Такие же непроницаемые границы существуют и внутри каждой отдельной ипостаси, например, внутри Души между человеческими, демоническими и божественными душами.

Подобное замыкание каждой вещи в границах ее собственной природы сделало систему Я. строго иерархичной и одновременно лишило ее единства. Чтобы переход от одной всецело обособленной ипостаси к другой был непрерывным, Я. был вынужден вводить сущности-посредники, необходимость которых он обосновывал при помощи т. н. закона о среднем

термине, который, по предположению некоторых исследователей, мог попасть в метафизику Я. через посредство неопифагорейской традиции (Shaw 1995, p. 66). Согласно этому закону, вещи, несхожие друг с другом в двух отношениях, должны быть связаны между собой через некую третью вещь («средний термин»), которая в одном отношении была бы тождественна одной из них, а в другом отношении – другой. Такая вещь одновременно и связывает, и разделяет крайние члены, образуя вместе с ними триаду. В «Теологуменах арифметики» (10, 10–11, 11) в качестве примера такой «середины» (*μεταίχμιον*) приводится число 2, являющееся промежуточной ступенью между множеством, представимым в виде 3, и единством, представимым в виде 1 (подробнее см. *Анатолій*). Другие примеры опосредования крайних терминов у Я. приводят Прокл и Симпликий: это переход от неприобщимого Ума к Душе через ум, который находится в Душе и является одной из душевных способностей (Procl. In Tim. II, 313, 15), или переход от бестелесной неприобщимой Души через душу мира к телу космоса (II, 240, 2–15) или переход от вечности через умопостигаемое время к физическому времени (Simpl. In Cat. 355, 11–17).

Система. Последовательное применение закона о среднем термине и деление сущностей на неприобщимые и общимые привело не только к увеличению общего числа ипостасей, но и к усложнению устройства каждой из них. Вместо единого божественного Ума, включавшего в себя мыслящий и мыслимый аспекты, как это было у Плотина, у Я. появляются два самостоятельных уровня реальности – умопостигаемый и мыслящий космос, каждый из которых распадается на дальнейшие подуровни.

Ум. Умопостигаемый космос (*κόσμος νοητός*) содержит в себе три члена: бытие, жизнь и ум, каждый из которых в свою очередь тоже делится на три. Бытие (*τὸ ἀεὶ ὄν*), как первый член и «глава» умопостигаемой триады в целом, появляется непосредственно после Единого и представляет собой источник бытия всего сущего. Я. называет его также «единым-сущим» (*τὸ ἓν ὄν*) и отождествляет с «единым» 2-й гипотезы платоновского «Парменида» и категорией бытия в «Сопристесе». Само по себе это бытие еще не является умопостигаемым, но превосходит и идеи, и высшие роды сущего, максимально приближаясь к простоте и непостижимости первоначала (Procl. In Tim. I, 230, 5–12). Возможно, решение Я. поставить бытие выше ума объясняется следующим соображением: в «Пармениде» Платон доказывает, что предмет мысли должен опережать мысль и быть независимым от нее, иначе или сама мысль окажется мыслью ни о чем, или бытие будет состоять из одних только мыслей (Plat. Parm. 132bc). Тем не менее совершенное бытие не может быть лишено ни жизни, ни ума (Soph. 248e–249a), поэтому эти две категории образуют в системе Я. второй и третий члены умопостигаемой триады, причем жизнь соответствует исхождению бытия из самого себя, а ум – его возвращению к себе. Вернувшееся к себе и созерцающее себя бытие является уже живым и умопостигаемым, поэтому ум, как третий член умопостигаемой триады, оказывается у Я. одновременно и миром идей, т. е. тем платоновским «вечным живым существом, объединяющим в себе все остальные живые существа по особям и родам», в соответствии с которым Демиург творит видимую Вселенную (Tim. 29c, 37d). Желая показать, что триада «бытие – жизнь – ум» была известна еще древним философам, Я. ставит ее в соответствие различным видам триад: пифагорейской

(единица – двоица – троица), платоновской (предел – беспредельное – смешанное), аристотелевской (сущность – возможность – действительность) и халдейской (отец – сила – ум).

Мыслящий космос (*κόσμος νοερός*) также распадается у Я. на три триады: первая из них представляет собой обращенный к умопостижаемому и пребывающий в себе ум, вторая соотносится с принципом умной жизни, а третья – с направленной вовне творческой энергией ума (Procl. In Tim. I, 308, 23–309, 6), которую Я. отождествляет с платоновским Демиургом чувственного космоса. По некоторым данным, последнюю триаду Я. также подразделял на две триады и монаду, в результате чего общее число сущностей, относящихся к демиургическому уровню, оказывалось у него равным семи, что легко позволяло философу соотнести их с семичастным Демиургом «Халдейских Оракулов» (Damsc. De princip. I, 237, 11).

Душа. Свою концепцию души Я. разрабатывает в полемике с предшествующими неоплатониками. Если для Плотина и его учеников Порфирия и Амелия человеческая душа в своей высшей, разумной части тождественна Уму и никогда не сходит в область становления, а между душами всех населяющих космос существ нет никакого различия по сущности, то Я. проводит четкие разграничения как в сфере самой Души, так и между Душой и Умом.

По Я., Душа представляет собой самодостаточную (*αὐτοτελής*) и полностью отличную от Ума ипостась, выступающую в роли посредника между телесными и бестелесными, делимыми и неделимыми, вечными и переходящими родами сущего. Ее можно определить как исходящую от Ума жизнь, получившую самостоятельное бытие, или как «полноту логосов», или как «эманацию родов истинного бытия... в бытие более низкого порядка» (Stob. I 49, 32, 78–89). В самой Душе Я. выделяет три уровня. Из единой «надмирной» или «неприобщимой» Души он производит две «приобщимые»: душу мира и ту, что объединяет в себе души отдельных живых существ, населяющих космос. При этом первая выступает по отношению ко второй и третьей как порождающая монада. Не принадлежа ни одному телу, надмирная Душа в равной мере присуща всему в космосе, одинаково одушевляет все и в равной мере от всего отстоит. Именно поэтому, считает Я., Платон в «Тимее» описывает ее как находящуюся одновременно и в середине мира, и вовне его (Procl. In Tim. II, 105, 15; 240, 2–15).

К внутрикосмическим душам помимо мировой души принадлежат также души людей и небесных богов. Последние рассматриваются Я. как средний термин между совершенной целостностью мировой души и разобренным множеством индивидуальных человеческих душ: как и душа мира, небесные боги обладают совершенством умопознания и никогда не теряют своей чистоты, но как и души людей, оживляют и приводят в движение каждый – одно-единственное небесное тело (Iambli. De myst. V 2). Между божественными и человеческими душами располагаются еще два класса душ-посредников: демоны и герои. Необходимость их существования продиктована тем, что сущность, сила и действие (*οὐσία – δύναμις – ἐνέργεια*) небесных богов во всем противоположны сущности, силе и действию людей. Бытие богов Я. характеризует как «высшее, превосходное и всецело совершенное», а человеческих душ – как «низшее, недостаточное и несовершенное»; первые имеют силу совершать «все сразу, немедленно и единообразно», а сила вторых распространяется только на отдельные вещи в разные моменты времени;

боги «порождают все и управляют всем без какого-либо ущерба для себя», а души людей «склонны подчиняться и обращаться к тому, что они породили и чем управляют» (De myst. I 7). Различным является также и отношение божественных и человеческих душ к телу. Если боги полностью свободны от телесных ограничений и не заключены в отдельных частях мира, так что связывать их с определенными телами можно лишь в той мере, в какой они осуществляют в них свою волю, то души людей находятся в зависимости от присущих им органических тел, поскольку те воплощают собой определенный вид жизни, избранный душой еще до ее нисхождения в область становления (De myst. I 8–9). Поскольку демоны и герои призваны обеспечить непрерывность перехода от одного предела душевной иерархии к другому, то Я. наделяет их характеристиками, совмещающими в себе свойства богов и людей. Демонов он описывает как «умножившихся в единстве» и «беспримесно со всем смешанных», а героев – как находящихся еще ближе к разделению, множеству, смешению и движению, но по-прежнему сохраняющих единство, чистоту, устойчивость и превосходство над остальными (De myst. I 6). Согласно более детальной схеме, между богами и демонами располагаются еще два класса душ-посредников – архангелы и ангелы, а между героями и людьми – подлунные и материальные архонты (De myst. II 3). Полагая, что душа одного класса не может перейти в другой, Я. отрицал принятую в раннем неоплатонизме теорию *метемпсихоза*.

Сам класс божественных душ также делился натрое. По свидетельству Прокла, Я. выделял в нем 12 порядков небесных богов, соответствующих 12 зодиакальным созвездиям, 57 «планетарных» или поднебесных богов и 114 богов, действующих в области становления (*γενεσιουργοί θεοί*), т. е. ниже сферы Луны (Procl. In Tim. III, 197, 8). Подобное умножение числа божественных существ позволило Я. без труда включить в свою систему всех богов традиционных языческих религий. Пример того, как он толковал образ бога Солнца в древнегреческой, римской и египетской мифологии, можно найти в речи имп. Юлиана «К царю Гелиосу».

Тело и МАТЕРИЯ. Я. во многом изменил отношение неоплатоников к телесной природе. Тело для него есть закономерный и необходимый этап на пути происхождения всего сущего из первоначала, а пространство и время, в которых протекает жизнь телесного космоса, суть последние проявления тех божественных закономерностей, которыми определяется устройство сверхчувственной реальности. Так, пространство (*τόπος*), определяемое Аристотелем как граница объемлющего тела, есть для Я. всего лишь частный случай более общего отношения объемлемого к объемлющему, в котором находятся друг к другу различные сверхчувственные ипостаси. Всякая ипостась, являющаяся причиной других ипостасей, объемлет (*περιέχει*) в себе свои следствия подобно тому как целое объемлет части или как пространство – тела. В этом смысле Душа, как ближайшая причина телесного космоса, является для него объемлющей границей и пространством; пространством самой Души служит Ум, а пространством Ума – Бог, которого Я. называет также пространством всех вещей вообще (Simpl. In Cat. 363, 27–364, 1). Аналогичным образом и физическое время, представляющее собой последовательную смену моментов прошлого, настоящего и будущего, возникает потому, что категории «раньше» – «позже» присутствуют уже в сверхчувственной реальности, где описывают онтологический

приоритет более высоких ипостасей по отношению к более низким. Этот осуществляющийся в сфере сверхчувственного перехода от онтологически более раннего к более позднему Я. называет «первым» или «умопостигаемым» временем. Поскольку такое время абсолютно статично, оно не есть ни жизнь мировой Души, как думал Плотин, ни мера и число движения, как полагал Аристотель, ни круговращение небесной сферы. Взятое само по себе, оно есть принцип порядка, присутствующий в виде самостоятельной реальности на уровне Ума и распространяющий свое действие на все в космосе, в т. ч., и на хаотически движущийся поток становления, который благодаря причастности умопостигаемому миру оказывается упорядочен числом и мерой, т. е. приобретает форму физического времени (подробнее о теории Ямвлиха см. соотв. раздел в ст. *Время*).

Сама материя физического космоса есть для Я. последнее проявление принципа неопределенности и множественности, пронизывающего собой все этажи космического здания и берущего начало непосредственно от «второго» Единого. В *De myst.* VIII 2, 11–13 Я., описывая ее происхождение, пишет что Бог произвел материю одновременно с бытием, как бы выделив умопостигаемую сущность из принципа материальности. В математических трактатах Я. материя символически предстает в виде двоицы, поскольку так же как 2 в сочетании с 1 порождает все множество натуральных чисел, так и материя в сочетании с определяющей и организующей силой Единого порождает космос. Как таковая материя не является источником зла, она вечна и «животворна» и есть необходимое условие совершенства всего сущего. Злом она становится только в глазах единичных душ, которые, сойдя в область становления и чрезмерно привязавшись к телу, попадают под власть законов, правящих телесной природой, и, как следствие, оказываются подвержены страданиям и смерти. Для них, забывших, что любое частичное бытие возникает ради блага Целого, телесная жизнь представляется сущим наказанием, поскольку они уже не могут подобающим образом воспринять изливающиеся на космос эманации богов. Так, сохраняющие и сберегающие эманации бога Кроноса, они воспринимают как косность и холод, а двигательные энергии Ареса – как чрезмерный и невыносимый жар. Я. сравнивает эту ситуацию с положением больного человека, для которого живительное тепло Солнца служит источником постоянных страданий (*De myst.* I 18; IV 8).

Теургия. Спасение индивидуальной души Я. видит не в бегстве от всего материального, а в изменении перспективы взгляда, позволяющем увидеть свое пребывание в теле как бы с точки зрения мировой души – не как наказание, но как божественное служение, дающее возможность красоте божественного Ума распространить свое действие вплоть до последних пределов мироздания. Для целостных душ, таких, как душа мира и души небесных богов, общение с материей не является пагубным, поскольку тела, которыми они управляют, не служат для них источником страстей и не препятствуют их мышлению. Целое наслаждается вечным блаженством и не терпит зла, поэтому задача человеческой души – восстановить отдельность и обособленность своего существования в единстве мировой жизни. Однако выполнить эту задачу своими собственными силами она не может. Я. убежден, что, поскольку индивидуальная душа нисходит в чувственный космос полностью, она теряет непосредственную связь с божественной реальностью и уже не может, просто обратившись внутрь самой себя, обрести в средо-

точии своего существа Бога, как считал Плотин. Для своего спасения душа нуждается в воздействии извне (*ἔξωθεν*), идущем от самих богов, и эта помощь свыше даруется ей в результате совершения определенных обрядов и ритуалов, объединяемых Я. под общим названием «теургии» (*θεουργία*, от *θεοῦ ἔργον*, букв. «дело бога»).

Теургия включает в себя как божественное, так и человеческое действие, которые встречаются друг с другом в прорицании, жертвоприношении и молитве. Основным ее методом является использование различных материальных предметов – камней, металлов, растений и животных – для привлечения в здешний мир очистительных и возвышающих энергий того или иного бога. По убеждению Я., эти предметы несут на себе символы (*σύμβολα*) и знаки (*συνθήματα*) создавшего их бога, что позволяет им при выполнении определенных условий становиться совершенными вместилищами божественного присутствия. Я. верил, что такие освященные божественным присутствием предметы способны помочь душе войти в прямой контакт с богами и, еще находясь в смертном теле, достигнуть бессмертия и свободы от зла. При этом вершиной теургического восхождения он считал не растворение (*ἀνάλυσις*) души в божественном, как думал Нумений, и не полное отождествление ее с ним, как учил Плотин, но такое участие ее в «энергиях, мыслях и творениях Бога-Демидурга» (*De myst. X 6*), при котором сама душа всегда остается душою и не переходит определяющих ее сущность границ. Действие материальных символов не осознается душою, поэтому обожения (*ἀποθέωσις*) она достигает вне зависимости от своих интеллектуальных усилий. С точки зрения Я., то, что связывает человека с богами, не может быть мышлением, иначе соединение с горним миром в полной мере зависело бы от нас самих, а не от богов, что невозможно (*De myst. II 11*). Такая позиция обычно расценивалась исторической наукой как дань народным суевериям и отход от рационалистических принципов греческой философии и (*Dodds 1970, p. 538*). Однако в ряде современных исследований наметилась тенденция рассматривать теургический платонизм Я. как попытку разрешить некоторые сугубо философские проблемы, возникшие в рамках системы Плотина. По мнению G. Shaw и J. M. Lowry, Я. стремился показать, что тот рационалистический способ описания, которым пользуется Плотин, говоря о Едином, не следует принимать ни за само Единое, ни тем более за союз с Ним, поскольку этот союз превосходит всякое понимание. Вводя различие между «теологией» как рассуждением о богах и «теургией» как действительным приобщением к ним, Я., возможно, хотел более систематически разработать мистическую сторону философии Плотина и предотвратить намечавшееся среди его последователей отождествление теоретической философии с самой действительностью (*Shaw 1995, p. 97*).

Реформа комментария. Я. провел реформу неоплатонического комментария, суть которой заключалась в требовании единства толкования, когда все без исключения части текста следовало толковать согласно с его «целью», или «предметом» (*σκοπός*). Напр., если диалог «*Тимей*» определялся как физический (*φυσικός*) и его предмет – как рассуждение о природе, то и драматический зачин диалога, и входящий в его состав миф об Атлантиде, и космологическая речь самого Тимея Локрского должны были интерпретироваться в натурфилософском ключе (*φυσικῶς*). Поэтому комментатору так важно было заранее определить единственную цель со-

чинения, и любой комментарий стало принято начинать с ее обстоятельного выяснения во введении. Это экзегетическое правило было выдвинуто Я. в противовес прежде существовавшему обыкновению отделять зачины платоновских диалогов от их основной части и интерпретировать их либо в этическом ключе (Порфирий), либо в историческом (Ориген), либо видеть в них просто способ увлечь читателя (Лонгин). Тем не менее, если в физическом диалоге встречались математические или метафизические рассуждения, Я. советовал не пренебрегать и прямым толкованием, помня при этом, что различные типы толкования, так же как и соответствующие им предметы, связаны друг с другом принципом аналогии. Так, прямой математический смысл фразы может скрывать в себе физическое и теологическое содержание, поскольку и сами математические объекты (числа и геометрические фигуры) являются, с одной стороны, отражением божественных идей, а с другой – прообразами физической реальности. В результате задача экзегета сводится к тому, чтобы, переходя от одного способа толкования к другому, рассматривать одну и ту же фразу одновременно с разных точек зрения и выявлять ее значение на разных уровнях реальности – природном, душевном и божественном. Такая практика позволяет обнаружить в авторитетном тексте сразу множество смыслов и примирить между собой, казалось бы, противоположные мнения прежних комментаторов.

Желая по возможности облегчить комментатору переход от этического к физическому и метафизическому толкованию, Я. предпочитал определять предмет комментируемого сочинения как можно шире. Так, предмет «Федра», по его словам, составляет учение о «всякого рода красоте» (*παντοδαπὸν κάλον* – Herm. In Phaedr. 9, 10), под которой следует понимать не только красоту чувственную, но и умопостигаемую. Тот же самый метод Я. распространил и на аристотелевские сочинения. По свидетельству Симплиция, он толковал в метафизическом духе отдельные места из «Категорий», широко применяя при этом метод аналогии (Simpl. In Cat. 2, 9–15). Благодаря Я. толкование авторитетных текстов было извлечено из плена случайностей и произвола, в котором оно пребывало у средних платоников и Порфирия. Дав ему правила и приведя в систему, Я. сообщил ему характер научного метода, который впоследствии был практически без изменений воспринят афинскими неоплатониками: Сирианом, Проклом, Гермием и Дамаскием, а также некоторыми представителями александрийской школы, например Олимпиодором.

Я. разработал также канон базовых платоновских текстов (т. н. «канон Ямвлиха»), ставший впоследствии обязательным для изучения во всех философских школах поздней Античности. Этот канон включал в себя 12 диалогов, которые в соответствии с традиционными частями философии делились на этические, физические, логические и теологические. Открывал цикл «Алкивиад I», в котором обсуждалась тема самопознания как начала философии; затем шли этические «Горгий» и «Федон», логические «Кратил» и «Тезтет», физические «Софист» и «Политик» и теологические «Пир» и «Федр». На следующем этапе ученик переходил к более сложным диалогам – «Тимею» и «Пармениду», которые Я. считал вершинами философии Платона: «Тимея» – вершиной ее физической части, а «Парменида» – богословской. Завершал обучение диалог «Филеб», в котором шла речь о

запредельном всему благе. Не исключено, что чтение платоновских диалогов изначально задумывалось Я. не только как интеллектуальное, но и как духовное упражнение, каждая последующая ступень которого должна была включать в себя предыдущую как свое необходимое условие (Hadot 1981, p. 13–58). Например, чтобы правильно понять рассуждения Платона в «Федре» о возвышающей роли эротического влечения, ученику было необходимо сначала познакомиться с аскетическими мотивами «Федона» и осознать пагубность для души всего телесного. Результатом такого восхождения была постепенная духовная трансформация ученика, а все платоновские диалоги, несмотря на их очевидное расхождение по некоторым вопросам, оказывались в согласии, или «симфонии», друг с другом.

ВЛИЯНИЕ. Авторитет Я. был чрезвычайно велик у всех последующих философов-неоплатоников, начиная с 4 в. и вплоть до Ренессанса. Непосредственные ученики Я. называли его спасителем греческого мира и всеобщим благодетелем, а имп. *Юлиан* считал его равным Платону (Jul. Or. IV, 146a) и говорил, что предпочел бы получить одно письмо от Я. нежели стать обладателем всего золота Лидии. Неоплатоники 5–6 вв. (Сириан, Прокл, Дамаский) придавали учению Я. гораздо большее значение нежели учению Плотина и видели в нем основателя того направления платоновской традиции, к которому принадлежали сами. Однако точно установить, какие из позднеплатонических концепций принадлежат именно Я. не удастся по причине недостатка свидетельств. Надолго пережил античность разработанный Я. экзегетический метод, найдя себе поклонников, в частности, в лице представителей флорентийской платоновской Академии Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы.

Соч.: I. «Пифагорейский период»: 1) *Iamblichus*, De Vita Pythagorica liber. Ed. L. Deubner. Lipsiae, 1937 (ed. with additions and correlations by U. Klein. Stuttg., 1975); *Iamblichi* De Vita Pythagorica. Ed. A. Nauck. Amst., 1965; *Iamblichus*, On the Pythagorean Life. Transl. with notes and introduction by G. Clark. Liverpool, 1989; *Iamblichus*. On the Pythagorean Way of Life. Text, tr. and notes by J. M. Dillon and J. Hershbell. Atlanta, 1991 (trad. franç. par L. Brisson et A. P. Segonds. P., 1996); *Ямвлих*. Жизнь Пифагора. Пер., вст. ст. и комм. В. Б. Черниговского. М., 1998; 2) *Protrepticus*. Ed. H. Pistelli. Lipsiae, 1888 (repr. Stuttg., 1967); *Iamblichus*. The Exhortation to Philosophy: Including the Letters of Iamblichus and Proclus Commentary on the Chaldean Oracles. Tr. by ansl. S. Neuville and T. Johnson. Grand Rapids (Mich.), 1988; 3) *De communi mathematica scientia liber*. Ed. N. Festa. Lipsiae, 1891 (ed. with additions and correlations by U. Klein. Stuttg., 1975); 4) *In Nicomachi Arithmetica Introductionem*. Ed. H. Pistelli. Lipsiae, 1894 (ed. with additions and correlations by U. Klein. Stuttg., 1975); 5) *Theologumena Arithmeticae*. Ed. V. de Falco. Lipsiae, 1922; *Iamblichus*. The Theology of Arithmetic. Tr. by R. Waterfield. Grand Rapids (Mich.), 1988; *Ямвлих*. Теологумены арифметики. Пер. и прим. В. В. Библихина, – Лосев, ИАЭ. Последние века. Кн. 2. М., 2000, с. 480–508. **II.** «Неоплатонический период»: 6) *Iamblichus*. De Anima. Trad. par A. J. Festugière, – La Révélation d'Hermès Trismégiste. T. III. Les doctrines de l'âme. P., 1953, p. 177–264, *Iamblichus*. De Anima. Text, transl. and comm. by J. M. Dillon. Leiden, 2002. **III.** «Халдейский период»: 7) *Iamblique*. Les Mystères d'Égypte. Texte ét. et trad. par E. des Places. P., 1966; *Iamblichus*. On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans and Assyrians. Tr. by Th. Taylor. L., 1895²; Index to «De Mysteriis liber». Ed. by G. Parthey. B., 1857, p. 294–328.; *Iamblichus*. De mysteriis. Text, tr. and notes by E. C. Clark, J. M. Dillon et al. Atlanta, 2003; *Ямвлих*. О египетских мистериях. Пер. и вст. ст. Л. Ю. Лукомского. М., 1995; О египетских мистериях. Пер. и комм. И. Ю. Мельниковой. М., 2004. 8) *Ямвлих*. Ответ учителя Абаммона на письмо Порфирия к Анебону. Пер. И. И. Маханькова, – Знание за пределами науки. Сост. И. Т. Касавин. М., 1996; Фрагменты: *Iamblique de Chalcis*: Exégète et philosophe. Appendice: Testimonia et

Fragmenta exegetica. Coll. by B. D. Larsen. Aarhus, 1972; *Iamblichus Chalcidensis*. In *Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Tr. and ed. by J. M. Dillon. Leiden, 1997; *Ямвлих Халкидский*. Комментарии на диалоги Платона. Пер., вст. ст. и комм. Р. В. Светлова. СПб., 2000.

Лит.: *Praechter K.* Richtungen und Schulen im Neuplatonismus (1910), – Kleine Schriften. Hrsg. von H. Dörrie. Hldh.; N. Y., 1973; *Lloyd A. C.* Iamblichus, – *The Cambridge History of later Greek and early Medieval Philosophy*. Camb., 1967, p. 295–301; *Cameron A.* The date of Iamblichus' Birth, – *Hermes* 96, 1968, p. 374–376; *Cremer F. W.* Die Chaldaischen Orakel und Jamblich de Mysteriis. Meisnh./Glan, 1969; *Dodds E. R.* Iamblichus, – *Oxford Classical Dictionary*. Oxf., 1970; *Sambursky S., Pines S.* The concept of Time in late Neoplatonism. Jerusalem, 1971 (о Ямвлихе – с. 12–17, 26–47); *Wallis R. T.* Porphyry and Iamblichus, – *Idem*. Neoplatonism. L., 1972; *Larsen B. D.* Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe. Vol. 1–2. Aarhus, 1972; *Dillon J. M.* Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads, – *Phronesis* 17, 2, 1972, p. 102–106; *Dunn M.* Iamblichus, Thrasyllus and the Reading Order of the Platonic Dialogues, – *The Significance of Neoplatonism*. Ed. R. B. Harris. Norfolk, 1976, p. 59–80; *Steel C. G.* The changing Self. A study on the Soul in later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brux., 1978; *Gersh S.* From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition. Leiden, 1978; *Hadot P.* Exercices Spirituels et Philosophie Antique. P., 1981; *Finamore J. F.* Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul. California Scholars Pr., 1985; *Dillon J. M.* Iamblichus of Chalcis, – *ANRW II*, 36, 2, 1987, p. 863–878; *O'Meara D. J.* Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity. Oxf., 1989; *Blumenthal H. J., Clark E. G.* (edd.). The Divine Iamblichus: Philosopher and the Man of Gods. Bristol, 1993; *Athanassiadi P.* Dreams, Theurgy and Freelance Divination: The Testimony of Iamblichus, – *JRS* 83, 1993, p. 115–130; *Shaw G.* Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus. Pennsylvania, 1995; *Halfwassen J.* Das eine als Einheit und Dreiheit: zur Prinzipienlehre Jamblichs, – *RhM* 139, 1996, S. 52–83; *Wilder A.* Iamblichus: His Life and Times. Holmes Pub Grou, 2000; Лосев, ИАЭ. Последние века. Кн. 1. М., 2000, с. 122–301; *Доддс Э. Р.* Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина (пер. с англ. А. Д. Пантелеева). СПб., 2003.

С. В. МЕСЯЦ

ХРОНОЛОГИЧЕСКАЯ ТАБЛИЦА

История

- 776: первые Олимпийские игры.
- 775: начало колонизации греками Запада.
- 753: традиционная дата основания Рима.
- 750–700: начало колонизации Геллеспонта.
- 658–623: тирания Кипсела в Коринфе.
- 650е: вторжение скифов в Мал. Азию.
- 621: законы Драконта в Афинах.
- 612*: Пиптак Митиленский.
- ~ 610: Фрасибул – тиран Милета.
- ~ 612: Афины захватывают Саламин у Мегар.
- 600–590: первые священные войны (за Дельфы)
- 594: реформы Солона в Афинах.
- 586: взятие Иерусалима вавилонянами (Навуходоносор II). Конец Иудейского царства.
- 584: ум. Перикандр Коринфский.
- 582: реорганизация Пифийских игр в Дельфах, введение состязаний в мудрости.
- 570е–530е: период усиления Египта при фараоне Амасисе II.
- 571–555: тирания Фалариды в Акраганте.
- ~ 560: захват Эфеса и покорение Ионии Крезом, царем Лидийским.
- 561–556: 1-я тирания Писистрата в Афинах, Солон его противник.
- 559: ум. Солон.
- 550: завоевание Мидлии Киром II, царем Персидским.
- 550/49: Писистрат во 2-й раз тиран в Афинах.
- 547: антиперсидский союз между Лидией, Вавилонией и Египтом.
- 546: завоевание Лидии Киром II.
- 540/39–528/7: 3-я тирания Писистрата в Афинах.
- ~ 540–522: тирания Поликрата на Самосе.
- 538: завоевание Вавилонии Киром II.

Философия

- ~ 640: род. Фалес Милетский.
- ~ 610: род. Анаксимандр Милетский.
- 588–584: скиф Анахарсис в Афинах.
- 585*: Фалес предсказывает затмение Солнца.
- 571/0: род. Ксенофан Колофонский.
- ~ 570: род. Пифагор Самосский.

Наука. Религия. Культура

- ~ 850–750: создание гомеровских поэм «Илиада» и «Одиссея».
- 750–700: введение алфавитного письма в Греции.
- ~ 700*: Гесиод, автор поэмы «Труды и дни». нач./сер 7 в.: поэт Архилох.
- сер./кон. 7 в.: поэт Алкман.
- 630: род. поэтесса Сафо.
- 6 в. до н.э.: распространение в Греции папируса.
- сер. 590х: Солон упорядочил исполнение поэм Гомера в Афинах.
- 582: традиционная дата возникновения легенды о треножнике, с помощью которого были определены Семь мудрецов.
- 560: род. историк и географ Гекатей Милетский.
- 560–530: издание полного канонического текста поэм Гомера при Писистрате (при участии Ономакрита, Зопира Гераклейского и Орфея Кротонского).
- ~ 550–500: первые записи орфических поэм.
- ~ 544*: Ферекид Сирросский, мифограф и космолог.
- 540–520: творчество поэта Анакреонта.
- 535: традиционная дата первого драматического состязания в Афинах.

- 529: ум. Кир II.
 529–523: правление Камбиза в Персии.
 525: завоевание Египта персами (при фараоне Псамметихе).
 ~ 524–459: политическая деятельность Фемистокла.
 522–486: правление Дария I в Персии.
- 513: неудачный поход Дария I на Скифию.
 511/10: война Кротона с Сибарисом.
 510–509: реформы Клисфена в Афинах, установление демократии.
 509: установление республиканского строя в Риме.
- 499: В Ионии восстание против персов.
 494: разрушение персами Милета.
 492–479: греко-персидские войны.
 490: вторжение персов в Аттику. Победа греков в битве при Марфоне.
 486: смерть Дария I.
 486–463: Ксеркс I персидский царь.
 480: поход Ксеркса против греков. Битва при Фермопилах. Саламинское морское сражение: флот греков под командованием Фемистокла разбил персов.
 479: битва при Платеях в Беотии, персы под командованием Мардония разбиты союзным войском греков во главе с Павсанием и Аристидом.
 478/77: Делосский союз (1-й Афинский морской союз).
 478–467: тиран Гиерон в Сиракузах.
- 464: восстание илотов в Спарте (3-я Мессенская война), афиняне посылают в Спарту войска во главе с Климоном, отказ Спарты от помощи.
 ~ 463: установление демократии в Сиракузах.
- ~ 530: переезд Пифагора с Самоса в Кротон.
 ~ 528: ум. Анаксимен.
 ~ 515: род. Парменид Элейский.
 ~ 500*: Гераклит Эфесский.
 ~ 500: род. Мелисс Самосский.
 500: род. Анаксатор Клазоменский.
 497: ум. Пифагор в Метапонте.
 нач. 5 в.: Гиппас из Метапонта.
 ~ 492: род. Эмпедокл Акрагантский.
 ~ 490/85: род. Зенон Элейский.
 ~ 485: род. Протагор Абдерский.
 ~ 485: род. Горгий Леонтинский.
 ~ 485/80: род. Архелай Афинский.
- 477/6: победа Симонида в дифирамбическом состязании.
 472: трагедия Эхила «Персь», молодой Перикл – хорег постановки.
 470: 1-я Пифийская ода Пиндара.
 470–460: роспись Политном Афинской Стои.
 ~ 469: род. математик Гиппократ Хиосский.
 467: падение метеорита у Эгоспотам, истолкованное Анаксатором.
 467: «Семеро против Фив» Эхила.
 465–425: творчество скульптора Фидия.

- 463–429: политическая деятельность Перикла в Афинах
- 462: Законодательство Эфиальта в Афинах, переход к демократической форме правления. — Восстание в Египте против Персии.
- 462–457: военные походы афинян в Египет для помощи египтянам против персов.
- 461: остракизм Кимона; убийство Эфиальта.
- 459–54: военный поход афинян в Египет.
- 457: сооружение «Длинных стен» в Афинах.
- 454: перенос афинянами казны Делосского союза с Делоса в Афины; Перикл в первый раз избран стратегом.
- 452–450: редакция законов «12 таблиц» децемвирами в Риме.
- 450: род. Алкивиад, афинский политик, с 447 — воспитанник Перикла.
- 449: греки под командованием Кимона осаждают персов на Кипре. Поражение Аргаксеркса. Конец греко-персидских войн.
- 443–429: Перикл во главе Афин, его 15 лет подряд избирают стратегом.
- 444–441: основание общегреческой колонии Фурии на Сицилии.
- 441: восстание Самоса против Афин; Мелисс — командующий самосским флотом.
- ок. 432: в Афинах принят «закон Диолифа» о наказании за нечестия и безбожие.
- 431–404: Пелопоннесская война за гегемонию в Греции.
- ~ 460: род. врач Гиппократ Косский.
- 460: Афина Промахос Фидия установлена на Акрополе в память победы над персами.
- 460–399: математик Феодор Киренский.
- 460/55: род. историк Фукидид.
- 458: трагедия Эсхила «Орестея»
- 456: — ум. Эсхил.
— завершен храм Зевса в Олимпии.
- ~ 450: Гипподам Милетский перестроил порт Пирей.
- 450–430: творчество скульптора Поликлета.
- 2-я пол. 5 в.: математик Энопид Хиосский.
- 447–438: строительство Парфенона в Афинах (арх. Ихтин и Калликрат).
- 446: ум. Пиндар.
- ~ 445: род. оратор Лисий в Сиракузах.
- ~ 444: род. комедиограф Аристофан.
- ~ 443: Геродот в Фуриях работает над «Историей».
- 442/38: ум. Пиндар.
- 441: первая победа Еврипида.
- ~ 440–430: в Абдерах чеканят монету с изображением Пифагора.
- 438: Афина Парфенос Фидия установлена в Парфеноне.
- 437–432: сооружение Пропилей, входа в Парфенон (арх. Мнесикл); устройство картинной галереи.
- 436: род. оратор Исократ.
- 430*: астрономы Метон и Евктемон.
- 431: трагедия Еврипида «Медея».
- ~ 428: трагедия Софокла «Царь Эдип»; трагедия Еврипида «Ипполит».
- ~ 460*: Зенон Элейский.
- ~ 460: род. Демокрит Аблерский.
- 460: род. Критий.
- 454: разгром пифагорейских обществ в Южн. Италии.
- ~ 450: атомистическое учение Левкиппа.
- ~ 450: род. Евклид Мегарский.
- 445: род. Антисифен Афинский.
- 443: Протагор пишет законы для общегреч. колонии Фурии.
- 441: эллет Мелисс Самосский участник сражения против афинян.
- 440: ум. Парменид.
- ~ 435: род. Архит Тарентский.
- 2-я пол. 5 в.: деятельность Гиппия из Элиды.
- 432: смерть Эмпедокла.
- ~ 430: род. Аристипп Киренский.
- ~ 430: изгнание Анаксатора из Афин.
- 430: род. Ксенофонт Афинский.
- ~ 428: ум. Анаксагор в Лампсаке.
- 428/7: род. Платон Афинский.

- 399–361: царь Агесилай в Спарте, покровитель Ксенофонта.
 396–394: возобновление войны между Афинами и Спартой.
 395–93: восстановление афинских Длинных стен Кононом.
 395–86: Коринфская война.
 394: возвращение Ксенофонта в Грецию с войском Агесилая.
 393–369: царь Аминта правит в Македонии, его придворный врач Никомас, отец Аристотеля.
 390: взятие Рима галлами.
 386: Анталкидов мир между Спартой и ее противниками.
 378: Второй Афинский морской союз.
 372: битва при Левктрах, победа фиванцев; конец спартанской гегемонии в Греции.
 367–357: Дионисий II Младший, тиран Сиракуз.
 365–359: «Великое восстание» сатрапов в державе Ахеменидов.
 362: битва при Мантинее; начало упадка политического влияния Фив.
 359–336: Правление Филиппа II Македонского царя.
 357–355: Союзническая война. Распад Второго Афинского морского союза.
 357–344: Дионисий Младший в изгнании.
 356: Дион, почитатель Платона, приходит к власти в Сиракузах.
- 400?: софистический учебник «Двойные речи».
 399: суд над Сократом и смерть философа.
 390е: Антистен основывает школу в афинском гимнасии Киносарг.
 ~ 390: род Гераклid Понтийский.
 390: ум. Филолай.
 388–87: поездка Платона в Южн. Италию и на Сицилию; его знакомство с пифагорейцем Архитом.
 387/6: основание Платоном Академии в Афинах.
 384: род. Аристотель Стагирит.
 380: ум. Горгий.
 380/70: ум. Евклид Мегарский.
 372/70: род. Теофраст Эресский.
 ~ 370: ум. Демокрит.
 370: род. Аристоксен Тарентский.
 368/365: род. Кратет Фиванский.
 ~ 365: род. Пиррон Элидский.
 ~ 365/55: род. Дикеарх Мессенский.
 ~ 362: Диоген Синопский приезжает в Афины.
 361–360: 3-я Сицилийская поездка Платона на Сицилию, его сопровождает Спевсипп; Гераклid Понтийский исполняет обязанности схолаρχа.
 360: ум. Антистен, Диоген Синопский – глава кинического движения.
 ок. 360: род. Евдем Родосский.
 после 360: ум. Архит.
 355: ум. Аристипп Киренский.
 355/4: ум. Ксенофонт в Коринфе.
- с ~ 400: врач Ктесий 17 лет при дворе Артаксеркса в Персии.
 399: ум. математик Гиппократ Хиосский.
 ~ 397: род. оратор Эсхин.
 393: риторическая школа Исократ в Афинах.
 392: «Женщины в Народном собрании» Аристофана.
 391/0–340: Евдокс Книдский, математик и астроном.
 ~ 390: род. скульптор Пракситель.
 ~ 385: ум. Аристофан.
 384: род. оратор Демосфен.
 ~ 384: род. медик Диокл из Кариста.
 ~ 380: ум. Лисий.
 380: «Панегрик» Исократа.
 ок. 377: ум. Гиппократ Косский.
 369: ум. математик Теэтет Киренский.
- 356: Герострат поджигает храм Артемиды Эфесской; Пракситель создает алтарь Артемиды.
 355: «О мире» Исократа.

- 355–346: «Священная» война греков в Македонии против фокейцев. Проникновение Македонии в Центральную Грецию.
- 354: гибель Диона, стихи Платона на его смерть.
- 348: македонцы разрушают Олинп.
- 347: македонцы разрушают Стагир.
- 346–344: Дионисий Младший вновь правит в Сиракузах.
- 346: Филократов мир, контроль Филиппа Македонского над Грецией.
- 344: Гермий Атарнейский казнен Артаксергом.
- 344–341: коринфский полководец Тимолеон освобождают афинские колонии на Сицилии от власти Дионисия II.
- 339–338: борьба коалиции греческих городов во главе с Афинами против Македонии.
- 338: поражение афинян от Филиппа Македонского в битве при Херонее.
- 337: Коринфский конгресс – оформление македонской гегемонии в Греции.
- 336: убийство Филиппа Македонского.
- 336–323: Александр Македонский во главе Македонского царства.
- 334: битва при Гранике – завоеванием Александром Мал. Азии.
- 333: битва при Иссе – завоевание Сирии и Финикии.
- 332: покорение Египта, основание города Александрия.
- 331: битва при Гавгамелах; крушение державы Ахеменидов.
- 330–327: завоевание Александром Средней Азии.
- 327: казнь Александром Каллисифена, своего друга и родственника Аристотеля.
- 327–325: поход греко-македонских войск в Индию.
- 323: ум. Александр Македонский. Возмущение в Афинах против сторонников Македонии.
- 347: ум. Платон, Спевсипп – схолярх Академии; Аристотель и Ксенократ уезжают в Атарней к Гермियो.
- ~ 345: род. Менелем Эретрийский; род. Дюлдор Крон.
- 343/2–340: Аристотель при дворе Филиппа Македонского – воспитатель Александра.
- ~ 340: род. Клеарх Солийский.
- ~ 340: род. Феодор Киренский («безбожник»).
- 340–337*: Анаксарх.
- 339: ум. Спевсипп, Ксенократ избран схолярхом Академии; Гераклid Понтийский возвращается в Гераклею.
- ~ 339: род. Алексинн из Эпиды.
- 336/35: Аристотель основал в Афинах Лицей.
- 334/3: род. Зенон Китийский.
- 334–24: Пиррон и Анаксарх сопровождают Александра Македонского в Восточном походе.
- 331/30: род. Клеанф в Ассе.
- ~ 330: род. Метродор из Лампсака, эпикуреец.
- 328/7: 14-летний Эпикур изучает философию на Самосе.
- 325: род. Тимон Флиунтский.
- ~ 325: род. эпикуреец Идоменей.
- 323: Аристотель уезжает из Афин в Халкиду.
- 323: ум. Диоген Синопский.
- 323–321: Эпикур – эфеб в Афинах.
- 353: сооружение гробницы Мавсола в Галикарнасе – Мавзолея (арх. Пифей и Сатир)
- 351: 1-я филлиппика Демосфена.
- 344: род. комедиограф Менаандр.
- 338: ум. Исократ.
- 330: Каллипп, математик и астроном, реформа афинского календаря на основании его теории.
- ~ 330–260?: Герофил Александрийский, медик; начало традиции комментирования Гиппократаво корпусу.
- ~ 325: род. математик Евклид.
- после 325: ум. Пракситель, автор Аполлона Ликейского, Афродиты Книдской и др.
- 322: ум. Демосфен.
- 322: ум. Дюкл из Кариста.
- 322: ум. Эсхин.

- 323–283: правление Птолема I Сотера в Египте.
 322–301: войны между военачальниками Александра
- 317–298: Кассандр, сын Антипатра, правитель Македонии и покровитель Деметрия Фалерского, Теофраста и Евгемера.
 317–307: Деметрий Фалерский, слушатель Теофраста, правитель Афин.
 315: Сатрапы (Селевк, Птолемей, Кассандр и Лисимах) начинают 4-летнюю войну против Антигона.
- 307: война Деметрия Полиоркета против Кассандра. Бегство Деметрия Фалерского в Фивы.
 306–302: Греция под контролем Деметрия Полиоркета; Деметрий покровительствует Стильрону Мегарскому и Менедему Эретрийскому.
- кон. 4 в.: образование государств в Мал. Азии: Пергам, Вифиния, Понт, Каппадокия.
 305: поход Селевка I в Индию.
 301: «битва царей» при Иссе; эллинистические царства: Антигонов в Македонии, Селевкидов в Сирии и Вавилонии, Птолемеев в Египте.
- 298: смерть Кассандра, междоусобная война в Македонии и Греции. Деметрий Фалерский бежит из Фив в Египет.
 294: Деметрий Полиоркет захватывает Афины и становится царем Македонии.
- 288: восстание Афин против Деметрия Полиоркета, осада Афин. Академик Кратет – участник мирного посольства к Деметрию.
 285–246: Птолемей II Филадельф, царь Египта.
- кон. 4 в.: «Поношение Гомера» Зонла Амфипольского.
 ~ 315: род. медик Эрасистрат в Александрии.
- ~ 320: род. Колот Лампсакский.
 315: род. Аркесилай в Питане.
 ~ 315: ум. Герклид Понтийский в Геракле.
 ~ 314: ум. Ксенократ.
 2-я пол. 4 в.: Евдем Родосский.
 2-я пол. 4 в. – нач. 3 в.: Стильпон Мегарский.
 313: Зенон из Кития в Афинах учится у киника Кратета Фиванского.
 314/13–270/69: Полемон во главе Академии.
 ~ 309: Эпикур учит в Митиленах и Лампсаке.
 307/6: род. Персей Китийский.
- 306: основание Эпикуром школы в Афинах, «Сад Эпикура».
 301–295: Эпикур пишет соч. «О природе».
 ~ 300: основание Зеноном философской школы в «Расписном портике» – Стои.
 ~ 300: ум. Аристоксен.
 ~ 300: ум. Евдем.
 после 300: ум. Дикеарх.
 ~ 300/298: род. Ликон в Троаде.
- ~ 290: Тимократ покидает Сад Эпикура.
 ~ 290*: Гегесий, «учитель смерти».
 290/280: ум. Полиен.
 ок. 290: род. Иероним Родосский.
 288/86: ум. Теофраст; Стратон из Лампсака – схолярх Ликея.
 288/85: ум. Кратет Фиванский.
 ~ 285: род. Сфер Борисфенит.
 ~ 284: ум. Диодор Крон.
- 293: римляне заимствуют из Эпидавра культ Эскулапа (Асклепия).
 292: ум. Менандр.
 287: род. математик Архимед.
 ~ 285–270: Зенодот Эфесский, редактор и комментатор Гомера, во главе александрийской Библиотеки.
 285–246: деятельность Каллимаха в Александрии; составление им «Таблиц» с каталогами сочинений всех философов.

- 283–239: Антигон II Гонат (сын Деметрия Полиоркета) правит Македонией и оказывает покровительство стоикам Зенону и Персею, а также Менелему Эретрийскому.
- 281–262: Антиох I Сотер в Сирии, соправитель Селевка I.
- 276: Антигон II Гонат – царь Македонии.
- ок. 269: Ггерон II – царь Сиракуз.
- 267: коалиция Афин, Спарты и Египта против Антигона. Хремонид вносит предложение начать войну («Хремонидова война»).
- 264–241: I-я Пуническая война.
- 263–241: царь Евмен Пергамский, покровитель Аркесилая.
- 262: Антигон захватывает Афины; гегемония Македонии над Грецией.
- сер. 3 в.: отложение от Селевкидов бактрийского наместника Диодота; образование Греко-бактрийского царства.
- 247/46–221: Птолемей III Эвергет, царь Египта.
- 245: победа Антигона над Птолемеем в морском сражении при Андросе.
- 241–197: Аттал I, царь Пергамский.
- после 283: ум. Деметрий Фалерский в Египте.
- ~ 280: ум. Стильон Мегарский.
- 280/76: род. Хрисипп в Солоах.
- 278/77: ум. Метролор Лампсакский.
- ок. 276: поэма «Явления» Арага из Сол.
- 275: ум. Пиррон.
- ~ 274: Персей в Пелле при дворе Антигона Гоната – воспитатель наследника престола.
- 270/69–268/64: Кратет Афинский – схоляр Академии.
- ~ 269: ум. Стратон Лампсакский.
- 269–225: Ликон – схоляр Перипата.
- 270–260е: Колот во главе Сада.
- 268/64: Аркесилай – схоляр Академии.
- 268/62: Колот пишет соч. «О том, что невозможно жить, следуя учениям других философов» и посвящает его Птолемену II Филадельфу.
- 267/6: полемика мегарика Алексина и эпикурейца Гермарха.
- ~ 265: ум. Алексин.
- 262/1: ум. Зенон Китийский; во главе Стои – Клеанф.
- ~ 261: ум. Менелем Эретрийский, глава Элидо-Эретрийской школы.
- ~ 260: у Клеанфа учатся Хрисипп и Аристон Хиосский.
- 250–240: Хрисипп слушает академиком Аркесилая и Лакда.
- ~ 250: ум. Феодор «Безбожник».
- ~ 250: «Биографии философов» Неанфа из Кизика.
- 241/40: ум. Аркесилай; Лакид во главе Академии.
- ~ 280: Берос Вавилонский, жрец и астроном, посвящает свою «Вавилонскую книгу» Антиоху I.
- 280: Аристарх Самосский, астроном, сторонник гелиоцентрической модели космоса, наблюдает солнечное затмение.
- ~ 276/72: род. ученый Эратосфен Киренский.
- 1-я пол. 3 в.: при Птолемее II построен Фарос-ский маяк, одно из семи чудес света.
- ~ 270–245: Аполлоний Родосский, поэт, автор «Аргонавтики» во главе александрийской Библиотеки.
- 3 в.: при Птолемее Филадельфе, согласно преданию, 72 толковника переводят текст Торы на греческий язык — появление в Александрии Септуагинты.
- 250: ум. математик Евклид.
- 250: род. комедиограф Плавт.
- ~ 250: Зенодот Эфесский в Мусейоне издает критический текст поэм Гомера и «Гомеровские глоссы».
- ~ 250*: Аполлоний Родосский, автор «Аргонавтики».
- ~ 245–204: Эратосфен во главе александрийской Библиотеки.
- 240?: ум. Эрасистрат.

- 239: смерть Антигона Гоната, царя Македонии, и восшествие на престол Деметрия II.
- 236–183: Стцион Африканский.
- 226–221: реформы царя Клеомена в Спарте.
- 221: битва при Селасии, поражение Клеомена, усиление власти македония над Грецией.
- 220–217: союзническая война в Греции.
- 218–201: 2-я Пуническая война.
- 217–216: поражение римлян от Ганнибала у Тразименского озера и при Каннах.
- 211–205: 1-я Македонская война.
- 200–197: 2-я Македонская война; потеря Македонией политического влияния в Мал. Азии и Греции.
- 197: битва при Киноскефалах.
- 196: «освобождение Греции»; Греция под контролем Рима.
- нач. 180е до н.э.: Антиох III, сирийский царь.
- 183/2: ум. Ганнибал, карфагенский военачальник.
- 181/0–146/5: правление Птолемея VI Филометора в Александрии.
- 171–167: 3-я Македонская война; подчинение Македонии Риму.
- 167–160: восстание в Иудее против Селевкидов под руководством Маккавеев.
- 161: постановление Сената об изгнании философов из Рима.
- ~ 240: ум. Блон Борисфениг.
- ~ 240: Сфер Боспорский советник Клеомена в Спарте.
- ~ 240: род. Диоген Вавилонский.
- 235: ум. Тимон.
- 230/29: ум. Клеанф, Хрисипп в главе Стои.
- 230: ум. Иероним Родосский.
- 230/25: ум. Тимон из Флиунта.
- ~ 225: Аристон Кеосский глава Перипата.
- ~ 222: стоик Сфер следом за Клеоменом переезжает в Александрию.
- ~ 220: «биографии философов» Антигона из Кариста.
- 216: Лакид слагает руководство Академией; Телекл во главе Академии.
- 214/13: род. Карнеад Киренский.
- 208/4: ум. Хрисипп, глава Стои.
- после 204: Зенон из Тарса – глава Стои после Хрисиппа.
- ~ 185: род. Панетий Родосский, родоначальник т. н. Средней Стои.
- 185/180: Карнеад в Афинах изучает диалектику у стоика Диогена Вавилонского.
- после 168: Панетий слушает Кратета из Малла в Пергаме.
- 167–137: Карнеад Киренский схоляр Новой Академии.
- ~ 155*: перипатетик Критотай, схоляр Ликия.
- 155: Карнеад, Диоген Вавилонский и Критотай участники «философского посольства» от Афин в Рим.
- 240: Тит Ливий Андроник во время Римских игр впервые представил свои переводы на латынь греч. трагиков и комедиографов.
- 239: род. Квинт Энний, поэт и историк.
- 212: гибель Архимеда при захвате Сиракуз римлянами.
- ~ 204/1–189/6: Аристофан Византийский, грамматик, комментатор Гомера, во главе александрийской Библиотеки.
- ~ 201: род. историк Полибий.
- 200*: Аполлоний из Перги, математик, автор «Конических сечений».
- ~ 194: ум. Эратосфен.
- ~ 200/170: «Преемства» Сотгона Александрийского.
- 185: род. комедиограф Теренций.
- 184: ум. Плавт.
- 180–150е*: Аристокл Александрийский, автор аллегорического комментария к Септуагинте.
- ~ 180/70: Энний переводит на латынь соч. Евгемера «Священная запись» и излагает пифагорейские идеи в соч. «Эпихарм».
- 169: ум. Энний, автор «Анналов» и «Сатурн».
- ~ 159: ум. Теренций.
- сер. 2 в. до н. э. Езеркиель, александрийский иудей, пишет на греч. языке трагедии, используя библейские сюжеты.

- 149–146: 3-я Пуническая война; разрушение Карфагена.
- 146: Греция утрачивает независимость и становится римской провинцией.
- 146: разрушение Карфагена войсками Сципиона Африканского Младшего.
- 138–133: Аттал III, царь Пергама.
- 133: пергамское царство по завещанию Аттала переходит к Римской республике.
- 133: убийство Тиберия Гракха, народного трибуна.
- 123 и 122: Гай Гракх, народный трибун.
- 111–63: правление Митридата VI Евпатора в Понтийском царстве.
- 100: род. Юлий Цезарь, римский политик.
- 92: эдикт Сената против риторических школ в Риме.
- 89–84: 1-я Митридатова война
- 86: захват Афин полководцем Суллой, разрушена Академия.
- 86: Юлий Цезарь – жрец Юпитера.
- 83–81: 2-я Митридатова война.
- 82–79: диктатура Корнелия Суллы в Риме.
- 82: убит Квинт Муций Сцевола (в 89 – верховный понтифик), политик, юрист, учитель Цицерона, автор трактата «О гражданском праве».
- после 155: Панетий учится у Диогена Вавилонского в Афинах.
- 154/53: род. Филон из Ларисы.
- ~ 150: ум. Диоген Вавилонский; Антипатр из Тарса во главе Стои.
- ~ 150: род. Зенон Сидонский и Деметрий Лакогонский.
- 144: Панетий приезжает в Рим.
- 140–138: Панетий сопровождает Сципиона в поездке на Восток и в Грецию.
- 140/39: Клитوماх основал школу в Палладиуме.
- 137/6: Карнеад Младший – схолярх Академии.
- ~ 135: род. Посидоний Аламейский.
- ~ 130/20: род. Антиох Аскалонский.
- 129/28: ум. Карнеад.
- ок. 129: ум. схолярх Стои Антипатр из Тарса.
- 129–110: Панетий во главе Стои.
- 127/6–110/9: Клитوماх – схолярх Академии.
- кон. 2 в. *: Метродор Трагоникейский.
- ~ 118: ум. Критолой.
- 110/9: ум. Панетий Родосский.
- 110/9: род. Филон из Ларисы.
- ~ 110–75: Зенон Сидонский – глава эпикурейского Сада.
- 106: род. Марк Туллий Цицерон, политик и философ.
- 110: род. Филодем Галарский.
- 94: род. Тит Лукреций Кар.
- ~ 90: Антиох Аскалонский учреждает «Старую Академию» в Афинах.
- 88: Федр Афинский учит в Риме, его слушает 16-летний Цицерон.
- 87–84: Антиох в Александрии.
- 84: ум. Филон из Ларисы.
- 79: Антиох возвращается из Александрии в Афины, где его лекции зимой 79/78 слушает Цицерон.
- ~ 147–127: астроном Гиппарх работает на Родосе.
- 139: указ об изгнании астрологов из Рима.
- ~ 120: род. Асклепиад из Вифинии, врач и сторонник атомизма.
- 118: ум. Полибий, автор «Всеобщей истории».
- 116: род. Варрон, ученый-энциклопедист и политик.
- ~ 87: род. поэт Катулл.
- ~ 86–35: историк Саллюстий.

- 73–71: восстание рабов в Риме под руководством Спартака.
 74–63: 3-я Митридатова война.
 63: заговор Катилины; Цезарь избран великим понтификом.
 63: вятие Помпеем Иерусалима; превращение Иудеи в римскую провинцию.
 63: род. Октавин, будущий император Август.
 60: т. н. «первый триумвират» (союз Помпея, Цезаря и Красса)
 58–51: завоевание Галлии Ю. Цезарем.
 54–53: поход Красса в Месопотамию; победа парфян над римлянами в битве при Каррах.
 49–45: гражданская война в Риме.
 48: битва Цезаря и Помпея при Фарсале, убийство Помпея.
 47: Александрийская война и победа Цезаря над Фарнаком.
 46: Африканская война, победа над Сципионом и Юбой; четыре триумфа Цезаря; Цезарь — диктатор на 10 лет; перепись граждан.
 45: испанский триумф Цезаря.
 44: Цезарь — пожизненный диктатор, его попытка присвоить царскую власть, убийство Юлия Цезаря.
 43–31: «второй триумвират» (Антоний, Октавиан, Лепид). Возобновление гражданской войны в Риме.
 42: обожествление Цезаря.
 42: победа триумвиров над Брутом и Кассием при Филиппах.
 40: захват парфянами Сирии, Палестины и Мал. Азии.
 39–38: победы римлян над парфянами. Отступление Парфии за Евфрат.
 38–36: война Октавиана с Секстом Помпеем.
- 78: Цицерон слушает Посидония на Родосе.
 75–70/69: Федр Афинский – схоляр Сада; его преемник – Патрон.
 ~ 70–50: Андроник Родосский – глава Перипатетической школы.
 68: ум. Антиох Аскалонский.
 после 65: деятельность неопифагорейца, политика и астролога Нигидия Фигула в Риме.
 ~ 64: род. Николай Дамасский, политик, историк, перипатетик.
 1 в. до н. э.: Диокл Магнесийский.
 55: ум. Лукреций, автор поэмы «О природе вещей».
 51: ум. Посидоний.
 ~ 50: издание Андроником сочинений Аристотеля в Александрии.
 после 50: Ксенарх Селевкийский преподает в Риме (или Александрии).
 ~ 48: литератор Деметрий Магнесийский посвящает соч. «О согласии» Цицерону и его другу Аттику, чтобы они помирили Цезаря и Помпея.
 46–44: Цицерон пишет основные философские произведения, в т. ч. «Тускуланские беседы», «О природе богов», «О судьбе».
 45: ум. Нигидий Фигул.
 43: убит Цицерон.
 сер. 40х: род. Трасилл.
 2-я пол. 1 в. до н. э.: Энеидем в Александрии возводит истоки скептического учения к Пиррону, – начало пирронизма.
 40/35: ум. Филодем из Гагары.
 2-я пол. 1 в.: преемник Андроника Бозт Сидонский – один из первых комментаторов Аристотеля.
- 70: род. поэт Вергилий.
 64/63: род. географ Страбон.
 59: род. историк Тит Ливий.
 56: ум. Асклепиад из Вифинии.
 54: ум. Катулл.
 47: первый пожар в александрийской Библиотеке. – По поручению Цезаря Варрон занимается организацией государственной библиотеки в Риме.
 46: реформа римского календаря при Юлии Цезаре – Юлианский солнечный календарь.
 46: постройка Цезарем храма Венеры-Прародительницы рода Юлиев.
 43: род. поэт Публий Овидий Назон.
 35: 1-я книга «Сапир» Горация.
 2-я пол. 1 в. до н.э.: Витрувий, архитектор, инженер, историк.

- 37–4: Ирод Великий правитель Иудеи.
 31: победа Октавиана над Антонием при Акции, смерть царицы Египта Клеопатры, потеря Египтом независимости.
 28: первая чистка Сената.
 27: конец Римской республики, установление принципата Августа в Риме.
- 18: законы о роскоши, о браке и прелюбодеянии. Вторая чистка Сената.
 12 до н.э. – 5 н.э.: завоевание римлянами территории от Рейна до Эльбы. Образование провинции Германия.
 8: ум. Гай Цильний Меленат, римский политический деятель, друг Октавиана Августа, покровитель Горация, Вергилия.
 2 до н.э.: Август избирается консулом в 13-й раз и получает титул «Отец отечества».
- 3 н.э.: полномочия Августа продлеваются на 10 лет.
 4: усыновление Тиберия Августом и Германика Тиберием. Третья чистка Сената.
 4–6: походы Тиберия в Германию.
 6–9: восстание в Паннонии и Далмации; походы Тиберия.
 13: полномочия Августа продлены на 10 лет. Тиберий соправитель Августа.
 14: смерть и обожествление Августа.
 14–37: имп. Тиберий.
 23: ум. Друз, сын Тиберия.
 26: Понтий Пилат назначен наместником Иудеи.
 36: Понтий Пилат отослан в Рим Л. Вителлием, наместником в Сирии, по обвинению в плохом управлении.
- 30: 2-я книга сатир Горация.
 29: освящение храма Божественного Юлия. «Эподы» Горация. «Георгики» Вергилия.
 27: ум. Варрон, автор «Древностей божественных и человеческих» и энциклопедии «Девять книг наук». ~ 25: род. ученый-энциклопедист Авл Корнелий Цельс.
 23: «Оды» Горация.
 19: ум. Вергилий, посмертно издана его «Энеида»
 18: ум. Овидий.
 8: ум. Гораций.
- ~ 20: род. Филон Александрийский, философ и богослов.
 кон. I в. до н.э.: доксграф Арий Дидим.
 после 4: ум. Николай Дамасский, автор «О философии Аристотеля».
- 1 до н.э.: род. Сенека.
- Г о д ы н . э .**
- ~ 10: ум. Ксенарх Селевкийский.
 10/20: род. Луций Анний Корнут.
 36: ум. Трасилл, математик и астролог при дворе Тиберия, издатель соч. Платона и Демокрита.
- 1 н.э.: традиционная дата рождения Иисуса Христа в Вифлееме (Иудея)
 10: постройка и освящение храма Согласия в Риме
 16: изгнание астрологов из Рима.
 17: ум. Тит Ливий.
 22: отмена права убежища в греческих храмах.
 23: род. Плиний Старший.
 35: род. оратор Квинтилиан.
 37: освящение храма Божественного Августа в Риме.

- 37–41 : имп. Калигула (Гай Юлий Цезарь Германик).
 41 : убийство Калигулы, попытка реставрации республики.
 41–54 : имп. Клавдий.
 49 : Сенека после возвращения из ссылки (41–49) – главный воспитатель Нерона.
 54–68 : имп. Нерон.
 55 : отравление Британика.
 5 февр. 63 : землетрясением разрушены Помпеи и Геркуланум.
 65 : заговор Пизона, массовые казни.
 66 : иудейское восстание и назначение Веспасиана в Иудею.
 67 : дарование свободы Греции.
 68 : изгнание Нероном философов из Рима.
 68–69 : имп. Гальба.
 69–79 : имп. Веспасиан.
 авг. 70 : Тит осаждает Иерусалим и разрушает Иерусалимский храм.
 79–81 : имп. Тит.
 81–96 : имп. Домициан.
 86 : Домициан принимает титулы «господин» (Dominus), «Август» (Augustus) и «верховный жрец» (pontifex maximus).
 89 : изгнание философов из Рима.
 95 : изгнание философов из Италии.
 96 : убийство имп. Домициана.
 96–192 : династия Антонинов в Римской империи.
 98–117 : имп. Траян.
 101–106 : Дакийские войны; завоевание Римом Дакии.
 106 : подчинение Римом Набатейского царства; образование провинции Аравия.
- после 40/45 : Херемон Александрийский в Риме.
 45 : ум. Филон Александрийский.
 ~46 : род Плутарх Херонейский.
 ~45/50* : Аммоний, учитель Плутарха.
 ~50 : род. Модерат из Гадиры.
 50/60 : род. Эпиктет.
 ~50–68 : Корнута учит в Риме.
 62–64 : «Исследование о природе» Сенеки.
 64 : завершены «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки.
 65 : самоубийство Сенеки.
 65 : Музоний Руф в ссылке на о. Гиар.
 66 : Плутарх слушает в Афинах Аммония.
 69 : Музоний Руф при Гальбе возвращается в Рим и возобновляет лекции.
 79 : Музоний Руф возвращается в Рим после второго изгнания.
 70е–нач. 80х : Эпиктет – ученик Музония Руфа.
 85 : ум. платоник Аммоний Александрийский.
 89 : Эпиктет уезжает из Рима и открывает школу в Никополе.
 ~96–125 : Плутарх – жрец Аполлона в Дельфах.
 100 : ум. неопифагорец Модерат из Гадиры.
 ~100 : ум. стоик Музоний Руф.
 нач. 2 в. : Лучший издает лекции Музония Руфа.
 112 : Арриан – ученик Эпиктета.
 1-я пол. 2 в. : Николая из Герасы.
- ~40/50 : род. ритор Дион Хрисостом.
 сер. 1 в. н.э. : распространение христианства в восточных провинциях Римской империи.
 45–58 : три миссионерских путешествия ап. Павла.
 50 : изгнание иудеев из Рима.
 56 : род. историк Тацит.
 60 : пятилетние игры (Нероний) в Риме.
 ~60* : математик Герон Александрийский.
 60 : род. Ювенал, сатирический поэт.
 61 : род. Плиний Младший, политический деятель и писатель.
 64 : гонения на христиан после «великого пожара» в Риме; гибель апп. Петра и Павла.
 68 : Иосиф Флавий, «Иудейская война».
 79 : извержение вулкана Везувий, уничтожение Помпей и Геркуланума; гибель Плиния Старшего при этих событиях.
 80 : пожар в Риме и чума.
 80 : закончен амфитеатр Флавиев («Колизей»).
 88 : столетние игры в Риме.
 90е : ум. Квинтилиан.
 1-я пол. 2 в. : Артемидор Капитон издает сочинения Гипократа Косского.
 101 : род. Клавдий Птолемей, математик, астроном и географ.
 110 : ум. Дион Хрисостом.
 111–114 : архитектурный ансамбль форума Траяна в Риме (арх. Аполлодор из Дамаска).

- 117–138: имп. Адриан.
- ~ 130: попытка им. Адриана построить на месте Иерусалима Элио Капитолину, а на месте Храма – храм Юпитера Капитолийского.
- 132–135: антиримское восстание Бар-Кохбы в Иудее.
- 135: Иерусалим перестроен и переименован в Элио Капитолину.
- 138–161: имп. Антонин Пий.
- 145: брак Марка Аврелия и Фаустины, дочери Пия.
- 148: 900-летняя годовщина основания Рима.
- 161–180: имп. Марк Аврелий Антонин.
- 160–180е: вторжение маркоманнов, квадов и сарматов в придунайские провинции.
- 161–165: вторжение Вологеса III в Сирию; война Рима с Парфией.
- 180–192: имп. Коммод.
- 193–211: имп. Септимий Север.
- 194–199: война Рима с Парфией; образование провинции Месопотамия.
- ~ 120*: творчество Гиерокла-стойка и Эномая из Гадары.
- ~ 125: род. Апулей из Мадавры.
- ~ 125: род. Максим Тирский.
- ~ 127: ум. Плутарх Херонейский.
- 129: род. Гален Пергамский, врач и философ.
- 135: ум. Эпиктет.
- сер. 2 в. *: Нумений из Апамен.
- ~ 145: Кальвен Тавр – глава платонической школы («Академии») в Афинах.
- 150: Апулей учится в Афинах у Кальвена Тавра и Секста Херонейского.
- сер. 2 в.: Алкиной, автор «Учебника платоновской философии».
- 158: «Апология» Апулея (защита от обвинений в колдовстве).
- 163: в Риме консул Флавий Бозл устраивает публичную лекцию Галена (среди слушателей – Александр из Дамаска)
- 170: ум. Апулей из Мадавры.
- 176: Марк Аврелий учреждает 4 философских кафедры в Афинах; платоническую возглавляет Аттик, перипатетическую – Александр из Дамаска.
- 178/9: ум. Александр из Дамаска.
- ~ 180: опубликованы «Аттические ночи» Авла Геллия.
- ~ 185: ум. Максим Тирский.
- кон. 2 в. *: Секст Эмпирик.
- 1-я пол. 3 в. н. э.: Диоген Лаэртий.
- 198–210*: Александр Афродисийский, комментатор Аристотеля.
- 115/25: род. сатирик Лукиан Самосатский.
- 118: ум. Тацит.
- 2 в.: распространение гностицизма и монтанизма.
- 125–130: гностик Василид учит в Александрии.
- ~ 127: ум. Ювенал.
- ~ 130: род. Ириней Лионский, христианский богослов и церковный деятель.
- ~ 140: гностик Валентин учит в Риме.
- 145: освящение храма Божественного Адриана.
- 146–170*: Клавдий Птолемей, математик и астроном.
- ~ 150: род. Климент Александрийский, христианский богослов.
- сер. 2 в.: «Халдейские оракулы».
- ~ 160: род. Тертуллиан, христианский богослов.
- ~ 170–236: Ипполит Римский, христианский богослов.
- 175/81: «Истинное учение» Цельса.
- 179: ум. Клавдий Птолемей, автор «Альмагеста».
- кон. 180х–нач. 190х: ум. Лукриан.
- ~ 185: род. Ориген Александрийский, христианский богослов.
- 192: пожар в Пергамском храме Мира, гибель рукописей Галена.
- кон. 2–1-я пол. 3 в.: разработка римского права Паппианом (ок. 150–212) и Ульпианом (170–228).

- 204/5: род. Плотин в Ликополе – основоположник неоплатонизма.
- ~ 210: ум. Гален.
- ~ 213: род. Лонгин, ритор и философ. нач. 3 в. н. э.: «Обличение обманщиков» Эномая из Гадары.
- 1-я пол. 3 в.: Аммоний Саккас учит в Александрии.
- ~ 225: род. Амелий.
- 232–243: Плотин 11 лет ученик Аммония Саккаса; его соученики Геренний и Ориген-платоник.
- 234: род. Порфирий.
- 244/5: Плотин основывает школу в Риме.
- ~ 245/50: род. Ямвлих, основатель Сирийской школы неоплатонизма.
- 246: Амелий учится у Плотина в Риме.
- ~ 250–267: Лонгин возглавляет в Афинах Платоновскую школу (Академию), у него учится Порфирий.
- 263: в школу Плотина приезжает Порфирий.
- ~ 268: Лонгин – советник и приближенный Зенобии, царицы Пальмиры.
- 269: Амелий переселяется в Апамяо и составляет комментарий к «Халдейским оракулам».
- 270: ум. Плотин в Минтурне.
- 273: казнен Лонгин.
- ~290: школа Ямвлиха в Апамяе.
- ~после 295: школа Ямвлиха в Дафне, пригороде Антиохии.
- ~ 300: Порфирий издает «Энеиды» Плотина.
- 211–217: имп. Антонин Каракалла.
- 212: эдикт имп. Каракаллы о даровании гражданских прав всем свободным жителям империи.
- 212: Пальмира – Римская колония.
- 218–222: имп. Марк Антонин (Элагабал).
- 222–235: имп. Александр Север.
- 244–249: имп. Филипп Араб.
- 248: празднования 1000-летия со дня основания Рима.
- 248–249: гонения на христиан при имп. Деции.
- 253–268: имп. Галлиен.
- 267/8–272: Зенобия правит Пальмирским царством после Олената.
- 268: разорение Афин гогами.
- 268–270: имп. Клавдий; разгром готов.
- 270–275: имп. Аврелиан.
- 273: разгром Пальмирского царства.
- 284–305: имп. Диоклетиан.
- 286: Диоклетиан разделяет Римскую империю на Западную и Восточную и правит на Востоке.
- 286–305: имп. Максимиан, правитель Западно-Римской империи.
- ~ 200: Климент возглавил Александрийскую катехетическую школу после Пантена.
- ~ 200: ум. Ириней Лионский.
- ~ 205: Климент из-за гонений на христиан уезжает в Каппадокию.
- ~210–215: Ориген слушает в Риме проповеди Ипполита Римского.
- 215/20: ум. Климент Александрийский в Иерусалиме.
- 215–276: традиционные даты жизни Мани, религиозного проповедника.
- ~ 225: ум. Тертуллан.
- 230: Ориген в Кесарии Палестинской рукоположен во священника.
- 235: ум. историк Дион Кассий.
- 248: «Против Цельса» Оригена.
- 250*: математик Диофант.
- 254/5: ум. Ориген, христианский богослов.
- 256: род. Арий Александрийский, инициатор богословских споров о божестве Христа.
- ~ 260: род. Евсевий Кесарийский.
- со 2-й трети 3 в.: распространение манихейства.
- 270–275: введение в Риме культа Солнца.
- ~ 295: род. Афанасий Александрийский, христианский богослов.

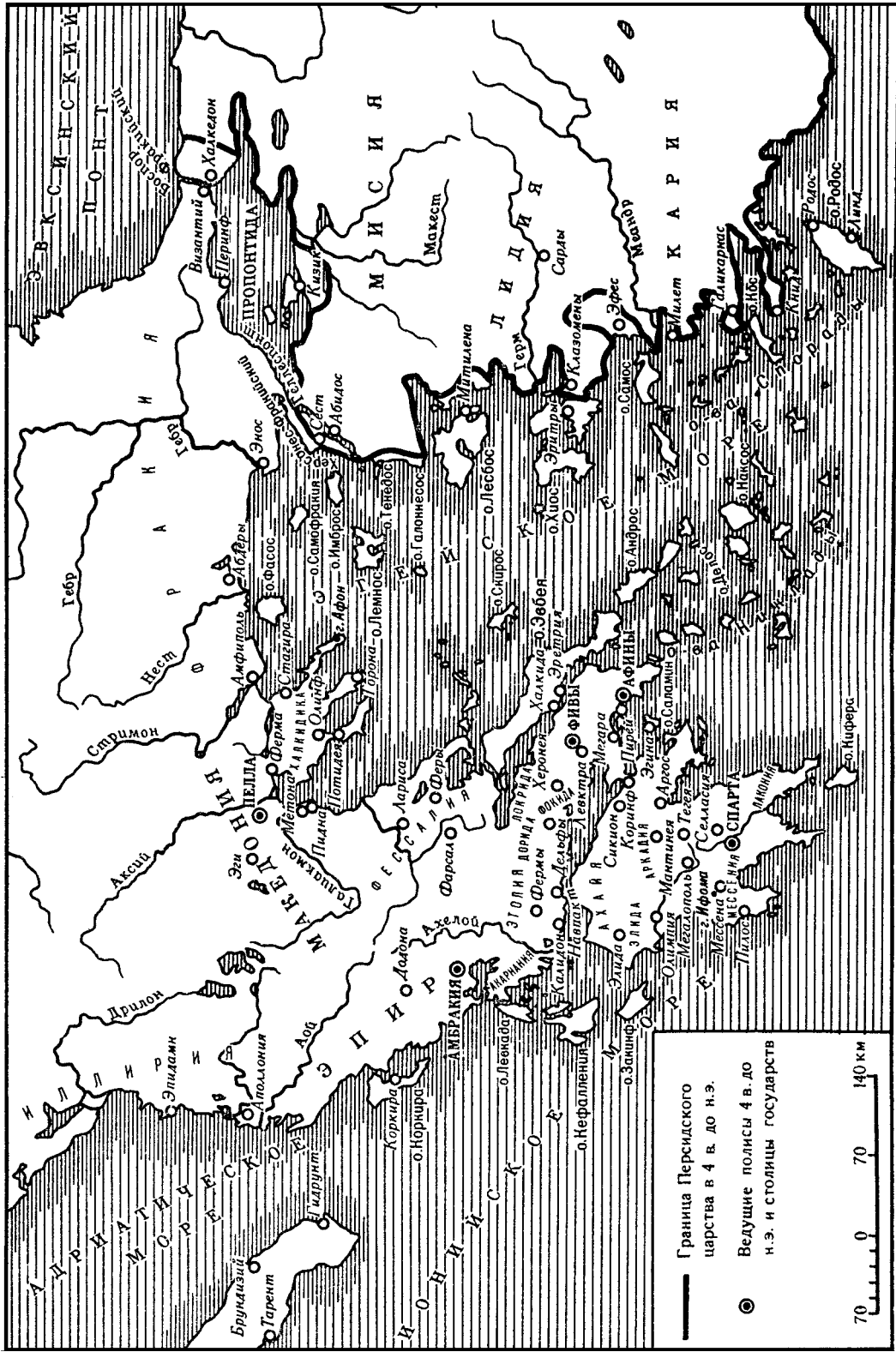
- 1 марта 293–1 мая 305: тетрархия, совместное правление двух августов и двух цезарей.
 306–326: период гражданских войн августов за власть.
 305–311: гонения на христиан при имп. Галерии.
 313: Миланский эдикт Константина и Лициния о веротерпимости; равноправие христианства и государственной языческой религии.
 324: начало войны между Константином и Лицинием, победа Константина в битве при Хрисополе.
 324–337: единовластное правление Константина Великого, начало перестройки Византия как новой столицы империи.
 330: перенос резиденции императора в Константинополь – новую столицу империи.
 353: Константин II – единственный правитель Римской империи.
 361–363: правление императора Юлиана («Отступника»), попытка реставрации язычества; возвращение алтаря богини Победы в Сенат, убранный при Констанции II. 17 июня 362: эдикт о запрете преподавать христианам светские эллистские науки.
 363: ум. имп. Юлиан во время персидского похода, конец династии Флавиев. Имп. Иовиан заключает мирный договор с Персией, по которому ей отходит г. Нисибин.
 364–375: Валентиниан I – имп. на Западе.
 364–378: Валент – имп. на Востоке.
 305: ум. Порфирий.
 310: род. Максим Эфесский.
 ~ 317: род. Фемистий.
 ~326: ум. Яввлих, глава Сирийской школы неоплатонизма.
 345–355: Фемистий во главе философской школы в Константинополе, составление парафраза к соч. Аристотеля.
 355: имп. Юлиан с образовательными целями посещает Афины.
 ок. 360: род. Сириан, неоплатоник.
 361: ко двору имп. Юлиана в Константинополь приглашены Максим Эфесский и Эдесий Каппадокийский.
 362: Евнапий из Сард изучает риторику и философию в Афинах.
 364: заключение Максима Эфесского в тюрьму и освобождение по ходатайству Фемистия.
 ~370: род. Гипатия, философ и математик.
 371/2: казнен Максим Эфесский.
 314: род. ритор Либаний Антиохийский.
 315–320: распространение арианства в Александрии.
 320*: математик Папп Александрийский.
 320: Лициний возбуждает судебные преследования против христиан.
 325: I Вселенский (Никейский) Собор; принятие первой части Символа веры; принятие эры от «Сотворения мира»
 326: паломничество в Иерусалим 80-летней Елены, матери имп. Константина.
 329: род. Григорий Назианзин, христианский богослов.
 329/30: род. Василий Кесарийский (Великий), христианский богослов.
 336: ум. Арий Александрийский.
 340: ум. Евсевий, еп. Кесарийский, богослов и основатель церковной историографии.
 ~ 330–395: Григорий Нисский, христианский богослов.
 330: род. Аммиан Марцеллин, историк.
 ~ 350–356: Василий Кесарийский и его брат Григорий (Нисский) изучают риторику и философию в Афинах.
 354: род. Аврелий Августин.
 355/6: крестился Марий Викторин (в возрасте ок. 60 лет).
 358–362: богословские трактаты Викторина.
 350–370е: Арианский раскол в Церкви.
 ок. 360: Евномий, богослов, сторонник Ария, пишет «Апологию»
 364: «Против Евномия» Василия Великого, после 363: богослов и поэт Ефрем Сирин, уроженец Нисибина, основывает в Эдессе академию – крупнейший образовательный центр в сирийском мире.

- 375–383: имп. Грациан на Западе; его духовный наставник – Амвросий Медиоланский.
 379–395: имп. Феодосий I на Востоке.
 382: имп. Грациан отказывается от титула *pontifex maximus* – верховный жрец традиционной римской религии. Меры по отделению языческих храмов привилегий, прекращение государств. финансирования языческих жрецов и др.). Из зала Сената в Риме убран алтарь богини Победы.
 384: Симмах, префект Рима, требует вернуть алтарь Победы.
 391: официальный запрет язычества.
 392–94: правителем Западной части империи становится Евгений, сторонник язычества.
 394: гражданская война между Востоком и Западом, победа Феодосия.
 395: смерть Феодосия; разделение Римской империи на Западную и Восточную между его сыновьями: Гонорий правит на Западе, Аркадий (395–408) – на Востоке.
- 372: Августин, прочитав диалог Цицерона «Торгезий», обращается к изучению философии.
 кон. 4 в.: Калкидий переводит на латынь и комментирует «Тимея».
- 373: ум. Афанасий Александрийский.
 374–397: Амвросий, еп. Медиоланский; в соч. «О вере» и «О Святом Духе» (378–381) изложил идею благотворного союза Церкви и империи.
 379: ум. Василий Кесарийский.
 381: II Вселенский (Константинопольский) Собор. Принятие второй части Символа веры.
 380е: Иероним Стридонский выполняет новый перевод на латынь книг Нового и Ветхого Завета (впоследствии известен как Вульгата).
 389: ум. Григорий Назианзин.
 ~ 390: «Римская история» Аммиана Марцеллина.
 391: разрушен храм Сералиса в Александрии.
 393: состоялись последние Олимпийские игры, статуя Зевса Олимпийского работы Фидия вывезена в Константинополь.
 кон. 4 в.: в Апамее разрушен храм Бела, одно из главных языческих святилищ эпохи.
 ~ 380–410: математик Теон Александрийский возглавляет Мусей в Александрии.
 393: ум. ритор Либааний.
 395: ум. историк Аммиан Марцеллин.
 395: Августин – епископ г. Гиппон в Сев. Африке.
 398–403: Иоанн Златоуст – епископ Константинопольский.
 кон. 4 в.: Немесий, еп. Эмесский пишет «О природе человека»
 410: Синесий Киренский, слушатель Гипатии Александрийской – епископ Птолемаиды.
 412–420: антипелагианская полемика.
 412: 1-й Карфагенский собор, полемика с Целестием, последователем Пелагия; первые антипелагианские соч. Августина.
- 400/410: Евнапий из Сард пишет «Историю философов и софистов».
 нач. 5 в.: доксограф Иоанн Стобей, составитель «Антологий».
 после 400: расцвет неоплатонических школ в Афинах и Александрии.
 412: род. Прокл в Константинополе.
 415: гибель Гипатии в Александрии.
- 410: взятие Рима вестготами Алариха.

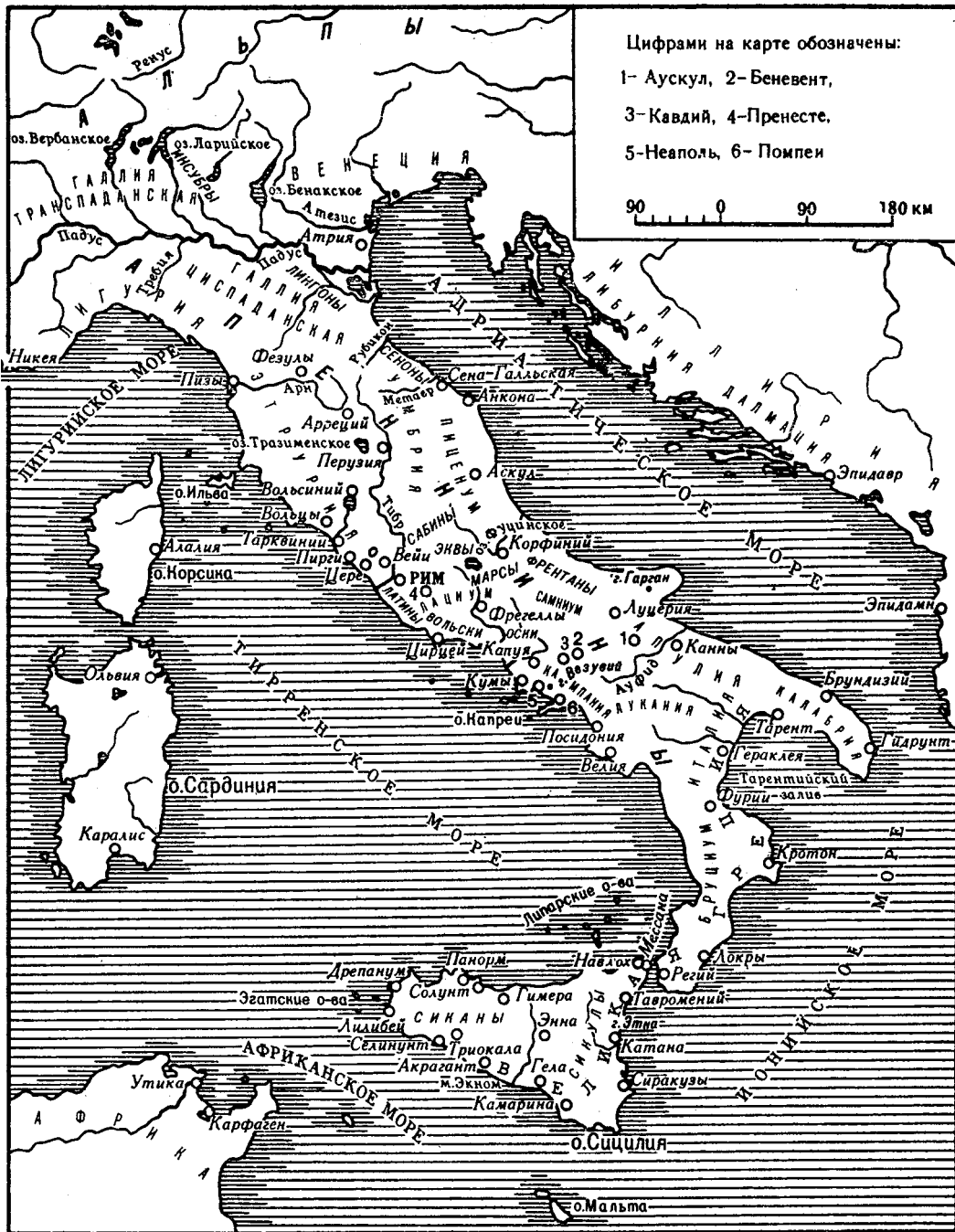
- 422: «100-летний мир» с Сасанидами.
- 430: осада Гиппона вандалами.
- 438: Кодекс Феодосия – свод законодательства христианских императоров, начиная с Константина I.
- 455: разграбление Рима вандалами Гейзерика.
- 476: падение Западной Римской империи, Ромул Августул низложен Одоакром.
- 493–526: Теодорих, вождь вестготов, правитель Италии.
- с 493: Равенна – столица Италии при Теодорихе.
- 527–565: имп. Юстиниан.
- 529: эдикт о запрещении преподавания философии, закрытие Академии в Афинах.
- 530: Кодекс Юстиниана, положивший начало программе кодификации всего римского права.
- янв. 532: восстание «Ника» в Константинополе.
- 425: основание Константинопольского университета.
- 428–435: несторианские споры.
- 430: ум. Августин, еп. Гиппона.
- 431: III Вселенский (Эфесский) Собор. Утверждение учения о Богородице.
- сер. 5 в.: составлен полный кодекс латинского перевода книг Библии – Вульгата.
- 451: IV Вселенский (Халкидонский) Собор. Утверждение учения о двух природах Христа.
- после 485: ритор Эней из Газы (Палестина), христианин, ученик Гриерокла, пишет диалог «Геофраст, или О том, что люди не могут преуспевать и что душа бессмертна».
- между 490–507: род. историк Прокопий Кесарийский.
- нач. 6 в. *: математик Исидор из Милета.
- 532–537: строительство храма св. Софии в Константинополе.
- 533: публикации в Константинополе богословских сочинений, приписанных Дионисию Ареопагиту («Ареопагитик»).
- после 562: ум. Прокопий Кесарийский.
- ~ 420е: неоплатоник Гриерокл, ученик Плутарха, начинает читать курс философии в Александрии.
- 430/31: Прокл приезжает в Афины и становится учеником Сириана.
- 432: ум. Плутарх Афинский, Сириан возглавил Академию
- ~ 437: ум. Сириан.
- 437–485: Прокл возглавляет Академию в Афинах на протяжении 50 лет.
- 440: род. Аммоний сын Гермия.
- ~ 480: род. Боэций, политический деятель, философ и богослов.
- 482/83–491/92: Дамаский преподает в Афинах риторику.
- 485: ум. Прокл Диадох
- ~ 490: род. Симпликий Киликийский.
- род. Иоанн Филопон.
- 495/505: род. Олимпиодор, комментатор Платона.
- 517: ум. Аммоний сын Гермия, учитель Дамаския, Филопона и Симпликия.
- 522: Боэций – первый министр (magister officiorum) при дворе Теодориха.
- 524: ум. Боэций; его последнее соч. – «Утешение Философией».
- 531: афинские философы (Дамаский, Симпликий, Прискан и др.) после закрытия Академии отправляются в Персию.
- после 532: написаны комментарии Симпликия к соч. Аристотеля.
- ок. 530–534: соч. Иоанна Филопона «Против Аристотеля».
- 546–549: соч. «О сотворении мира» Филопона.
- 560: ум. Симпликий.

- 565: ум. Олимпиодор, схолярх Александрийской школы.
 2-я треть 6 в.: Давид и Элий, комменаторы Аристотеля, учат в Александрии.
 567: последнее известное соч. Филопона «О Троице».
- 570е: ум. Иоанн Филопон.
 2-я пол. 6 в.: «Введение в философию Платона» Анонимного автора.
 610: Стефан Александрийский – «всееленский учитель» философии в Константинополе.
- 573: Персидский шах Хосров захватывает римскую провинцию Сирия, вплоть до Апамеи и Антиохии.
 610–641: имп. Ираклий.
 629: мирный договор с Персией.
 633–642: захват арабами Сирии, Палестины и Египта.
 636: поражение византийской армии в битве у р. Ярмук.
- кон. 6 в.: «Церковная история» Евагрия Понтийского (описаны события с 431 по 594).
 614: персы разрушили базилику Гроба Господня в Иерусалиме.
- ~ 640: разрушена александрийская Библиотека.

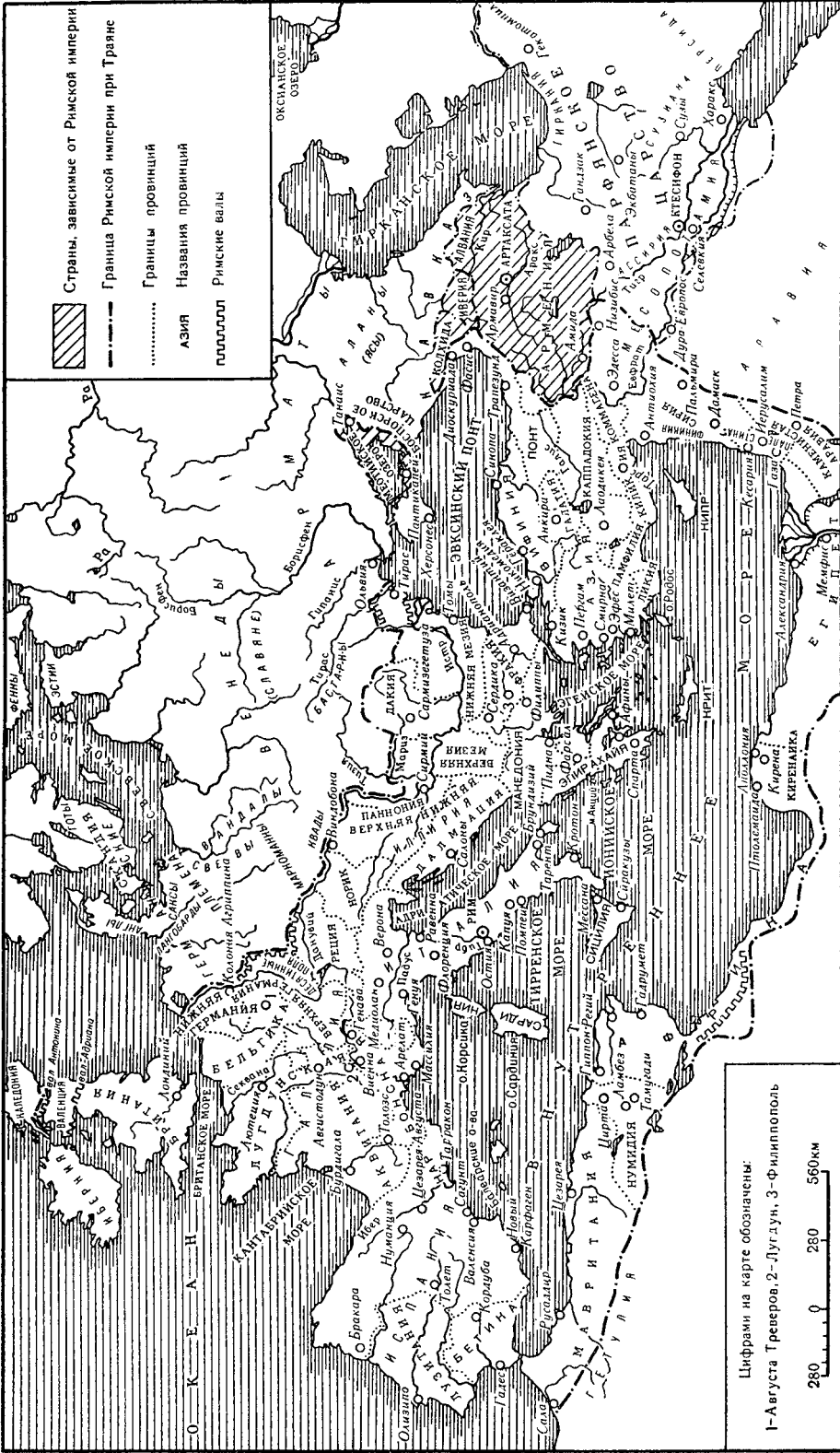
Знак * отмечает условные даты акме (расцвета) деятельности. Хронологическая таблица составлена М. А. Солоповой.



Древняя Греция в 4 в. до н.э.



Древняя Италия



Римская империя в 1-3 вв. н. э.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН*

- Абарис 125, 258
Абд аль-Масих ибн Наима аль-Химси 722
Абним 807
Абульфеда 61
Август, имп. 97, 148, 201, 204, 410, 440, 468, 510, 512, 714, 748
Августин Аврелий 51, 55, 59, 63, **64–71**, 144, 183, 215, 216, 223, 224, 225, 226, 230, 232, 233, 243–244, 281, 357, 404, 413, 494, 507, 508, 572, 577, 588, 603, 606, 610, 665, 672, 711, 720, 775, 780, 781, 783, 795
Авиен 145
Авл Геллий 40, **71–72**, 202, 225, 226, 268, 270, 391, 464, 497, 519, 541, 721, 742, 811
Авраам 62, 401, 773
Авраам бен Давид 162
Авраам бен Хийа 508
Аврелиан, имп. 454, 831
Агаместор 82
Агафархид Книдский 256
Агафенор 442
Агафий 203, 290
Агафокл 293
Агеморт 265
Агесилай 444, 595
Агриппа 78–79, 658, 672, 804
Агриппа Негтестгеймский 597
Адам (миф.) 69, 833
Адеодат 65
Адимант 545
Адрастея (миф.) 716
Адраст Афродисийский 80–81, 177–178, 404, 550, 575, 724, 726, 582
Адраст Грип 80
Адриан, имп. 192, 468, 590, 724, 741, 811, 814, 824
Адриан Тирский 90
Аид (миф.) 109, 259, 264, 455, 604, 746 782
Айдоной (миф.) 802
Академ (миф.) 81, 565
Акакий 371
Акамант (миф.) 514
Акила 532
Акусилай 360, 782, 826
Аларих 371
Александр, платоник, учитель Марка Аврелия 90, 468
Александр Афродисийский 38, 40, 73, 80, **83–89**, 91, 120, 154, 164, 176–178, 182, 192, 193, 212, 249, 267, 355, 404, 442, 488, 511, 530, 531, 549, 550, 575, 582, 583, 589, 625, 679, 702, 719, 727, 740, 751, 829, 830
Александр Бала 824
Александр Иерусалимский, еп. 423
Александр из Абонотиха 61, 141, 455
Александр из Дамаска 90–91, 154, 550, 672
Александр из Ликополя 63, 507
Александр из Эг 91, 177, 550
Александр Македонский (Великий) 32, 37, 114, 115, 164, 165, 268, 337, 528, 552, 595, 599, 764
Александр Некам 162
Александр Полигистор 91–93, 504, 510, 785
Александр Север, имп. 62, 531
Александр Тиберий Юлий 770
Алексарх 257
Алексин 95, 159, 358, 482, 485
Алкей, поэт 329
Алкей, эпикуреец 823
Алкивиад 134, 435, 436, 551, 614, 618, 674, 677, 745
Алкидамант 34, 35, **96**, 436, 449, 683–684, 687, 693
Алкиной (миф.) 761
Алкиной 40, 96–99, 102, 128, 246, 305, 324, 343, 355, 396, 465, 581, 698, 717
Алкмеон 99–100, 112, 278, 280, 343, 344, 425, 447, 555, 558, 560–563, 743, 768, 769
Алкуин 227
Альберт Великий 162, 163, 357
Альберт Флорентийский 218
Альбин 40, 97, **101–102**, 143, 144, 245, 318, 460, 575, 698, 741, 746
Альд Мануций 459, 530
Аль-Кинди 161, 508, 722
Аль-Мамун 161
Аль-Мубашшир ибн Фатик 318, 653
Аль-Фараби 161, 162, 507, 508, 577
Альфред, британский король 218
Альфред Англичанин 162
Амафиний Гай 823
Амелий 41, 63, **103**, 291, 440, 454, 504, 505, 546, 575, 579, 581, 600, 671, 698, 752, 805, 837, 842

* Указатель содержит имена исторических лиц, мифологических и художественных персонажей. Исторические лица учтены за период от древности до эпохи Возрождения включительно. Выделены персоналии, которым в настоящем словаре посвящены отдельные статьи, выделены страницы, на которых помещены посвященные им статьи (а также их произведениям). Квадратными скобками – [] – отмечены случаи упоминания псевдоавторства. Указатель составлен М. А. Солоповой.

- Амвросий, еп. Медиоланский 65, 404, 775
 Амний 542, 557, 560
 Аминта II, македонский царь 164
 Аммиан Марцеллин 104, 467, 831
 Аммоний, перипатетик 550, 653
Аммоний, учитель Плутарха 93, **103–104**, 202, 575, 590, 593, 653
Аммоний Саккас 51, 56, 63, 93, **104–105**, 453, 495, 502, 531, 535, 536, 579
Аммоний сын Гермия 41, 94, **105–108**, 120, 126, 154, 176, 179–182, 192, 203, 210, 211, 266, 290, 398, 412, 506, 507, 528, 530, 576, 629, 667, 699, 801
 Амун (миф.) 744
 Амур (миф.) 826
 Анакреонт 436, 766, 782
Анаксагор 34, 66, **108–114**, 139, 187, 188, 197, 281–282, 299, 308, 312, 313, 316, 318, 329, 330, 344, 345, 351, 425, 438, 457, 477, 484, 489, 493, 522, 563, 648, 676, 685, 691, 729, 802, 815, 827
Анаксарх 114–115, 315, 491, 499, 552
Анаксимандр из Милета 34, 66, 112, **116–117**, 139, 188, 231, 310, 327, 330, 334, 344, 345, 351, 401, 425, 476, 493, 554, 555, 556, 716, 743, 802
 Анаксимандр из Милета, софист 563
Анаксимен 34, 66, 110, **117**, 139, 185, 310, 329, 344, 345, 476, 493, 511, 555, 596, 744
 Ананке (миф.) 543, 638, 716
 Анастасий Синаит 52
Анатолий 123–124, 152, 550, 837, 841
Анахарсис 125–126, 415
Андроник Родосский 39, 40, 83, 118, **126–127**, 156, 170, 176, 177, 210, 211, 248, 361, 411, 434, 440, 486, 501, 511, 515, 529, 530, 549, 550, 653, 727, 754, [797]
 Аникет, папа 789
 Анит 485, 677
 Анний Вер 468
 Анникерид, поручитель Платона 128
Анникерид из Кирены 128, 417–418
 Аноним, комментатор «Аналитики» 176
 Аноним, комментатор «Категорий» 176
 Аноним, комментатор «Никомаховой этики» 176
 Аноним, комментатор «О софистических опровержениях» 176
 Аноним, комментатор «Риторике» 176
 Аноним, комментатор «Тезгета» 128–129
 Аноним, переводчик «Явлений» 145
 Аноним Ямвлиха 35, 684, 691, 693
 Антиген 429
 Антигон II Гонат, македонский царь 144, 205, 382, 426, 550, 714
 Антигон, иудейский философ 825
Антигон из Кариста 129, 484
 Антимах 257
 Антиох IV Епифан, царь державы Селевкидов 256, 603, 824
 Антиох VI 824
Антиох Аскалонский 37, 82, 93, 94, **130–131**, 156, 190, 225, 226, 324, 367, 396, 433, 494, 521, 590, 598, 672, 698, 762, 776, 793, 829,
 Антиох Лаодикейский 79
 Антипатр, македонский наместник 303
 Антипатр, отец Николая из Дамаска 510
Антипатр из Тарса 131–133, 186, 265, 294, 331, 332, 342, 397, 409, 434, 494, 539, 607, 661, 662, 713, 785, 812
Антипатр из Тира 131, 133
Антисфен Афинский 35, 74, **133–136**, 138, 146, 335, 336, 338, 412–414, 416, 445, 553, 611, 625, 674, 676, 678, 679, 700, 747, 812, 832
Антисфен Родосский 136, 387
 Антифонт, брат Платона 545
Антифонт, софист 34, **136–137**, , 435, 437, 450, 617, 618, 683–685, 687, 691
 Антоний Великий 50
 Антонин Каракалла, имп. 83
 Антонин Пий, имп. 468, 653
 Анфимий из Тралл 374
 Анхипил 484, 800
 Апеллес, гностик 48
 Апеллес, живописец 195
 Апеллес, скептик 79
 АPELLIKON Теосский 501, 549
 Аполлинарий Лаодикейский 50, 603
 Аполлодор, ученик Сократа 551
Аполлодор Афинский, стоик 109, **140**, 261, 308, 386, 499, 542, 615, 743, 764, 765, 785
Аполлодор Афинский, эпикурец **140**, 833, 822
Аполлодор Селевкийский 140–141, 149
 Аполлон (миф.) 104, 165, 262, 335, 421, 548, 558, 565, 590, 593, 601, 615, 637, 638, 657, 660, 743, 824, 832, 835
 Аполлоний из Перги 271, 369, 374
 Аполлоний Крон 358
 Аполлоний из Нисы 542
 Аполлоний Саккаеас 105
Аполлоний Тианский 62, 126, **141–142**, 372, 374, 390, 554, 560
Аполлоний Тирский 142, 713
 Аполлоний Халкедонский 468
Аполлофан 142–143, 159
 Апеу (миф.) 361
Апулей 40, 61, 71, 97, **143–144**, 157, 191, 202, 245, 246, 305, 324, 431, 465, 466, 472, 512, 514, 551, 577, 581, 698, 824
Арат из Сол 144–145, 212, 268, 342, 741
 Арета 152, 417
 Арефа, еп. Кесарийский 471
 Арий, богослов 49
Арий Дидим 40, 97, **148–150**, 204, 347, 348, 367, 373, 401, 440, 549, 701, 702, 714, 748, 776
 Арист Аскалонский 82, 156
 Аристарх Александрийский 140, 430
 Аристарх Самосский 258, 347, 420, 609, 714
 Аристид Квинтилиан 293
 Аристид Философ 47
 Аристид Элий 827
Аристипп Киренский 35, **150–151**, 152, 206, 417, 674, 678, 679, 695, 820
Аристипп Младший 151, **152**, 417, 753
Аристобул 54, **152–153**, 373, 391, 771
 Аристокл, имя Платона 565

- Аристокл из Мессены** 154, 164, 373, 447, 550, 550, 552, 565, 672, 803
- Аристоксен** 35, 99, 155, 156, 190, 280, 328, 348, 549, 554, 556, 557, 558, 560–563, 655, 724, 766
- Аристон Александрийский** 82, **156–157**, 177, 211, 433, 549
- Аристон из Афин, отец Платона 565
- Аристон из Пеллы 47
- Аристон Кеосский** 157–158, 207, 439, 549
- Аристон Младший, ученик Критолая 549
- Аристон Хиосский** 79, 95, 142, 157, **158–160**, 207, 265, 384, 385, 419, 469, 499, 655, 662, 713
- Аристоним 765
- Аристотель, афинский политик 545
- Аристотель из Митилены** 83, 84, 88, 154, **164**, 550
- Аристотель Стагирит** 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 48, 58, 65, 72, 73, 75, 76, 77, 80, 81, 83–89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 108, 109, 112, 113, 114, 115, **118–120**, 122, 123, 126, 127, 129, 130, 134, 138, 139, [143], 145, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160–163, **164–174**, 175–183, 185, 186, 189, 190, 192, 193, 194, 196, 197, 200, 201, 202, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221–222, 223, 226, 228, 230, 231, 232, 234, 235–240, 241, 242, 246, 248, 249, 256, 257, 259, 267, 271, 272, 274, 278, 280, 281, 282, 289, 290, 296–297, 300, 301, 303, 305, 308, 309, 310, 311, 313, 318, 319, 320, 322–323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 334, 335, 343, 344, 345, 346, 347, 351, 352, 354, 355, 356, 357, 359–360, **361–363**, 366, 367, 370, 375, 376, 386, 387, 388, 394, 396, 398, 399, 400, 401, 404, 407, 408, 411, 421, 422, 425, 428, 431, 434, 438, 440, 441, 442, 444, 448, 449, 450, 451, 457, 460, 461, 467, 472, 475, 476, 478–479, 480, 482, 483, **486–487**, 488, 489, 493, 495, 501, 502, 503, 506, 508, 510, 511, **515–518**, 522, **523–525**, **526–527**, 528, **529–531**, 538, 540, 544, 546, 547, 548–550, 551, 554, 556, 557, 559, 561, 562, 563, 564, 568, 569, 571, 572, 574, 575, 580, 581, 582, 583, 586, [588], 589, 592, 594, 596, 598, **599–600**, 601, 608, 610, **613–614**, 615, 620–621, 623, 628, 629, 641, 645, 647, 649, 652, 653, 654, 661, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 674, 679, 680, 681, 683, 688, 695, 696, 697, 699, 702, 714, 716, 717, 721, [722], 727–728, 729, 733, 735, **739–740**, 742, 743, 744, 746, 748, 750, 751, 752, **754–755**, 757, 758, 759, 766, 768, 769, 772, 773, 777, 778, 782, 784, 793, 799, 800, 801, 803, [806], 808–810, 815, 826, 828–829, 830, 832, 833, 839, 843, 844
- Аристофан, архонт 419
- Аристофан Афинский 206, 318, 329, 454, 459, 551, 625, 627, 649, 674, 683, 685, 688, 737, 743, 782
- Аристофан Византийский 430, 574
- Аркадий, имп. 271, 748
- Аркесилай** 37, 82, 129, 130, **184**, 194, 195, 410, 421, 426, 427, 429, 447, 553, 672, 673, 713, 785
- Арнобий 49, 319, 459, 780, 811
- Ар-Рази 161, 507
- Арренид 381
- Арриан Флавий 811, 814
- Артемиды (миф.) 261, 399, 637, 638, 657
- Артемидор из Далдиса 461
- Артемидор из Сирии 498
- Артемидор Капитон 279
- Архедем** 131, 132, 133, 186, 331, 332, 812
- Архелай, македонский царь 276, 283
- Архелай из Афин** 34, 113, **187–188**, 197, 278, 281, 344, 493, 617, 676, 691, 692, 742, 815
- Архилох 436, 801
- Архимед 365, 368, 369, 374, 724
- Архит из Тарента** [92], 155, [178], [179], **188–190**, [242], 344, 363, 364, 365, 369, 370, 553, 556, 559–562, 564, 565, 724, 725, 759
- Асклепиад из Вифинии** **190–191**, 198–199, 260, 347, 824
- Асклепиад из Флиунта 484, 800
- Асклепиады 164
- Асклепий (миф.) 275, 668
- Асклепий из Тралл** 94, 106, 154, 176, 179, 183, **192**, 398, 514, 576
- Асклепиодот, ученик Посидония 612
- Асклепиодот Александрийский** **192**, 290, 576
- Аспасий** 80, 85, 176, 177, 178, **192–193**, 245, 267, 550, 582, 675
- Атлант (миф.) 514, 737
- Атлантида (миф.) 436, 522, 734, 737, 845
- Атропос (миф.) 638, 715
- Аттал I, пергамский царь 447
- Аттал II, пергамский царь 429
- Аттал Родосский 145, 660, 661
- Аттик** 71, 94, 102, **200–201**, 202, 251, 305, 306, 355, 361, 373, 575, 582, 592, 698, 699, 746, 829, 830
- Аттик Тит Помпоний 302, 746, 823
- Аттис (миф.) 835
- Афанасий Александрийский, еп. 50, 507, 538
- Афина (миф.) 358, 522, 589, 628, 629, 635, 637, 638, 657, 701, 707, 835
- Афинагор 47, 348, 453
- Афинея 80, 129, 134, 257, 268, 318, 397, 417, 422, 455, 463, 550, 551, 607, 782, 827
- Афинодор из Сол 384
- Афинодор из Тарса 201
- Афинодор Кальв** 156, 177, 178, **201**, 211, 301, 428
- Афинодор Кордилион** **201**
- Афинодот 498
- Афраат Персидский 52
- Афродита (миф.) 317, 336, 551, 629, 638, 657, 826, 835
- Афродита (планета) 639, 759
- Ахамот (миф.) 306
- Ахей 177
- Ахилл (миф.) 389, 589, 594
- Ахилл Таций 144, 184, 268, 741
- Аэтий** **204**, 310, 343, 347, 401, 448, 701, 819
- Аэций 49

- Бардесан 48
 Бахья ибн Пакуда 508
 Беда Достопочтенный 52, 481, 783
 Бернард Сильвестр 464
 Бероникиан 548, 785
 Биант 660
Бион Борнисфенит 157, **204–206**, 413
 Бирхтфертом из Рамси 464
 Блоссий Гай 133
Бозт Сидонский, перипатетик 126, 156, 177, **210–212**, 434, 440, 549
Бозт Сидонский, стоик **212**, 539, 540, 719
 Бозт Флавий, консул 90
Бозний 52, 58, 162, 176, 183, 193, **213–218**, 223–224, 267, 273, 472, 507, 514, 527, 606, 606
 Брисон из Гераклеи 552
 Бромий 766
 Бронтин из Кротона [92], 560
 Бруно Джордано 508, 588, 666
 Брут Марк Юний 82
 Буридан Жан 163, 298, 399
- Вакхилид 318
 Валент, имп. 466, 749, 750
 Валентин, гностик 48, 306, 401, 403, 424
 Валентиниан, имп. 466, 749
 Валерий Максим 91, 811
 Варда, цезарь 507
 Варий 823
Варрон 66, 67, 72, 130, **224–226**, 317, 413, 472, 510, 540
 Василид Александрийский, гностик 48, 403
 Василид Тирский, эпикурец 822
 Василий Великий, еп. Кесарийский 50, 160, 243, 506, 507, 538, 711, 783, 831
 Веллей 764, 816
 Венера (миф.) 457, 826
 Венера (планета) 259, 462, 463, 474, 555, 556, 639, 654, 724, 759
 Вер Луций, имп. 245, 454, 468
 Вергилий 91, 145, 225, 226, 459, 461, 464, 729, 823, 824
 Веспасиан, имп. 141, 496,
 Веттулен Цивик Барбар 90
Викторин Марий 51, 65, 183, **226–227**, 230, 507, 577, 588, 606, 780, 781
 Вильгельм Овернский 162
 Вильям из Мербеке 108, 162, 500, 508, 700, 751
 Виссарион, кардинал 163, 292, 577, 642, 723
 Витрувий 110
- Гай** 97, 101, 102, **245**, 582
Гален 38, 40, 61, 62, 73, 80, 86, 90–91, 101, 112, 161, 164, 178, 190, 191, 192, 199, 211, **245–250**, 267, 279, 281, 324, 332, [347], 391, 410, 416, [447], 455, 448, 488, 502, 575, 607, 507, 575, 596, 607, 625, 699, 702, 729, 738, 742, 743, 784, 790, 797, 800, 801, 803
 Галл, брат имп. Юлиана 652
 Галлиен, имп. 535, 536, 579
 Галлы (миф.) 835
- Гальба, имп. 496
 Гарпаг 443
Гарпократион 202, **251**, 575, 699
 Гегесибул 109
Гегесий 128, **251–252**, 417–418
 Гегесин из Пергама 82, 409
 Гегий 203, 506
 Гекага (миф.) 466, 602, 629, 635, 637, 780
Гекатей Абдерский 73, 188, **252–253**, 311, 499, 553, 626
 Гекатей Милетский 262, 493, 616
Гекатон 492, 542, 611, 701, 785
 Гелиодор 106, [176], [182], 266, 290
 Гелиос (миф.) 514, 637, 831, 835
 Гелиос (планета) 327, 639
 Гелланик 511
 Гемин 612, 713
 Гемина 579
 Гемист Плифон 161, 508, 577, 642, 723, 780
 Генрих Аристипп 162, 776
 Георгий, еп. 161
 Георгий Каппадокийский 831
 Георгий Пахимер 161
 Георгий Синкелл 602
 Георгий Схоларий 161
 Георгий Трапезундский 163
 Гера (миф.) 317, 358, 638, 657, 707, 802
 Геракл (миф.) 135, 416, 421, 627
 Гераклеон, гностик 48
 Гераклид Косский 275
Гераклид Лемб **256–257**, 386, 401, 680
Гераклид Понтийский 35, 190, 198, 199, **257–261**, 344, 352, 394, 422, 549, 554, 557, 559, 563, 743, 781
 Гераклий Киник 413, 831
 Гераклит Аллегорист 153, 713
 Гераклит из Тарса 133
Гераклит Эфесский 34, 54, 63, 111, 117, 146, 158, 185, 258, **261–264**, 272, 295, 296, 298, 309, 316, 327, 330, 334, 344, 345, 350, 352, 354, 382, 401, 420, 425, 431, 432, 451, 452, 455, 457, 476, 488, 553, 557, 565, 566, 617, 648, 666, 667, 680, 702, 716, 744, 802, 804, 805, 833
 Герард Кремонский 162
 Геренний 93, 105, 535, 579
Герилл **265**, 384, 385, 419, 713
 Германик 145
Гермарх **265–266**, 490, 762, 767, 815, 822
 Гермий, тиран Атарнея 165, 501
Гермий Александрийский 41, 93, 94, 105, 106, 120, 203, **266–267**, 290, 488, 506, 576, 668, 669, 747, 846
 Гермий Философ 47, 54, 55, 348
Гермин 83, 177, 192, **267**, 550
Гермипп 95, 125, 256, 257, **267–268**, 361, 387, 548, 549, 554, 653, 727
 Гермоген, персонаж «Кратила» 432
 Гермоген из Тарса 136, 667, 669
 Гермодор 758
 Гермократ 669
 Гермотим из Клазомен, предсказатель 261
 Гермотим из Колофона, математик 757
 Герод Аттик 71, 72, 202, 468

- Геродот, эпикуреец 622, 816
 Геродот из Галикарнаса, историк 75, 125, 344, 352, 488, 553, 616, 690, 691, 715, 801
 Геродот из Тарса, врач 658
 Герон 369, 514, 628
 Герострат 399
 Герофил Александрийский 246, 279, 347
 Герпиллида 165
 Геснод 96, 140, 145, 146, 252, 258, 261, 274, 327, 328, 360, 364, 382, 384, 401, 444, 537, 556, 563, 615, 629, 641, 715, 734, 753, 760, 764, 782, 783, 815, 826, 834
 Гестия (миф.) 358, 428, 638, 657, 707, 769
 Гета, имп. 83
 Гефест (миф.) 625, 626, 638, 657, 707
 Гея (миф.) 317, 782, 826
 Гиг 437
 Гиганты (миф.) 594
Гиеракс 268
Гиерокл, стоик 33, 40, **268–270**, 497, 498, 701, 708, 713, 749
Гиерокл Александрийский, платоник 41, 63, 93, 94, 141, 182, 203, **270–271**, 391, 506, 576, 589, 719, 720, 801
 Гиерокл Соссиан, автор «Филалета» 62, 373, 374
 Гиерон, тиран Сиракуз 445
 Гикет 560, 562, 769
 Гильберт Порретанский 218
 Гильом из Конша 464, 738
 Гимерий 202, 371
 Гинкмар Реймский 227
Гипатия 93, 271, 506
 Гиперохид 421
 Гиппарх Никейский 80, 145, 297, 654, 655, 724, 726
Гиппархия 272, 337, 413, 414, 415, 431, 492
Гиппас 189, 272–273, 345, 447, 555, 560–562, 724, 768, 769
Гипсий 34, 73, 133, 273–275, 299, 300, 344, 436, 617, 645, 674, 684, 685, 686, 688, 691, 693, 744
 Гиппобот 348, 391, 413, 554
 Гипподам 561
Гиппократ Косский 275–280
 Гиппократ Хиосский 561
Гиппон 100, 272, 280, 344, 345, 347, 352, 560, 561, 562, 768, 769
 Гипсикл 369
 Главкон 437, 545
 Гнур 125
 Гомер 42, 54, 96, 110, 113, 123, 125, 133, 145, 153, 154, 185, 206, 207, 252, 258, 261, 274, 311, 329, 360, 382, 384, 430, 436, 440, 444, 454, 465, 466, 489, 490, 506, 520, 521, 536, 537, 542, 571, 574, 602, 608, 615, 616, 629, 641, 649, 668, 669, 701, 715, 742, 750, 761, 761, 764, 766, 782, 788, 797, 801, 807, 834
 Гонорий 481
 Горополлон 106
 Гораций 207, 614, 761, 824
Горгий из Леонтии 34, 146, 282–283, 284, 344, 684–688, 690, 803
 Гордиан, имп. 579
 Григорий Великий, папа
 Григорий Назианзин (Богослов) 538
 Григорий Нисский 538, 775
 Григорий Палама 572
Давид 41, 94, 179, 180, 182, 183, 289, 507, 528, 800, 801
Дамаский 32, 41, 94, 103, 106, 179, 192, 203, 243, 266, 271, 290–292, 317, 349, 350, 356, 377, 467, 500, 506, 528, 575, 576, 589, 667, 723, 746, 753, 780, 781, 826, 836, 846, 847
 Дамид из Ниневии 141
 Дамиды, колонисты 257
 Дамон, академик 82
Дамон из Афин 293–294, 560, 561, 684
 Дамонид 293
 Данай (миф.) 252
 Даниил из Морлея 162
Дардан Афинский 130, 294, 494, 713
 Дексипп, историк 371
Дексипп, неоплатоник 176, 179, 180, 183, **300–301**, 412, 671, 752, 838
 Деметра (миф.) 358, 625, 626, 627, 638, 657, 707
 Деметрий Полиоркет 484, 700
 Деметрий, академик 82
 Деметрий Вифинский 542
 Деметрий Гераклеяский, митрополит 471
Деметрий Кирик 301, 372, 413
Деметрий Лаковский 301–302, 766, 817, 822, 823
Деметрий Магнесийский 302, 785
Деметрий Фалерский 109, 146, 256, 302–304, 329, 549, 660, 727, 753
 Демокед 560, 562
Демокрит 34, 73–74, 110, 114, 115, 146, 187, 188, 191, 194, 196–199, 220, 222, 231, 252, 260, 266, 308–316, 333, 339, 344, 345, 352, 392, 418, 426, 427, 437, 447–448, 458, 476, 477, 491, 499, 552, 553, 617, 625, 626, 643, 644, 648, 684, 692, 716, 729, 740, 741, 764, 796–797, 799, 809, 815, 817, 819, 820, 821
 Демон из Кирены 82
 Демонакт 267, 413, 455, 743, 811
 Демосфен 303, 595, 801, 834
Деркиллид 317–318, 574, 724, 741
 Деций, имп. 531
 Джакомо Анджело 656
Диагор Мелосский 318–319, 333, 438, 626, 684
 Дидим, автор соч. «О пифагорейской философии» 148
 Дидим Слепец 49, 534, 625, 645
 Дике (миф.) 263, **327**, 351, 543, 617, 716
Диксарх из Мессены 35, 155, 327–329, 348, 434, 549, 554
 Димитрий Александрийский, еп. 531
 Динарх 303
Диоген Аполлонийский 66, 67, 139, 278, 316, 329–330, 344, 345, 352, 438, 493, 511, 596, 744

- Диоген Вавилонский** 39, 131, 132, 133, 140, 186, 212, 265, 294, **330–331**, 409, 414, 439, 494, 539, 713, 764, 765, 766
 Диоген из Селевкии 824
 Диоген из Смирны 491
Диоген из Эноанды 33, 266, **332–334**, 823, 825
Диоген Лаэртский 38, 40, 42, 72, 78, 79, 82, 92, 95, 109, 110, 112, 114, 125, 128, 129, 134, 135, 140, 141, 142, 149, 150, 152, 158, 187, 188, 194, 195, 201, 206, 251, 252, 253, 256, 257, 258, 267, 268, 272, 302, 303, 308, 311, 323, **334–335**, 336, 331, 340, 341, 349, 358, 361, 363, 364, 382, 386, 391, 410, 413, 418, 419, 421, 429, 430, 431, 434, 442, 443, 447, 460, 482, 484, 485, 487, 490, 492, 496, 499, 528, 541, 548, 554, 574, 597, 607, 612, 643, 653, 657, 658, 672, 680, 689, 695, 700, 701, 702, 714, 727, 738, 740, 741, 742, 743, 745, 753, 757, 766, 785, 804, 815, 818, 822, 824
Диоген Синопский 74, 77, 135, 318, **335–338**, 341, 412–416, 430, 431, 466, 492, 496, 528, 611, 678, 679, 762, 807, 812, 832
Диогениан **338**, 373, 719, 824
 Диогениан из Пергама 338
 Диодор, автор «Записок» 697
 Диодор Александрийский 367
 Диодор из Аспенда 559
 Диодор из Тира 549
Диодор Крон 132, 186, 196, 197, 198, 199, 297, 322, **338–340**, 358, 381, 419, 482, 483, 527, 679, 776
 Диодор Сицилийский 188, 252, 278, 279, 311, 358, 359, 387, 488, 729
 Диодор Тарсийский 50
 Диодот 261
 Диокл из Кариста 347
 Диокл из Флиунта 560
Диокл Магнесийский 256, 331, **340–341**, 434, 680
 Диоклетиан, имп. 62, 374, 603
 Дион, ученик Музония Руфа 498
 Дион Александрийский 156
Дион из Прусы (Хрисостом) 135, 338, **341**, 372, 413, 742, 748
 Дион из Сиракуз 565, 566
 Дион Кассий 141
 Дионис (миф.) 307, 537, 538, 625, 626, 627, 668, 835
 Дионисий I Старший, тиран Сиракуз 150, 560, 565, 566
 Дионисий II Младший, тиран Сиракуз 189, 870, 748
 Дионисий, сын философа Ария 148
 Дионисий Александрийский, грамматик 784
 Дионисий Александрийский, еп. 49, 59
 Дионисий Ареопagit 51
 Дионисий Ареопagit, Псевдо 51, 500, 507, 546, 641
 Дионисий Галикарнасский 309, 778
Дионисий Гераклеийский 129, **342**, 384, 385
 Дионисий из дема Ламптры, эпикурец 822
Дионисий Киренский 133, 301, 302, **342**, 608
 Дионисидор 684, 686, 688, 689
 Диотима, персонаж «Пира» 575, 581
 Диофант, математик 266
 Диофант, ритор 371, 601
 Дитрих Фрейбургский 508
 Дифил 159
 Доминик Гундисальви 161
 Домициан, имп. 141, 341, 811
Домнин **349**, 629, 668
 Дорофей 52
 Драконт, законодатель 303
 Драконт, музыкант 293
 Дропид 436
 Дунгал 464
 Ева (миф.) 833
 Евагрий Понтийский 50, 535
 Евандр из Афин 82
 Евандр из Фокеи 82, 447
 Евармост 85
Евбулид 95, **357–358**, 482
Евгемер **358–359**, 438, 626
 Евгений 748
Евдокс Книдский 35, 81, 144, 145, 189, 259, 347, 360, 363–366, 369, 442, 487, 562, 654, 679, 697, 755, 757, 758, 817
 Евдем, перипатетик 2 в. н. э. 90
 Евдем Кипрский 361
Евдем Родосский 35, 85, 176, 347, 359–361, 487, 527, 549, 554, 556, 558, 615, 727, 743, 757, 799
Евдор Александрийский 39, 85, 92, 93, 94, 104, 149, 156, 177, 178, 200, 202, 211, **367–368**, 429, 504, 574, 575, 591, 698, 829
Евдром **368**
Евклид Александрийский 189, 282, 301, 302, 365, **368–370**, 375, 385, 472, 557, 562, 602, 629, 640, 667, 799, 817
Евклид Мегарский 35, 336, 340, 357, **371**, 482, 674, 676, 678–679, 700, 731
Евнаний 41, 103, 104, **371–372**, 455, 467, 506, 535, 548, 656, 671, 784, 785, 831, 837
 Евномий 49, 160
 Еврилох 815
 Евримедонт 695
 Еврипид 109, 329, 438, 684, 685, 692, 693, 801
 Евсевий из Минда 548
Евсевий Кесарийский 50, 62, 91, 97, 103, 105, 123, 141, 148, 149, 152, 154, 200, 212, 271, 338, 348, 349, **373–374**, 402, 403, 413, 418, 423, 447, 465, 481, 491, 507, 522, 531, 534, 536, 552, 577, 590, 602, 603, 606, 672, 770, 775, 780, 803, 807
 Евсевий Лаодикийский 123
 Евсевий Никомидийский 831
 Евстафий Антиохийский 534
 Евстафий из Каппадокии 548
 Евстохий 579, 581, 805
 Евтидем с Хиоса 298, 684, 686, 688, 689, 690
 Евтимен из Массалии 344
 Евтифрон из Гераклеи 257
Евтокий 94, **374**
 Евфант из Олинфа 315, 358
 Евфорион 82
 Евфрат 141

- Ездра 603
 Елена (миф.) 797
 Елифанний Кипрский 50, 348, 349, 403, 626, 775
 Елифанний Сирийский 371
- Зас (миф.) 753
 Захарий из Митилены 271
 Зевксид 79
 Зевс (миф.) 37, 145, 192, 251, 259, 263, 317, 327, 331, 358, 359, 360, 380, 420, 428, 442, 452, 455, 469, 480, 537, 609, 626, 635, 636, 638, 639, 649, 657, 669, 692, 705, 706, 707, 715, 749, 753, 759, 802, 813, 834
 Зенобий 84, 824
 Зенобия (Зейнаб), царица Пальмиры 454, 601
 Зенодот, схолярх Афинской школы 203, 290, 506
 Зенодот Эфесский 430
 Зенон, имп. 161
 Зенон, врач 371
 Зенон Александрийский, академик 409
Зенон из Кития 37, 95, 129, 130, 134, 142, 144, 149, 158, 159, 186, 201, 265, 331, 336, **381–384**, 410, 413, 414, 419–421, 430, 483, 550, 596, 598, 608, 612, 622, 663, 701, 702, 708–709, 712–714, 721, 762, 764, 783, 785, 786, 788, 793, 812, 829, 832
Зенон из Тарса 140, 212, 330, 331, **385**, 713
Зенон Сидонский, эпикуреец 301, **385–386**, 746, 607, 608, 761, 763–767, 817, 823, 824, 826
Зенон Элейский 34, 111, 139, 140, 197, 198, 233–234, 236, 256, 283, 295, 297, 309, 319, 340, 342, 354, 375, **386–390**, 425, 447, 448, 482, 483, 542, 544, 545, 557, 647, 688, 754, 762, 798, 799
 Зет 579
 Зопир, предсказатель 677, 745
 Зопир из Тарента 189
 Зороастр 264, 579, 601
 Зосима 589
 Зосима, историк 371, 467, 589
 Зостриан
- Иаков Эдесский 161
 Ибн ан-Надим 511, 653
 Ибн Баджа 161
 Ибн Гебироль 162, 508
 Ибн Рушд 161, 162, 577, 751
 Ибн Сина 161, 162, 508
 Ибн Туфайль 161
 Ибн Эзра 508
 Ива Эдесский, еп. 161
 Ивик 766
 Игнатий Антиохийский, еп. 46, 453
 Идоменей 426, 822
Иероним Родосский 397, 549
 Иероним Стридонский (Блаженный) 51, 54, 226, 227, 456, 577, 665, 721, 532, 534, 769, 775
 Израиль 773
 Иинга (миф.) 780
- Иисус Христос 47, 54, 62, 227, 374, 452, 453, 791, 834
 Иккос 100, 560, 563
 Иларий Пиктавийский 51
 Иоанн, ап. 54, 63, 103, 452, 453, 532
 Иоанн Апамейский 52
 Иоанн Аргиропул 163
 Иоанн бар Афтония 161
 Иоанн Дамаскин 46, 52, 95, 160, 230, 232, 503, 507, 770, 641
 Иоанн Златоуст, еп. 50, 54, 538, 720, 797
 Иоанн Итал 160, 572
 Иоанн Кассиан 50
 Иоанн Лествичник 52
 Иоанн Лид 577
 Иоанн Мосх 52
 Иоанн Скифопольский 507
 Иоанн Скот Эриугена 52, 227, 464, 507
 Иоанн Солсберийский 357
Иоанн Филопон 41, 58, 59, 62, 84, 94, 95, 106, 120, 154, 160, 161, 176, 179–182, 211, 249, 297, 214, 313, 388, **398–399**, 400, 412, 442, 507, 508, 514, 525, 527, 530, 575, 589, 641, 667, 700, 721, 754, 830
 Иоанн Цец 161
 Ион Хиосский 553, 561
 Ионик 371
 Иосиф Флавий 91, 303, 422, 824, 825
Ипполит Римский 48, 187, 348, 349, **400–402**, 403, 447, 488, 531
Иринея Лионский 48, 401, **402–403**
 Ирод Великий, царь Иудеи 510, 511, 769, 825
 Исаак (библ.) 773
 Исаак бен Соломон Израэли 508
 Исаак Себастократор 629
 Исаак Сирийский 52
 Исидор (миф.) 143, 253, 627
 Исидор, гностик 48
 Исидор Александрийский, математик 271
 Исидор Александрийский, неоплатоник 203, 290, 291, 506, 629
 Исидор Милетский, архитектор 369, 374
 Исидор Пелусиотский 775
 Исидор Севильский 46, 52, 404, 459, 481, 514
 Исократ 96, 133, 146, 225, 268, 283, 344, 446, 538, 553, 615, 683, 693, 747, 749, 793, 834
 Исхак ибн Хунайн 161, 507, 653, 751
- Кадм (миф.) 252
 Кадовид, скифский царь 125
 Калан 421, 528
 Калигула, имп. 770
Калкидий 63, 67, 80, 92, **403–407**, 481, 503, 507, 577, 719, 738, 783
 Каллиад 109
 Каллий 109
 Каллий, персонаж «Протагора» 274
 Калликл, софист 283–285, 617, 684, 691, 693, 778, 779
 Калликл, ученик Карнеада 776
 Каллимах Киренский 267, 615, 801
 Каллипп из Кизика, астроном 145, 259, 366, 487, 654, 680

- Каллипп из Коринфа, стоик 384
Карнеад из Кирены 82, 92, 129, 131, 330, 409–410, 439, 447, 490, 491, 672, 673, 713, 719, 776, 786, 822
 Карнеад Младший 82, 409
 Карниск 615
 Кассандр, македонский царь 257, 303, 358
Кассий 410
 Кассиодор 52, 404, 514
 Кастриций Тит 71
 Катилина 456
 Катон Утический (Младший) 133, 201, 225, 664
 Квинт, брат Цицерона 456
 Квинтилиан М. Фабий 293, 662
 Кебег из Фив 560, 776
 Керкоп 391
 Кефал из Клазомен 545
 Кибела (миф.) 835
 Киприан Карфагенский, еп. 49
 Кир Младший 444, 446, 528
 Кирилл Александрийский, еп. 51, 348, 833
 Кирилл Иерусалимский 50
 Кирн 146
 Клавдиан Мамерт 404
 Клавдий, имп. 372, 660, 661
 Кларенбальд Аррасский 218
Клеанф 37, 39, 115, 131, 132, 145, 151, 158, 186, 265, 339, 382, 384, 385, 419–421, 502, 596, 663, 671, 702, 706, 709, 713, 721, 764, 766, 785, 786, 788, 812, 813, 829
Клеарх 421–422, 549
 Клеобул из Линда 660
Клеомед 40, 422–423, 713
 Клеомен, спартанский царь 714, 721
 Клеопатра, царица Египта 510
 Клеострат из Тенедоса 365
 Климент, еп. Римский 46
Климент Александрийский 49, 53, 56, 78, 91, 92, 148, 152, 217, 232, 303, 319, 387, 391, 423–425, 447, 453, 498, 499, 531, 538, 577, 597, 615, 673, 702, 711, 775
 Клиномах из Фурий 482
 Клитомах, академик 82, 409, 491, 672, 776, 793
 Клитомах Карфагенский 318, 358, 819
 Клото (миф.) 638, 715
 Кодр, афинский царь 565
 Кодрат, апологет 47
 Козимо Медичи 508
 Константин I Великий, имп. 46, 373, 506, 548, 671, 831, 832
 Константин VII Багрянородный, имп. 371, 511
 Константин Палеокаппа 176
 Констанций, имп. 748, 749, 831, 832, 833
Колог 426–427, 484, 593, 822, 826
 Кора (миф.) 635, 637
 Корибанты (миф.) 637
 Кориск 501, 727
Корнут 40, 153, 178, 301, 428, 530, 713, 784, 835
 Коста ибн Лука 348
Крантор 129, 138, 184, 367, 429, 489, 574, 591, 597, 793
 Крассиций Луций 659
 Кратер 318
 Кратер Македонец 95
Кратег из Афин 82, 129, 204, 429, 597
Кратег из Малла 429–430, 539
 Кратег из Тарса 82
Кратег Фиванский 204, 272, 303, 337, 381, 413–415, 430–431, 492, 496, 807
Кратил 431, 432–433, 565, 675, 684, 690
 Кратин 280
Кратипп 82, 126, 433–434, 549, 550
 Крез, персидский царь 125
 Кресконий 66
 Кресцент 61
Криний 186, 434–435
Критий 435–439, 565, 626, 669, 677, 684, 692, 734, 737
Критотлай 330, 439–440, 549
 Критон 745
 Крон, Кронос (миф.) 103, 233, 251, 358, 360, 428, 537, 635, 639, 759, 782, 844
Кроний 251, 440, 455, 520, 539, 582
 Ксанф 511
Ксенарх Селевкийский 85, 204, 440–442, 549, 550, 828, 829, 830
Ксениад 125, 442, 684, 690
Ксенократ 79, 82, 84, 92, 98, 115, 127, 130, 165, 194, 196, 197, 202, 204, 239, 257, 258, 259, 260, 303, 305, 322, 344, 367, 381, 394, 395, 396, 429, 442–443, 492, 501, 521, 522, 554, 556, 559, 574, 590, 591, 592, 597, 598, 719, 727, 757, 758, 815, 828
Ксенофан 34, 100, 117, 125, 261, 282, 334, 344, 345, 425, 437, 443–444, 493, 511, 542, 553, 555, 658, 689, 691, 738, 739, 744, 798
 Ксенофил 155, 560
Ксенофонт 35, 74, 133, 134, 136, 146, 150, 151, 372, 381, 408, 409, 413, 414, 444–446, 528, 538, 551, 590, 674, 676, 677, 678, 683, 684, 749, 796, 811
 Ксеркс, персидский царь 109, 308,
 Ксуф 561
 Ктесий 511
 Куми 161
 Купидон (миф.) 826
 Куреты (миф.) 635, 637

Лакид 82, 447, 672, 673, 785
 Лактанций 62, 319, 359, 459, 665, 781, 819
 Лампридий Элий 62
 Ламприй 104, 590, 593, 743
 Лампрокл 293
 Ларвы (миф.) 474
 Лары (миф.) 474
 Лахар 668
 Лахесис (миф.) 638, 715
 Лев Великий, папа 51
 Леви бен Герсон 162
Левкипп 196, 266, 308, 329, 330, 345, 447–448
 Лелий 542
 Лемуры (миф.) 474
 Леон 507
 Леонат 628
 Леонид, отец Оригена 531

- Леонид Родосский, стоик 612
 Леонт, автор диалога «Алкион» 742
 Леонт, математик 368
 Леонтей, академик 82
 Леонтей, эпикурец 426
 Леонтий Византийский 51, 95, 160, 400
 Либаний 202, 371, 466, 467, 750, 831
 Ликон, оратор 677
 Ликон из Иаса 561
 Ликон из Тарента 561
Ликон из Троады 129, 157, 158, **449**, 549
Ликофрон **449–450**, 684, 693
 Ликург 550, 611
 Лин (миф.) 67, 391
 Лисандр 595
 Лисид 560
 Лисимах, политик 484
 Лисимах, стоик 103
Лонгин 103, 105, 124, 202, 373, **453–454**, 506, 536, 581, 600, 601, 741, 805, 837, 846
 Лонгин Гай Кассий 823
 Лукан 428
 Лукиан, антиохийский богослов 50
Лукиан из Самосаты 55, 61, 126, 141, 267, 333, 267, 413, 440, **454–455**, 743, 790, 808, 824, 832
 Лукий 178, 202, 698
Лукреций 199, 229, 266, 281, 311, **456–459**, 777, 799, 803, 817, 824, 826
 Лукулл 130
 Луций, слушатель Музония 497
 Луцилий 519
- Маат (миф.) 327
 Магн 371
 Макарий Египетский 50
Макробий 225, 404, 407, **460–464**, 507, 551, 588, 606, 835
 Максим Исповедник 52, 95, 160, 400, 507, 535, 641
 Максим Византийский 467
 Максим Никейский 575
 Максим Плануд 218, 590
Максим Тирский 40, 97, 338, 413, **464–466**, 698, 835
 Максим Эгийский 141
 Максим Эпирот 467
Максим Эфесский 371, 372, **466–467**, 506, 548, 831
 Манданий 528
 Манефон 253
 Мани 48
 Мании (миф.) 474
 Манилий Марк 713
 Мануил Холобол 161
 Мануил Хрисофор 163
 Маны (миф.) 474
 Мардоний 831
 Марий 607
Марин 203, 290, 349, **467**, 506, 628, 668, 723, 801
 Марк, ап. 54
 Марк, гностик 48
- Марк Аврелий Антонин**, имп. 40, 47, 61, 83, 90, 91, 138, 196, 200, 202, 245, **468–471**, 496, 497, 498, 539, 663, 701, 713, 714, 741, 782, 789, 811, 814, 832, 836
 Марк Катилий Север 468
 Марк Элий Аврелий Вер 468
 Маркелл Анкирский 50
 Маркион, гностик 48, 789
 Марцелл Марк 607
 Марцелла, жена Порфирия 601
 Марцелла, мать Прокла 628
 Марцеллина 789
 Марциал 761
Марциан Капелла 183, 225, 407, **471–475**, 507, 514
 Мейр, равви 807
 Мейстер Экхарт 453, 508
 Меланнипид Старший 318
 Мелант 318
 Меланхтон 810
 Мелет, обвинитель Сократа 677, 742
 Мелетий Монах 503
Мелисс 34, 139, 282, 283, 344, 345, 426, 447, **483–484**, 557, 798, 799
 Мелита 784
 Мелитон Сардийский 47
 Меммий Гай 456
 Менандр 496, 727, 729, 801
Менедем из Лампсака 413, 426, **484**, 753
Менедем из Эретрии 95, 129, 206, **484–485**, 701, 800
 Менекей 816, 819
 Менестор из Сибариса 100, 280, 555, 560, 561, 562, 563, 768, 769
 Менефил 550
 Менодот Никомидийский 658
 Менон, историк медицины 347, 360
 Менон, персонаж диалога Платона 485–486
 Метродор из Абдеры 114, 491
Метродор из Лампсака, ученик Анаксагора 110, 113, 344, **489**
Метродор из Лампсака, эпикурец **490**, 499, 767, 815, 822
Метродор Стратоникейский 140, **490–491**, 822
Метродор Хиосский 114, 115, 315, 491, 499
Метрокл 272, 337, 413, 414, 484, **492**
 Мать богов (миф.) 336, 835
 Мефодий Олимпийский (Патарский) 534
 Мефодий Тирский 603
 Милон 554, 555
 Мильтиад 159
 Миниций Фундан Гай 498
 Минуций Феликс 49, 54, 62
 Митек 283
 Митридат, перс, поклонник Платона 742
 Митридат, царь Понта 91, 776
 Михаил Пселл 95, 160, 507, 577, 641, 754, 780, 781, 806, 837, 838
 Михаил Скот 162
 Михаил Эфесский 84, 160, 176, 182, 183, 740
 Мнасей 381
 Мнемозина (миф.) 514
 Мнесарх, отец Пифагора 554

- Мнесарх Афинский** 130, 294, **494**, 713
Модерат 39, 124, 440, **494–495**, 504, 560, 574, 698
 Моисей (миф.) 54, 55, 62, 152, 153, 223, 522, 572, 603, 699, 770, 772, 773
 Моисей Маймонид 162
 Мойраген 141
 Мойры (миф.) 317, 543, 594, 638, 715, 716
 Моника 64
 Моним, основатель Халкиды 837
Моним из Сиракуз 115, 337, 413, 414, 496
 Мосх 484, 800
 Мосхион 82
 Мох Сидонский 196, 448
Музоний Руф 269, 301, 341, 372, 409, **496–498**, 659, 701, 748, 811, 812
 Музы (миф.) 104, 565, 629
 Мусей (миф.) 274, 641
 Муций Сцевола Квинт 539, 540, 542
- Навсифан** 194, 397, 490, 491, **499**, 553, 615, 815, 821
 Неанф из Кизика 554, 564
 Нейт (миф.) 737
Нелей из Скепсиса 126, **501**, 549, 727
 Немезида (миф.) 716
Немесий Эмесский 50, 57, 160, 232, 356, **501–503**, 535, 539, 604, 711, 720, 752
 Неоптолем (миф.) 274
 Нерва, имп. 141, 341
 Нерон, имп. 91, 104, 141, 301, 372, 428, 496, 498, 550, 590, 660, 664, 714, 748, 784, 811
 Несс Хиосский 114, 491
 Нестида (миф.) 802
 Нестор (миф.) 274, 761
 Несторий, патриарх 50
 Несторий, иерофант, дед Плутарха 589
 Несторий, отец Плутарха 589, 668
Нигидий Фигул 39, 72, 92, **509–510**
 Никанор 148
 Никий из Никеи 680
 Никифор Влеммид 161
 Никодор, законодатель 318
 Никокреонт, тиран Кипра 115
Николай из Дамаска 257, **510–512**, 549, 825
 Николай Коперник 116, 654
 Николай Кузанский 99, 227, 508, 546, 642, 723
 Николай Мефонский 642
 Николай Орем 163, 298
 Никомах, отец Аристотеля 164, 515
 Никомах, сын Аристотеля 165, 515
Никомах из Герасы 40, 106, 124, 154, 306, 350, 440, 472, 504, **512–515**, 554, 560, 629, 698, 726, 741, 838
 Никон Элий 245
 Никострат 148, 202, 368, 698
 Нил Анкирский 50, 57, 814
 Нимфидиан 371
 Нимфы (миф.) 474, 502, 602, 758
 Новациан 49
 Ноткер Занка 218
 Ночь (миф.) 360, 537, 715, 734, 782
- Нумений из Апамен** 56, 62, 63, 101, 102, 103, 251, 305, 306, 307, 365, 373, 404, 425, 440, 465, 494, 502, 504, 505, **520–522**, 536, 575, 582, 585, 698, 699, 752, 776, 780, 845
 Нун (миф.) 744
- Одиссей (миф.) 96, 206, 522, 616, 761
 Озий 404
 Оккел 561
 Октавия 201
 Олимпий 93, 105
Олимпиодор (Младший), неоплатоник 32, 41, 94, 106, 115, 176, 179–181, 183, 267, 290, 293, 412, 431, 460, 506, 507, **528**, 530, 576–577, 589, 726, 752, 771, 846
 Олимпиодор (Старший), ритор 628
Онесикрит 413, 415, **528**
 Онесим 743
 Орест (миф.) 357
 Орибасий 190, 281, 371, 831
Ориген Александрийский 46, 49, 50, 56, 57, 63, 105, 141, 152, 223, 232, 356, 373, 374, 401, 404, 453, 481, 517, **531–535**, 536, 538, 539, 572, 577, 699, 720, 775, 784, 789, 790, 825, 830, 846
Ориген Платоник 93, 105, 531, **535**, 579
 Орронтий Марцелл 579
 Орфей (миф.) 62, 153, 274, 317, 347, 360, 425, 436, 537, 629, 641, 668, 669
 Осирис (миф.) 253
- Павел, ап. 53, 54, 61, 64, 69, 75, 145, 665
 Павел Александрийский 655
 Павел Фивейский 50
 Павсаний, историк 336
 Павсаний, персонаж «Пира» 551
 Памфил, учитель Евсевия 534
 Памфилий 499, 815
Панетий 93, 131, 133, 140, 158, 159, 212, 226, 253, 265, 294, 329, 332, 342, 469, 494, **539–542**, 607, 608–612, 661, 663, 701, 713, 714, 762, 793
 Пантен Александрийский 48, 423, 775
 Папий Иерапольский 46
 Папирий Фабиан 659, 660
 Парацельс 666
 Паребат 417
Парменид из Элен 34, 139, 219–220, 222, 234, 262, 295, 296, 309, 327, 344, 345, 351, 371, 375, 386, 387, 390, 393, 425, 426, 427, 443, 483, 484, 522, **542–544**, 545, 555, 557, 560, 566, 569, 593, 617, 648, 667, 680, 691, 716, 732, 754, 798–799, 802, 826, 827
 Парменид, персонаж «Парменида» 545–546
 Парон 561
 Пасикл 487
 Патриций, отец Августина 64
 Патриций, отец Прокла 628
 Патрон 746, 823
 Пахомий Великий 50
 Пелагий 795
 Пелопс 101

- Пердикка II, македонский царь 276
 Перегрин Протей 61, 71
 Периандр из Коринфа 146, 660
 Перикл 75, 109, 134, 283, 293, 386, 565, 595, 644, 650, 677, 684
 Периктиона [153], 435, 565
 Перифлегетон (миф.) 475
Персей 144, 160, 381, 384, 385, 385, **550–551**, 625, 627, 713, 714
 Персефона (миф.) 358, 635, 637
 Петр, ап. 54
 Петр Александрийский, еп. 49
 Петр Ивер 51
 Петр Испанский 162
 Петрон 561
 Петроний 824
 Пиерий 49
 Пизон Луций Кальпурний 661, 761
 Пико делла Мирандола 163, 399, 500, 508, 642, 666, 723, 847
 Пиндар 318, 488, 616, 682, 764, 782
 Пириламп 565
Пиррон 92, 114, 115, 129, 159, 194, 252, 315, 491, 499, **552–553**, 657, 672, 673, 738, 739, 803
 Питтак из Митилены 660
Пифагор 34, 42, 48, 62, 66, 72, 92, 100, 141, 144, 145, 153, 155, 189, 356, 258, 266, 272, 273, 308, 328, 333, 334, 352, 390, 391, 401, 425, 466, 505, 515, 521, 522, **553–558**, 559–563, 564–565, 602, 608, 629, 641, 669, 682, 743, 753, 768, 801, 832, 838
 Пифада 165
 Пифодор 545
 Пифокл 816
 Пифоклид 293
Платон Афинский 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 45, 48, 53, 54, 55, 57, 61, 62, 65, 66, 67, 72, 73, 74–75, 76, 79, 80, 81–83, 85, 90, 92, 93–95, 97, 98, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 113, 114, 118, 119, 121, 125, 128–129, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 139, 140, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 163, 164, 165, 166, 167, 171, 173, 176, 178, 179, 180–181, 182, 183, 185, 188, 189, 190, 196, 197, 200, 201–203, 204, 208, 209, 214, 219, 220–221, 222, 225, 228, 230, 231, 234–235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 255, 256, 257, 258–261, 266, 270, 271, 279, 283, **286–288**, 289, 290, 293, 294, 295–296, 304–305, 307, 313, 314, 315, 316, 318, 320–323, 324, 325, 326, 327, 328, 336, 337, 342, 344, 345, 347, 350, 352–354, 362, 363, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 375–376, **379–380**, 386, 387, 388, 390, 392–396, 398, 399, 401, 404, 405, 406, 407, 408, 411, 414, 425, 427, 429, 431, **432–433**, 435, 436, 439, 440, 442, 443, 445, 446, 451, 454, 457, 459, 461, 465, 467, 476–481, **485–486**, 488, 489, 495, 501, 502, 503, 504–509, 512, 513, 515, 516, 521, 522, 524, 527, 528, 536, 537, 538, 540, **545–546**, 547, 550, 555, 561, 562, 563, 564, **565–573**, 574–578, 581, 582, 584–586, 587, 589, 590–591, 593, 595, 596, 597, 599, 601, 602, 608, 613, 614, 615, 616, 618–620, 624, 625, 628–629, 641, 645, 646, 648, 650, **651–652**, 657, 660, 661, 667, 669, 670, 671, 672, 674–677, 678, 679, **680–681**, 683, 684, 689, 691, 693, 695, 697, 698–699, 714, 715, 716–717, 721, [722–723], 724–726, 729, **731–732**, **732–738**, 739, 740, 741, 742, 743, **745–746**, **746–747**, 748, 749, **755–756**, 757–760, 762, 767, 768, 772, 773, 776, 777, 778, 781, 782, 784, 790, 793, 796, 799, 800, 801, 803, 809, 815, 826, 827–828, 830, 832, 833–834, 837, 839, 841, 842, 846, 847
 Платон Родосский 542
 Плиний Младший 498, 519
 Плиний Старший 91, 145, 190, 472, 729, 824
Плотин 34, 41, 51, 55, 62, 65, 67, 73, 77, 80, 88, 93, 94, 97, 99, 102, 103–105, 123, 127, 138, 139, 147, 161, 177, 179, 180, 193, 202, 208, 214, 216, 217, 222, 226, 227, 229, 234, 240–242, 244, 245, 254, 271, 291, 301, 306, 307, 325, 326, 355, 356, 368, 371, 372, 373, 376, 377, 396, 404, 440, 452, 453, 454, 461, 464, 481, 488, 494, 495, 502, 504–507, 523, 531, 535, 536, 546, 551, 572, 575, 577, **578–588**, 597, 600, 601–602, 605, 623, 624, 629, 634, 640, 641, 666, 671, 681, 698, 699, 702, 719, 720, 722, 746, 752, 772, 774, 782, 801, **805–806**, 824, 826, 829, 837, 839, 840, 841, 842, 844, 845, 847
 Плотина 824
Плутарх Афинский 41, 93, 179, 202, 203, 506, 507, 546, 628, 668
Плутарх из Херонеи 38, 40, 72, 82, 93, 97, 98, 102, 103, 104, 114, 115, 122, 126, 130, 200, 202, [204], 207, 266, 268, 303, 306, 319, 324, 329, 332, 338, 339, [343], [347], [348], 355, 372, 382, 386, 387, 391, 396, 397, 410, 422, 426, 427, 429, 434, 461, 464, 268, 489, 492, [503], 504, [507], 528, 539, 541, 551, 574, 575, 577, 581, **590–595**, 596, 598, 660, 677, 695, 698, [701], 702, 719, 738, 742, 743, 753, 797, 816, 819, 824, 828, 829, 835
 Плутон (миф.) 259, 474, 636
 Пол из Акраганта 283, 284, 687, 693
 Полемарх 409
Полемон 82, 129, 130, 158, 159, 184, 381, 429, 443, 484, **597–598**
 Полибий, врач 276,
 Полибий, историк 329, 438, 560, 608, 612, 793
 Полигнот 712
 Полиен 302, 817, 822
 Поликарп, еп. Смирнский 46, 48
 Поликлет 561
 Полимнаст из Флиунта 560
 Полистрат, эпикуреец 199, 822, 823
 Полит из Фокеи 82
 Полициано Анджеоло 814
 Поллид 742
 Поллион Азиний 497
 Поллион Валерий 497
 Помпей Гней 607, 612
Порфирий 41, 51, 54, 55, 62, 65, 67, 80, 88, 94, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 123, 124, 127, 147, 157, 161, 162, 176, 178–183, 201,

- 212, 213, 214, 226, 227, 245, 251, 267, 271, 282, 289, 291, 300, 317, 318, 343, 356, 361, 369, 371, 372, 373, 374, 377, 400, 404, 406, 412, 428, 440, 453, 454, 461, 472, 481, 488, 489, 494, 495, 502, 504–507, 511, 512, 515, 529, 531, 535, 536, 546, 554, 559, 560, 563, 575–578, 579–582, 584, 588, **600–606**, 616, 638, 641, 645, 653, 654, 666, 698, 699, 722, 729, 738, 741, 752, 780–781, 789, 800, 805–806, 807, 829, 833, 837, 839, 840, 842, 846
- Посейдон (миф.) 259, 358, 636, 638, 657, 707, 737
- Посидоний Александрийский 384
- Посидоний Апамейский** 67, 75, 145, 149, 194, 196, 201, 247, 253, 265, 301, 342, 347, 367, 385, 400, 420, 422, 423, 434, 448, 469, 520, 540, 542, 574, 596, **607–612**, 661, 662, 663, 666, 701, 702, 713, 714, 719, 793, 819
- Посидий 64
- Потамон 613**
- Потона 695
- Праксифан 549, 615**,
- Претекстат Веттий Агорий 183, 460
- Приск из Эпира 202, 371, 548, 589, 831
- Прискиан 183, 203, 245, 604
- Продик 34, 133, 273, 293, 318, 437, 438, 625–627**, 651, 683–686, 692, 693, 764
- Проб из Эдессы 120, 161, 527, 530
- Прокл 41, 42, 51, 55, 56, 57, 62, 73, 80, 94, 101, 102, 103, 106, 107, 108, 110, 136, 148, 179, 181, 182, 192, 201, 202, 203, 208, 243, 245, 249, 254, 255, 256, 266, 273, 282, 290, 291, 307, 317, 318, 325, 349, 356, 361, 368, 369, 370, 377, 378, 385, 387, 398, 399, 422, 429, 441, 454, 460, 467, 476, 481, 500, 506, 507, 508, 523, 535, 536, 539, 540, 546, 572, 575, 576, 577, 580, 588, 589, 602, 616, 623, 624, 628–642**, 654, 666, 668, 669, 670, 679, 719, 720, 722, 723, 724, 729, 738, 752, 757, 771, 780, 781, 801, 806, 830, 836, 837, 841, 843, 846, 847
- Прокопий из Газы 641, 770
- Проксен, опекун Аристотеля 165
- Проксен, перипатетик 550
- Проперций 761
- Протагор из Абдеры 34, 72, 96, 129, 146, 150, 188, 273, 278, 298, 299, 300, 313, 315, 318, 319, 333, 352, 418, 491, 618, 625, 643–650, 680, 683–693, 731, 732, 743, 821**
- Протагор, персонаж «Протагора» 651–652
- Протарх из Баргилии 301
- Протей (миф.) 141
- Психея (миф.) 475
- Птолемей I Сотер 252, 303, 368, 484, 714
- Птолемей II Филадельф 303, 419, 426, 714, 721, 825
- Птолемей III Эвергет 419
- Птолемей VI Филометор 152, 256
- Птолемей, брат Николая из Дамаска 510
- Птолемей, гностик 48
- Птолемей аль-Гариб 127, 361, 652–653**
- Птолемей Клавдий 272, 281, 282, 290, 366, 602, 629, 639, 652, 653–656**, 724, 726, 829
- Птолемей Хенн 550, 653
- Публикола 595
- Ра (миф.) 327
- Раймунд, еп. 162
- Ремигий 218, 464
- Рея (миф.) 358, 635, 707
- Роберт Гроссетест 830
- Рубеллий Плавт 498
- Рутилий Руф Публий 539, 542
- Руфин Аквилейский 532
- Сабин 455
- Сабинилл Рogaциан 579
- Сабит ибн Корра 514
- Садок 825
- Саллюстий 506, 656–657**, 832, 834, 839
- Салонина 579
- Сампсигерам, царь Эмесы 837
- Сатир 256, 386
- Сатиры (миф.) 474
- Сагурнин 79
- Сауфей Аппий 823
- Сауфей Луций 823
- Светоний 148
- Север, платоник 575, 582
- Север Антиохийский 51
- Север Клавдий 90, 468
- Север Себохт 161
- Севф, фракийский царь 444
- Секст Херонейский 143, 468
- Секст Эмпирик 38, 40, 79, 82, 92, 95, 115, 125, 150, 184, 190, 194, 195, 198, 282, 298, 302, 313, 339, 383, 391, 410, 418, 438, 442, 447, 496, 499, 504, 552, 625, 626, 645, 653, 657–659, 672–673, 702, 742, 776, 782, 804, 805**
- Секстий 497, 659, 660, 784**
- Секстий Младший 660
- Сенека Луций Анней 40, 54, 58, 66, 138, 148, 201, 207, 214, 217, 226, 232, 253, 301, 355, 469, 470, 497, 498, 519–520, 541, 607, 608, 609, 611, 612, 659, 660–665, 701–702, 711, 713–714, 719, 744, 797, 812, 814, 823**
- Сенека Старший 660
- Септимий Север, имп. 83, 372, 402, 423, 531
- Септимий, сын Стобея 701
- Сервий 40, 144
- Сергий Антиохийский, патриарх 398
- Сергий Павел Луций 90
- Сергий Решайнский 161
- Сигер Брабантский 163, 751
- Сидоний Аполлинарий 404, 577
- Силанион 742
- Симмах, переводчик Ветхого Завета 532
- Симмах Квинт 213, 226
- Симмий 560
- Симпликий 32, 41, 42, 80, 81, 84, 85, 91, 94, 95, 106, 109, 111, 127, 156, 157, 162, 163, 170, 176–182, 192, 193, 201, 202, 203, 211, 214, 249, 267, 271, 290, 301, 318, 329, 361, 365, 369, 387, 388, 398, 399, 411, 412, 428, 441, 442, 483, 484, 506, 508, 511, [525], 530, 589,**

- 654, **667**, 679, 723, 727, 814, 830, 839, 841, 846
 Синесий 93, 271, 506, 780, 781
 Синкелл 21, 602
Сириан 41, 84, 92, 93, 94, 106, 107, 164, 176, 179, 180, 183, 200, 202, 203, 255, 256, 266, 267, 291, 349, 377, 404, 467, 506, 546, 576, 589, 628, 640, **668–670**, 724, 846, 847
 Сирон 824
 Скопады 436
 Сминдирид 782
 Созомен 467
Сократ из Афин 34, 35, 54, 55, 62, 66, 74, 81, 92, 104, 129, 133, 134, 135, 136, 146, 150, 153, 155, 158, 168, 171, 172, 187, 215, 231, 256, 274, 293, 298, 299, 308, 319, 320, 323, 328, 336, 337, 353, 358, 362, 371, 381, 386, 392, 393, 401, 407, 408, 409, 413, 414, 426, 427, 431, 435, 436, 444–446, 449, 459–460, 465, 466, 482, 496, 503, 521, 540, 553, 565, 568–570, 611, 616, 619, 625, 644, 649, 669, **674–677**, 678–679, 683, 685, 688, 689, 693, 705, 744, 745, 762, 777, 779, 796, 827, 832; как персонаж диалогов Платона: 283–285 («Горгия»), 286 («Государства»), 432–433 («Кратила»), 545 («Парменида»), 551 («Пира»), 651–652 («Протагора»), 485–486 («Менона»), 680 («Софиста»), 731–732 («Теэтета»), 733–734 («Тимея»), 745 («Федона»), 747 («Федра»)
 Сократ Схоластик 54, 271, 467
 Сократид 82
 Солон Афинский 75, 81, 125, 126, 268, 280, 303, 327, 407, 436, 557, 565, 595, 611
 Сопатр Апамейский 202, 671, 752, 838
 Соран Эфесский 275, 276
 Сос Аскалонский 130
Сосиген 83, 133, 550, **679**
 Сосикрат Родосский 125, 158, 743
 Сотерик 514
 Сотион, комментатор Аристотеля 177
 Сотион, учитель Сенеки 659, 660, 661
Сотион Александрийский 152, 256, 257, 336, 340, 348, 372, 549, **680**
 Софокл 133, 329, 614, 615, 616, 692, 801
 Софоний 176, 182
 Софроний Иерусалимский 52
 Спартак 456
Спевсипп 35, 39, 82, 92, 130, 151, 165, 257, 258, 305, 322, 394, 395, 442, 522, 542, 559, 561, 574, **694–697**, 742, 755, 757, 758
 Спинтар 155
 Стасей из Неаполя 549
 Стесихор 782
 Стефан Бар Суданли
 Стефан Александрийский, издатель Платона 93
Стефан Александрийский 577
 Стефан Византийский
 Стилон Луций Элий 224
Стильпон 95, 138, 151, 381, 426, 427, 482, 484, 492, **700–701**, 753, 800
Стойей Иоанн 41, 92, 111, 115, 148, 149, 150, 159, 204, 268, 269, 303, 314, 343, 347, 382, 391, 488, 494, 497, 511, 512, **701**, 702, 811, 839
 Страбон 110, 126, 142, 157, 160, 196, 201, 206, 275, 413, 440, 448, 501, 528, 549, 607, 608, 655, 785
 Стратокл Родосский 133
Стратон 115, 158, 191, 198, 199, 260, 267, 449, 451, 549, 714, 727, 746, 828
 Стратоника 510
 Сузо Генрих 508
 Сулла 37, 126, 456, 549, 595
 Сульпиций Аполлинарий 71
Сфер 228, 384, 385, 714, **721**
 Сципион Эмилиан 539, 541, 542, 714
Тавр Кальвен 71, 72, 143, 200, 202, 575, 699, **721–722**
 Тагиан 47, 54, 453, 572
 Таулер Иоганн 508
 Теано 558, 564
 Телавг 564
 Телезио 666
 Телекл 82, 447
 Телет 206, 207, 413, 430, 492
 Теодорих, остготский король 213
 Теомнест 82
 Теон, жрец 724
 Теон Александрийский, математик 81, 145, 271, 281, 369, 654
 Теон Александрийский, ритор 290
Теон Смирнский 40, 80, 124, 318, 494, 504, 575, 577, 698, **724–726**, 741
 Теофил, василевс 507
Теофраст 35, 41, 80, 84, 85, 98, 112, 115, 126, 127, 130, 156, 157, 158, 160, 165, 166, 184, 185, 187, 198, 204, 205, 206, 211, 246, 259, 266, 267, 272, 302, 303, 308, 310, 312, 328, 330, 343–349, 359–360, 394, 444, 448, 476, 484, 492, 501, 511, 527, 548–549, 556, 561, 598, 615, 653, 666, 667, **727–730**, 743, 744, 764, 766, 768, 778, 782, 803, 828, 833
 Тертуллиан 46, 49, 54, 58, 232, 303, 387, 434, 711, 720, 825
 Тевфия (миф.) 274
 Теэтет из Афин 364, 365, 369, 827; 731–733 (персонаж диалога «Теэтет»)
 Тиамат (миф.) 361
 Тиберий, имп. 410, 566, 740, 748
 Тимей, историк 554, 563
 Тимей Локрский, пифагореец 74, 515, 561, 565, 574; 733–734, 845 (персонаж диалога «Тимей»)
 Тимократ, брат Метродора 499, 822
 Тимократ, стоик 498
 Тимократ, эпикуреец 2 в. н. э. 824
Тимон из Флиунта 129, 194, 309, 499, 552, 553, 658, 672, **738–739**
 Тираннион 126, 440, 549
 Тиртам 727
 Тит, имп. 496
 Титаны (миф.) 307, 537, 594
 Тот (миф.) 327

- Трасилл 40, 104, 308, 314, 318, 504, 512, 515, 566, 574, 575, 698, 724, 726, **740–741**, 748
Траян, имп. 341, 590, 741, 748, 824
Требаций Теста Гай 823
Требониан Галл, имп. 531, 536
Тринкавелли 814
Туберон Квинт Эмилий 539, 540, 542
Туллия 794, 795
- Ульрих Страсбургский 508
Уран (миф.) 103, 251, 358, 537, 657
- Фабий Максим 595
Фавны (миф.) 474
Фавоний Евлогий 225, 507
Фаворин 71, 72, 90, 113, 206, 672, **741–742**, 804
Фалес 32, 34, 66, 67, 116, 125, 185, 187, 204, 256, 274, 280, 344, 345, 360, 401, 425, 476, 493, 553, 555, 556, 557, 660, **743–744**, 764
Фанес (миф.) 537
Фаний, ученик Посидония 612
Фаний из Эреса 549, **744**
Фанний Гай 542
Фаустина 468
Феаген из Регия 875
Февдий из Магнесии 368
Федон из Элиды 35, 674, 676–678, 745, 800
Федр, персонаж диалога Платона 551, 747
Федр из Афин **746**, 764, 823
Фемида (миф.) 358, 715
Фемисон из Лаодикеи 191
Фемиста 426
Фемистий 41, 120, 136, 176, 177, 183, 211, 249, 449, 466, 467, 511, 525, 530, 550, **748–751**, 754, 831, 832
Фенарета 460
Феогнид 146, 801
Феогност 49
Феодор Асинский 103, 502, 575, 576, 671, **752**, 838
Феодор Газа 163
Феодор Киренский, математик 364, 560, 562, 731, 732
Феодор Киренский (Безбожник) 151, 204, 205, 272, 303, 417–418, 562, 701
Феодор Метохит 161
Феодор Мопсуестийский 50
Феодор Продром 161
Феодорит Кирский 50, 104, 105, 160, 204
Феодосий I (Великий), имп. 506, 748, 749
Феодот 48
Феодотион 532
Феомброт 484
Феомедонт 363
Феогекн Кесарийский, еп. 123
Феофил Александрийский, еп. 534
Феофил Антиохийский 47
Ферекид 347, 350, 360, 425, 554, 596, **753**, 782, 826,
Феспид 822
Фестида 164
- Фетида (миф.) 360
Филипп II, македонский царь 164, 165
Филипп из Опунта 35, 259, 379, 566, 598, **757–760**, 769, 828
Филиск Эгинский 823
Филистион Сицилийский 363, 596
Филодем из Гадары 33, 40, 82, 129, 143, 158, 266, 294, 301, 332, 333, 336, 342, 385, 386, 499, 500, 626, 672, 673, 680, **761–767**, 815, 817, 823–824
Филоксен 68
Филолай 100, 139, 155, 185, 189, 272, 347, 352, 425, 515, 553, 555, 559–562, 564, 695, 724, 725, 759, **768–769**, 777
Филология (миф.) 471–473, 475
Филон Александрийский 40, 48, 54, 93, 97, 138, 154, 305, 396, 404, 409, 425, 439, 452, 537, 538, 572, 596, 699, **769–775**, 804, 825, 829
Филон Диалектик (из Афин) 322, 340, 381, 482, 483, 679, 701, **776**
Филон из Ларисы 82, 130, 149, 491, 521, 672, 673, 698, **776–777**, 793, 794, 803
Филонид, математик 817, 822
Филонид из Балы 824
Филонид из Фив 384
Филосторгий 603
Филострат, отец Полемона 597
Филострат Флавий 97, 141–142, 282, 372, 374, 387, 390, 496, 683, 742
Финтий 560
Фирсон 765
Фичино Марсилио 99, 163, 508, 546, 551, 588, 642, 723, 806, 807, 839, 847
Флавий Бозт 90
Фома Аквинский 108, 163, 210, 216, 218, 288, 357, 453, 500, 751, 755, 783, 810
Фотий Константинопольский, патриарх 92, 270, 291, 401, 402, 512, 514, 535, 577, 748, 775, 800, 803, 804, 811
Фрасибул 743
Фрасимах 617, 674, 675, 684, 687, 700, **778–779**
Фридрих II 162
Фриних 435
Фронтон Марк Корнелий 61, 453, 468, 498
Фульгенций 407
Фурии (миф.) 474
- Хамелеонт** 549, **781–782**
Хаос (миф.) 138, 360, 537, 734, 782–783, 826
Харий 318
Хармид, дядя Платона 436
Хармид, академик 82, 673
Хейнан-ишо I, католикос 161
Херемон 91, **783–784**
Херелефонт 283
Хилон из Лакедемона 660
Хосров I, персидский царь 203, 245, 290, 667
Хрисанфий 371–372, 506, 548, **784–785**
Хрисерм 133
Хрисипп 39, 74, 75, 92, 130, 131, 138, 140, 149, 160, 186, 228, 246, 247, 265, 323, 330–331,

- 338, 339, 363, 368, 373, 382, 385, 391, 400, 409, 410, 419–421, 422, 469, 483, 539, 540, 551, 592, 596, 608, 610, 612, 663, 701, 702, 705, 708, 712, 712, 713, 719, 764, 776, **785–788**, 793, 797, 812, 829, 832
- Христофор Колумб 656
- Хронос (миф.) 360, 537, 753
- Хунайн ибн Исхак 161
- Хтония (миф.) 360, 753
- Цезарь Гай Юлий 156, 225, 302, 434, 595, 794
- Целий 91
- Целий Аврелиан 190
- Цельс**, платоник 47, 61, 62, 374, 410, 505, 522, 532, 699, 781, **789–792**, 833
- Цельс, эпикурец 455, 790
- Цельс Авл Корнелий 191, 277,
- Цензорин 86, 225
- Цицерон** 38, 40, 64, 66, 82, 92, 110, 126, 130, 134, 135, 140, 145, 150, 158, 166, 190, 201, 207, 213, 214, 217, 226, 229, 232, 253, 258, 265, 266, 302, 304, 308, 310, 314, 319, 329, 331, 332, 371, 382, 385, 391, 404, 410, 429, 433, 434, 456, 461, 463, 476, 491, 494, 499, 507, 510, 519, 539, 540, 541, 542, 553, 571, 576, 594, 595, 597, 607, 608, 610, 662, 665, 672, 702, 713, 714, 719, 729, 730, 744, 746, 761, 762, 764, 765, 776, **792–795**, 797, 799, 810, 815, 816, 818, 819, 820, 821, 823, 824, 828
- Эвкрат, архонт 125
- Эврит 155, 560, 561, 562
- Эвфрат 498
- Эгнагий Целер 301
- Эдесий 548
- Эдесия 266
- Экфант 560, 561, 769
- Электра (миф.) 357
- Элиан 156, 318
- Элий Александрийский** 38, 41, 94, 108, 115, 120, 126, 176, 179, 180–181, 249, 289, 412, 467, 507, 528, 530, **800–801**
- Элий Деметрий Александрийский 90
- Эмилиан 61
- Эмпедокл** 33, 34, 109, 110, 112, 188, 256, 258, 260, 261, 266, 278, 280, 312, 313, 330, 333, 334, 344, 345, 351, 386, 387, 401, 425, 426, 427, 438, 457, 476–477, 484, 488, 493, 553, 554, 555, 562, 563, 617, 620, 648, 666, 691, 716, 729, 742, 799, **802–803**, 809, 826, 827
- Эней из Газы 271
- Энесидем** 78, 79, 194, 552, 657, 658, 672, 673, 742, **803–805**
- Энодий 404
- Эномай из Гадары** 373, 413, 416, 719, **807–808**
- Энопид 561
- Эпаминонд 560
- Эпафродит 811
- Эпиген 391
- Эпигон из Спарты 548, 785
- Эпиком 409
- Эпиктет** 40, 57, 61, 94, 138, 196, 232, 269, 332, 336, 338, 339, 343, 413, 468, 469, 470, 471, 496, 497, 498, 506, 663, 657, 701, 711, 713, 714, 743, 748, **811–814**, 832
- Эпикур** 37, 59, 77, 86, 114, 115, 129, 140, 147, 158, 191, 194, 195, 196, 19–199, 232, 248, 265, 266, 301, 302, 315, 319, 332–333, 334, 401, 418, 426, 439, 448, 456–458, 470, 490, 491, 499, 553, 563, 593, 615, 622, 623, 626, 644, 661, 717, 719, 746, 761–762, 764–767, 790, 803, **815–821**, 822–825
- Эпихарм 451, 561
- Эразм Роттердамский 656, 665
- Эраст 501, 727
- Эратосфен Киренский 159, 206, 275, 329, 347, 368, 384, 422, 513, 515, 655, 724, 725, 726
- Эриксимах 551
- Эримней 549
- Эринии (миф.) 317, 327
- Эрот (миф.) 353, 384, 747, 826
- Эсхин из Сфетта** 431, 445, 674, 676, 678, 827
- Эфиальт 684
- Эфор 95, 125, 511
- Эхеклес 484
- Эхекрат из Флиунта 155, 560, 745
- Ювенал 461
- Юлиан Каппадокийский 202, 371
- Юлиан Флавий Клавдий**, имп. 41, 51, 62, 136, 202, 338, 371, 372, 413, 431, 446, 464, 466–467, 506, 548, 551, 652, 656, 679, 745, 749, 750, 784, 789, **831–836**, 839, 843, 847
- Юлиан Теург 781, **836**
- Юлиан Халдей 780, **837**
- Юлий Африкан 49
- Юлия Домна, имп. 141
- Юлия Маммея 531
- Юний Рустик Квинт 468
- Юпитер (миф.) 359, 473, 474, 663
- Юпитер (планета) 462, 463, 474, 475, 556, 639, 654, 759
- Юстин Философ (Мученик) 47, 48, 53, 54, 57, 59, 61, [348], 453, 538, 577, 720, 791, 825
- Юстиниан Флавий, имп. 32, 42, 203, 290, 398, 506, 667, 801
- Яков Венецианский 162
- Ямвлих из Халкиды** 35, 41, 42, 77, 102, 103, 123, 124, 147, 166, 178, 179, 180, 202, 203, 217, 226, 242–243, 255, 291, 300, 356, 371, 372, 377, 378, 391, 447, 461, 494, 505, 506, 512, 514, 515, 523, 546, 547–548, 550, 554, 560, 563, 575–576, 601, 602, 603, 605, 606, 637, 640, 641, 657, 666, 667, 671, 684, 696, 724, 726, 746, 752, 780, 781, 805, 806, 830, 831, 832, 834, 835, **837–848**
- Ямвлих Младший 202, 589, 671
- Янус (миф.) 474
- Ясон, архонт 419
- Ясон из Нисы 612

УКАЗАТЕЛЬ СТАТЕЙ

АВГУСТИН АВРЕЛИЙ	64	АНТИСФЕН АФИНСКИЙ	133
АВЛ ГЕЛЛИЙ	71	АНТИСФЕН РОДОССКИЙ	136
АВТАРКИЯ	72	АНТИФОНТ	136
АГРИППА	78	АПАТИЯ	137
АДИАФОРА	79	АПЕЙРОН	138
АДРАСТ АФРОДИСИЙСКИЙ	80	АПОЛЛОДОР АФИНСКИЙ, СТОИК	140
АКАДЕМИЯ ПЛАТОНОВСКАЯ	81	АПОЛЛОДОР АФИНСКИЙ, ЭПИКУРЕЕЦ	140
АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ	83	АПОЛЛОДОР ИЗ СЕЛЕВКИИ	140
АЛЕКСАНДР ИЗ ДАМАСКА	90	АПОЛЛОНИЙ ТИАНСКИЙ	141
АЛЕКСАНДР ИЗ ЭГ	91	АПОЛЛОНИЙ ТИРСКИЙ	142
АЛЕКСАНДР ПОЛИГИСТОР	91	АПОЛЛОФАН	142
АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА	93	АПУЛЕЙ	143
АЛЕКСИН	95	АРАТ	144
АЛКИДАМАНТ	96	АРЕТЕ	145
АЛКИНОЙ	96	АРИЙ ДИДИМ	148
АЛКМЕОН	99	АРИСТИПП КИРЕНСКИЙ	150
АЛЬБИН	101	АРИСТИПП МЛАДШИЙ	152
АМЕЛИЙ	103	АРИСТОБУЛ	152
АММОНИЙ, УЧИТЕЛЬ ПЛУТАРХА	103	АРИСТОКЛ ИЗ МЕССЕНЫ	154
АММОНИЙ САККАС	104	АРИСТОКСЕН	155
АММОНИЙ СЫН ГЕРМИЯ	105	АРИСТОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	156
АНАКСАГОР	108	АРИСТОН КЕОССКИЙ	157
АНАКСАРХ	114	АРИСТОН ХИОССКИЙ	158
АНАКСИМАНДР	116	АРИСТОТЕЛИЗМ	160
АНАКСИМЕН	117	АРИСТОТЕЛЬ ИЗ МИТИЛЕНА	164
«АНАЛИТИКИ» (АРИСТОТЕЛЬ)	118	АРИСТОТЕЛЬ СТАГИРИТ	164
АНАМНЕСИС	121	АРИСТОТЕЛЯ КОММЕНТАТОРЫ	175
АНАТОЛИЙ	123	АРКЕСИЛАЙ	184
АНАХАРСИС	125	АРХЕ	185
АНДРОНИК РОДОССКИЙ	126	АРХЕДЕМ	186
АННИКЕРИД	128	АРХЕЛАЙ	187
АНОНИМНЫЙ КОММЕНТАРИЙ К «ТЕЭТЕТУ»		АРХИТ	188
128		АСКЛЕПИАД ИЗ ВИФИНИИ	190
АНТИГОН ИЗ КАРИСТА	129	АСКЛЕПИЙ ИЗ ТРАЛЛ	192
АНТИОХ АСКАЛОНСКИЙ	130	АСКЛЕПИОДОТ	192
АНТИПАТР ИЗ ТАРСА	131	АСПАСИЙ	192
АНТИПАТР ИЗ ТИРА	133	АТАРАКСИЯ	194

АТОМИЗМ	196	«ГОРГИЙ» (ПЛАТОН)	283
АТТИК	200	«ГОСУДАРСТВО» (ПЛАТОН)	286
АФИНОДОР КАЛЬВ	201		
АФИНОДОР КОРДИЛИОН	201	ДАВИД ФЕССАЛОНИКИЙСКИЙ	289
АФИНСКАЯ ШКОЛА	201	ДАМАСКИЙ	290
АЭТИЙ	204	ДАМОН	293
		ДАРДАН	294
БИОН БОРИСФЕНИТ	204	ДВИЖЕНИЕ	295
БЛАГО	207	«ДВОЯКИЕ РЕЧИ»	298
БОЭТ СИДОНСКИЙ, ПЕРИПАТЕТИК	210	ДЕКСИПП	300
БОЭТ СИДОНСКИЙ, СТОИК	212	ДЕМЕТРИЙ КИНИК	301
БОЭЦИЙ	213	ДЕМЕТРИЙ ЛАКОНСКИЙ	301
БЫТИЕ	219	ДЕМЕТРИЙ МАГНЕСИЙСКИЙ	302
		ДЕМЕТРИЙ ФАЛЕРСКИЙ	302
ВАРРОН	224	ДЕМИУРГ	304
ВИКТОРИН МАРИЙ	226	ДЕМОКРИТ	308
ВОЛЯ	228	ДЕРВЕНИЙСКИЙ ПАПИРУС	316
ВРЕМЯ	233	ДЕРКИЛЛИД	317
		ДИАГОР МЕЛОССКИЙ	318
ГАЙ	245	ДИАЛЕКТИКА	319
ГАЛЕН	245	ДИАНОЙЯ	326
ГАРПОКРАТИОН	251	ДИКЕ	327
ГЕГЕСИЙ	251	ДИКЕАРХ	327
ГЕКАТЕЙ ИЗ АБДЕРЫ	252	ДИОГЕН АПОЛЛОНИЙСКИЙ	329
ГЕКАТОН	253	ДИОГЕН ВАВИЛОНСКИЙ	330
ГЕНАДЫ	254	ДИОГЕН ИЗ ЭНОАНДЫ	332
ГЕРАКЛИД ЛЕМБ	256	ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ	334
ГЕРАКЛИД ПОНТИЙСКИЙ	257	ДИОГЕН СИНОПСКИЙ	335
ГЕРАКЛИТ	261	ДИОГЕНИАН	338
ГЕРИЛЛ	265	ДИОДОР КРОН	338
ГЕРМАРХ	265	ДИОКЛ МАГНЕСИЙСКИЙ	340
ГЕРМИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	266	ДИОН ИЗ ПРУСЫ (ХРИСОСТОМ)	341
ГЕРМИН	267	ДИОНИСИЙ ГЕРАКЛЕЙСКИЙ	342
ГЕРМИПП	267	ДИОНИСИЙ КИРЕНСКИЙ	342
ГИЕРАКС	268	ДИЭРЕЗА	342
ГИЕРОКЛ, СТОИК	268	ДОКСОГРАФИЯ	343
ГИЕРОКЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	270	ДОМНИН	349
ГИПАТИЯ	271	ДОСОКРАТИКИ	350
ГИПАРХИЯ	272	ДУША	352
ГИПАС	272		
ГИППИЙ	273	ЕВБУЛИД	357
ГИППОКРАТ	275	ЕВГЕМЕР	358
ГИППОН	280	ЕВДЕМ РОДОССКИЙ	359
ГОМЕОМЕРИЯ	281	«ЕВДЕМОВА ЭТИКА» (АРИСТОТЕЛЬ)	361
ГОРГИЙ ИЗ ЛЕОНТИН	282	ЕВДОКС КНИДСКИЙ	363

ЕВДОР АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	367	КРИТОЛАЙ	439
ЕВДРОМ	368	КРОНИЙ	440
ЕВКЛИД АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	368	КСЕНАРХ	440
ЕВКЛИД МЕГАРСКИЙ	371	КСЕНИАД	442
ЕВНАПИЙ	371	КСЕНОКРАТ	442
ЕВСЕВИЙ КЕСАРИЙСКИЙ	373	КСЕНОФАН	443
ЕВТОКИЙ	374	КСЕНОФОНТ	444
ЕДИНОЕ	375		
		ЛАКИД	447
«ЗАКОНЫ» (ПЛАТОН)	379	ЛЕВКИПП	447
ЗЕНОН ИЗ КИТИЯ	381	ЛИКОН	449
ЗЕНОН ИЗ ТАРСА	385	ЛИКОФРОН	449
ЗЕНОН СИДОНСКИЙ	385	ЛОГОС	451
ЗЕНОН ЭЛЕЙСКИЙ	386	ЛОНГИН	453
«ЗОЛОТЫЕ СТИХИ»	390	ЛУКИАН	454
		ЛУКРЕЦИЙ	456
ИДЕЯ	392		
ИЕРОНИМ РОДОССКИЙ	397	МАЙЕВТИКА	459
ИОАНН ФИЛОПОН	398	МАКРОБИЙ	460
ИПОСТАСЬ	400	МАКСИМ ТИРСКИЙ	464
ИППОЛИТ РИМСКИЙ	400	МАКСИМ ЭФЕССКИЙ	466
ИРИНЕЙ ЛИОНСКИЙ	402	МАРИН	467
		МАРК АВРЕЛИЙ	468
КАЛКИДИЙ	403	МАРЦИАН КАПЕЛЛА	471
КАЛОКАГАТИЯ	407	МАТЕРИЯ	475
КАРНЕАД	409	МЕГАРСКАЯ ШКОЛА	482
КАССИЙ	410	МЕЛИСС	483
«КАТЕГОРИИ» (АРИСТОТЕЛЬ)	411	МЕНЕДЕМ ИЗ ЛАМПСАКА	484
КИНИКИ	412	МЕНЕДЕМ ИЗ ЭРЕТРИИ	484
КИРЕНСКАЯ ШКОЛА	417	«МЕНОН» (ПЛАТОН)	485
КЛЕАНФ	419	«МЕТАФИЗИКА» (АРИСТОТЕЛЬ)	486
КЛЕАРХ	421	МЕТЕМПСИХОЗА	488
КЛЕОМЕД	422	МЕТРИОПАТИЯ	489
КЛИМЕНТ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	423	МЕТРОДОР ИЗ ЛАМПСАКА, УЧЕНИК	
КОЛОТ	426	АНАКСАГОРА	489
КОРНУТ	428	МЕТРОДОР ИЗ ЛАМПСАКА,	
КРАНТОР	429	ЭПИКУРЕЕЦ	490
КРАТЕТ АФИНСКИЙ	429	МЕТРОДОР СТРАТОНИКЕЙСКИЙ	490
КРАТЕТ ИЗ МАЛЛА	429	МЕТРОДОР ХИОССКИЙ	491
КРАТЕТ ФИВАНСКИЙ	430	МЕТРОКЛ	492
КРАТИЛ ИЗ АФИН	431	МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА	493
«КРАТИЛ» (ПЛАТОН)	432	МНЕСАРХ	494
КРАТИПП	433	МОДЕРАТ	494
КРИНИЙ	434	МОНИМ	496
КРИТИЙ	435	МУЗОНИЙ РУФ	496

НАВСИФАН	499	ПОЛЕМОН	597
«НАЧАЛА ТЕОЛОГИИ» (ПРОКЛ)	500	«ПОЛИТИКА» (АРИСТОТЕЛЬ)	599
НЕЛЕЙ	501	ПОРФИРИЙ	600
НЕМЕСИЙ ЭМЕССКИЙ	501	ПОСИДОНИЙ	607
НЕОПИФАГОРЕИЗМ	504	ПОТАМОН	613
НЕОПЛАТОНИЗМ	504	«ПОЭТИКА» (АРИСТОТЕЛЬ)	613
НИГИДИЙ ФИГУЛ	509	ПРАКСИФАН	615
НИКОЛАЙ ИЗ ДАМАСКА	510	ПРИРОДА	616
НИКОМАХ ИЗ ГЕРАСЫ	512	ПРОДИК	625
«НИКОМАХОВА ЭТИКА» (АРИСТОТЕЛЬ)	515	ПРОКЛ	628
«НРАВСТВЕННЫЕ ПИСЬМА К ЛУЦИЛИЮ»		ПРОТАГОР ИЗ АБДЕРЫ	643
(СЕНЕКА)	519	«ПРОТАГОР» (ПЛАТОН)	651
НУМЕНИЙ	520	ПТОЛЕМЕЙ АЛЬ-ГАРИБ	652
НУС	522	ПТОЛЕМЕЙ КЛАВДИЙ	653
«О ДУШЕ» (АРИСТОТЕЛЬ)	523	САЛЛУСТИЙ	656
«ОБ ИСТОЛКОВАНИИ» (АРИСТОТЕЛЬ)	526	СЕКСТ ЭМПИРИК	657
ОЛИМПИОДОР	528	СЕКСТИЙ	659
ОНЕСИКРИТ	528	СЕМЬ МУДРЕЦОВ	659
«ОРГАНОН» (АРИСТОТЕЛЬ)	529	СЕНЕКА	660
ОРИГЕН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	531	СИМПАТИЯ КОСМИЧЕСКАЯ	666
ОРИГЕН ПЛАТОНИК	535	СИМПЛИКИЙ	667
ОРФИЗМ	537	СИРИАН	668
ПАЙДЕЙЯ	538	СИРИЙСКАЯ ШКОЛА	671
ПАЛИНГЕНЕСИЯ	539	СКЕПТИЦИЗМ	672
ПАНЕТИЙ	539	СОКРАТ	674
ПАРМЕНИД ИЗ ЭЛЕИ	542	СОКРАТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ	678
«ПАРМЕНИД» (ПЛАТОН)	545	СОСИГЕН	679
ПЕРВОДВИГАТЕЛЬ	547	СОТИОН	680
ПЕРГАМСКАЯ ШКОЛА	547	«СОФИСТ» (ПЛАТОН)	680
ПЕРИПАТЕТИЧЕСКАЯ ШКОЛА	548	СОФИСТЫ	681
ПЕРСЕЙ	550	СПЕВСИПП	694
«ПИР» (ПЛАТОН)	551	СРЕДНИЙ ПЛАТОНИЗМ	698
ПИРРОН	552	СТЕФАН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	699
ПИФАГОР	553	СТИЛЬПОН	700
ПИФАГОРЕИЗМ	559	СТОБЕЙ	701
ПИФАГОРЕЙСКИЕ ПСЕВДОЭПИГРАФЫ	564	СТОИЦИЗМ	701
ПЛАТОН	565	СТОЯ	712
ПЛАТОНА КОММЕНТАТОРЫ	574	СТРАТОН	714
ПЛАТОНИЗМ	576	СУДЬБА	715
ПЛОТИН	576	СФЕР	721
ПЛУТАРХ АФИНСКИЙ	589	ТАВР КАЛЬВЕН	721
ПЛУТАРХ ИЗ ХЕРОНЕИ	590	«ТЕОЛОГИЯ АРИСТОТЕЛЯ»	722
ПНЕВМА	596	«ТЕОЛОГИЯ ПЛАТОНА» (ПРОКЛ)	722

ТЕОН СМИРНСКИЙ	724	ХАМЕЛЕОНТ	781
ТЕОФРАСТ	727	ХАОС	782
«ТЕЭТЕТ» (ПЛАТОН)	731	ХЕРЕМОН	783
«ТИМЕЙ» (ПЛАТОН)	733	ХРИСАНФИЙ	784
ТИМОН	738	ХРИСИПП	785
«ТОПИКА» (АРИСТОТЕЛЬ)	739		
ТРАСИЛЛ	740	ЦЕЛЬС	789
		ЦИЦЕРОН	792
ФАВОРИН	741		
ФАЛЕС	743	ЭВТЮМИЯ	796
ФАНИЙ	744	ЭЛЕЙСКАЯ ШКОЛА	798
ФЕДОН ИЗ ЭЛИДЫ	744	ЭЛЕМЕНТЫ	799
«ФЕДОН» (ПЛАТОН)	745	ЭЛИДО-ЭРЕТРИЙСКАЯ ШКОЛА	800
ФЕДР ИЗ АФИН	746	ЭЛИЙ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	800
«ФЕДР» (ПЛАТОН)	746	ЭМПЕДОКЛ	802
ФЕМИСТИЙ	748	ЭНЕСИДЕМ	803
ФЕОДОР АСИНСКИЙ	752	«ЭННЕАДЫ» (ПЛОТИН)	805
ФЕОДОР КИРЕНСКИЙ (БЕЗБОЖНИК)	753	ЭНОМАЙ	807
ФЕРЕКИД	753	ЭНТЕЛЕХИЯ	808
«ФИЗИКА» (АРИСТОТЕЛЬ)	754	ЭПИКТЕТ	811
«ФИЛЕБ» (ПЛАТОН)	755	ЭПИКУР	815
ФИЛИПП ОПУНТСКИЙ	757	ЭПИКУРЕИЗМ	822
ФИЛОДЕМ	761	ЭРОС	826
ФИЛОЛАЙ	768	ЭСХИН	827
ФИЛОН АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ	769	ЭФИР	827
ФИЛОН ДИАЛЕКТИК	776		
ФИЛОН ИЗ ЛАРИСЫ	776	ЮЛИАН ИМПЕРАТОР	831
ФОРМА И МАТЕРИЯ	777	ЮЛИАН ТЕУРГ	836
ФРАСИМАХ	778	ЮЛИАН ХАЛДЕЙ	837
«ХАЛДЕЙСКИЕ ОРАКУЛЫ»	780	ЯМВЛИХ	837

АВТОРЫ

Афонасин Евгений Васильевич, доктор философских наук, профессор Новосибирского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН.

Александр Полигистор, Аполлоний Тианский, «Золотые стихи».

Бородай Татьяна Юрьевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры Истории и теории мировой культуры Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Боэций, «Государство», Дианоя, Материя, Платон, Симпликий, «Софист», Хаос, Энтелехия.

Брагинская Нина Владимировна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института высших гуманитарных исследований, профессор Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Автаркия, Антисфен, Аристипп, Брон Борисфенит, Киренская школа.

Верлинский Александр Леонардович, доктор филологических наук, преподаватель кафедры классической филологии филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Алкидамант, Гипсий, «Двойкие речи», Критий, Ликофрон, Продик, Протагор, Софисты, Фрасимах.

Гайденко Пиама Павловна, член-корреспондент Российской Академии наук, зав. сектором философских проблем истории науки Института философии РАН.

Бытие, Время, Единое.

Глухов Алексей Анатольевич, сотрудник Греко-Латинского кабинета Ю. А. Шичалина (Москва).

«Филеб».

Доброхотов Александр Львович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Истории и теории мировой культуры Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова.

Логос

Жмудь Леонид Яковлевич, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского Филиала Института истории естествознания и техники РАН.

Алкмеон, Аристоксен из Тарента, Архит, Гиппас, Гиппон из Метапонта, Дикеарх из Мессены, Доксография, Евдем Родосский, Пифагор, Пифагореизм, Пифагорейские псевдоэпиграфы, Филолай.

Зайцев Александр Иосифович († 2003), доктор филологических наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

«Законы», «Политика».

Лебедев Андрей Валентинович, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.

Анаксимандр, Анаксимен, Антифонт, Аристотель, Аристотелизм, Архе, Аэтий, Гераклит, Горгий из Леонтин, Дике, Диоген Аполлонийский, Диоген Лаэртский, Досократики, Ксенофан, Мелисс, «Метафизика», Метемпсихоза, Метриопатия, Милетская школа, Орфизм, Палингенесия, Парменид Элейский, Перводвигатель, Перипатетическая школа, Пиррон из Элиды, Пневма, «Поэтика», Семь мудрецов, Фалес, Ферекид, «Физика», Форма и материя, Элейская школа, Элементы, Эмпедокл, Эрос.

Матусова Екатерина Дмитриевна, кандидат философских наук, доцент кафедры античной культуры Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Аристобул, «Кратил», «Менон», «Протагор», «Геэтет», Филон Александрийский.

Месяц Светлана Викторовна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Аммоний сын Гермия, Анамнесис, Анатолий, Благо, Генады, Движение, Демиург, Ксенарх из Селевкии, Модерат из Гадиры, Порфирий (соавт.), Природа, Прокл, Сириан, Стратон из Лампсака, Теофраст, Феодор Асинский, Эфир, Ямвлих.

Мочалова Ирина Николаевна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина.

Гераклид Понтийский, Диалектика, Евдокс Книдский, Идея, Полемон, Спевсипп, Филипп Опунтский.

Панаиотиди Эльвира Георгиевна, доктор философских наук, профессор Северо-Осетинского государственного педагогического института (Владикавказ).

Дамон.

Парфенова Елизавета Глебовна, преподаватель кафедры древних языков Института лингвистики Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

«Аналитики», «Категории», «Органон», «Об истолковании», «Топика».

Пахомова Анастасия Викторовна († 2003), аспирантка Института философии РАН.

Антигон из Кариста, Асклепий из Тралл, Диогениан, Клеарх из Сол, Кратет из Малла, Ксениад, Нигидий Фигул, Олимпиодор, Платона комментаторы.

Петрова Майя Станиславовна, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН.

Калкидий, Макробий, Марциан Капелла.

Серегин Андрей Владимирович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Античная философия и патристика, «Горгий», Ориген Александрийский, Ориген Платоник, Цельс.

Сокольская Мария Мироновна, преподаватель кафедры древних языков Института лингвистики Российского государственного гуманитарного университета (Москва).

Цицерон.

Солопова Мария Анатольевна, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Агриппа, Адраст Афродисийский, Александр Афродисийский, Александр из Дамаска, Александр из Эг, Алексин из Элиды, Аммоний учитель Плутарха, Анаксагор, Анаксарх, Анахарсис, Андроник Родосский, Анникерид, Антисфен с Родоса, Аполлодор Афинский (эпикуреец), Античная философия. Введение, Арат из Сол, Арий Дидим, Аристипп Младший, Аристокл из Мессены, Аристон Александрийский, Аристон Кеосский, Аристотель из Митилены, Аристотеля комментаторы, Архелай, Асклепиад из Вифинии, Аспасий, Атараксия, Атомизм, Боэт Сидонский перипатетик, Гален, Гегесий, Гекатей из Абдеры, Гераклид Лемб, Гермин, Гермипп, Гиппархия, Гиппократ Косский, Гомеомерия, Деметрий Киник, Деметрий Лаконский, Деметрий Магнесийский, Деметрий Фалерский, Демокрит, Дервенийский папирус, Диоген Синопский, Диодор Крон, Диокл Магнесийский, Дион из Прусы, Евбулид, «Евдемова этика» Аристотеля, Евклид Мегарский, Евнапий из Сард, Евсевий Кесарийский, Зенон Сидонский, Зенон Элейский, Иероним Родосский, Ипполит Римский, Ириней Лионский, Калокагатия, Кассий, Киники, Корнут, Кратет Фиванский, Кратил, Кратипп, Критолой, Ксенофонт, Лакид, Левкипп, Ликон, Лукиан, Майевтика, Максим Тирский, Максим Эфесский, Мегарская школа, Менедем из Эретрии, Менедем из Лампсака, Метродор из Лампсака, Метродор Стратоникейский, Метродор Хиосский, Метрокл из Маронеи, Моним, Навсифан, Нелей, Немесий Эмесский, Николай из Дамаска, «Никомахова этика», «О душе», Онесикрит, Пергамская школа, Плутарх из Херонеи, Праксифан, Птолемея аль-Гариб, Птолемея Клавдий, Спллюстий, Секст Эмпирик, Сирийская школа, Скептицизм, Сократ, Сократические школы, Сосиген, Сотион, Стефан Александрийский, Стильпон, Стобей, Тимон из Флиунта, Трасилл, Фаворин, Фаний, Федон из Элиды, Федр эпикуреец, Фемистий, Филон Диалектик, Хамелеонт, Эвтюмия, Элий Александрийский, Элидо-Эретрийская школа, Энесидем, Эномай, Эсхин, Юлиан император.

Столяров Александр Арнольдович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (Москва).

Августин, Адиафора, Антипатр из Тарса, Антипатр из Тира, Апатия, Аполлодор Афинский стоик, Аполлодор из Селевкии, Аполлоний Тирский, Аполлофан, Аристон Хиосский, Архедем из Тарса, Афинодор Кальв, Афинодор Кордилин, Боэт Сидонский стоик, Воля / свобода воли, Гекатон, Герилл, Гиерокл стоик, Дардан из Афин, Диоген Вавилонский, Дионисий Гераклеяский, Дионисий Киренский, Евдром, Зенон из Кития, Зенон из Тарса, Клеанф, Клеомед, Климент Александрийский, Криний, Марк Аврелий, Мнесарх, Музоний Руф, «Нравственные письма к Луцилию» Сенеки, Панетий, Персей из Кития, Посидоний, Потамон Александрийский, Секстий, Сенека, Симпатия космическая, Стоицизм, Стоя, Судьба, Сфер Боспорский, Херемон, Хрисипп, Эпиктет.

Шахнович Марианна Михайловна, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета.

Гермарх, Диагор из Мелоса, Диоген из Эноанды, Евгемер, Колот, Лукреций, Метродор из Лампсака (эпикуреец), Феодор Киренский, Филодем из Гадары, Эпикур, Эпикуреизм.

Шичалин Юрий Анатольевич, доктор философских наук, директор Греко-Латинского кабинета, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (Москва),

Авл Геллий, Академия платоновская, Александрийская школа, Алкиной, Альбин, Амелий, Аммоний Саккас, Анонимный комментарий к платоновскому «Тезтету», Антиох Аскалонский, Апулей из Мадавы, Арете, Аркесилай, Асклепидот, Аттик, Афинская школа, Варрон, Викторин Марий, Гай, Гарпократион, Гермий Александрийский, Гиеракс, Гиерокл Александрийский, Гипатия, Давид Неоплатоник, Дамаский, Дексипп, Деркиллид, Диэреза, Домнин, Душа, Евдор Александрийский, Евтокий, Иоанн Филопон, Ипостась, Карнеад, Крантор, Кратет Академик, Кроний, Ксенократ, Лонгин, Марин, «Начала теологии» Прокла, Неопифагореизм, Неоплатонизм, Нумений из Апамеи, Нус, пайдейя, «Парменид», «Пир», Плотин, Плутарх Афинский, Порфирий (соавт.), Средний платонизм, Тавр Кальвен, «Теология Аристотеля», «Теология Платона» Прокла, «Федон», «Федр», Филон из Ларисы, «Халдейские оракулы», Хрисанфий из Сард, «Эннеады» Плотина, Юлиан Теург, Юлиан Халдей.

Щетников Андрей Иванович, заместитель директора по науке Центра образовательных проектов СИГМА, руководитель образовательного проекта «Школа Пифагора» (Новосибирск).

Евклид Александрийский, Никомах из Герасы, Теон Смирнский.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие

5

Принятые сокращения

7

Античная философия. Введение

32

Античная философия и патристика

46

А – Я

64

Хронологическая таблица

849

Карты

868

Указатель имен

872

Указатель статей

887

Авторы

892