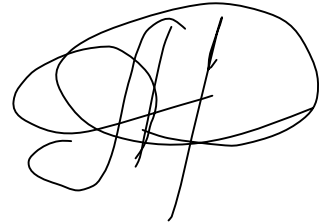


НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

*На правах рукописи*

АФОНАСИНА Анна Сергеевна



**ПСЕВДОПИФАГОРИКА:  
ТИМЕЙ ЛОКРСКИЙ О ПРИРОДЕ КОСМОСА И ДУШИ**

Специальность 09.00.03 – история философии

**ДИССЕРТАЦИЯ**  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
доктор философских наук, профессор  
Афонасин Евгений Васильевич

Новосибирск 2013

## СОДЕРЖАНИЕ

|  |     |
|--|-----|
| <b>ВВЕДЕНИЕ</b> . . . . .  | 3   |
| <b>ГЛАВА 1. ПСЕВДОПИФАГОРИКА</b>   |     |
| 1.1. Псевдоэпиграфические сочинения. Общее пред-<br>ставление . . . . .            | 23  |
| 1.2. Пифагорейские псевдоэпиграфы . . . . .  | 32  |
| 1.3. <i>Sitz im Leben</i> пифагорейских псевдоэпиграфов . . . . .                  | 43  |
| <b>ГЛАВА 2. ТРАКТАТ ТИМЕЯ ЛОКРСКОГО</b>  |     |
| <b>«О ПРИРОДЕ КОСМОСА И ДУШИ»</b>  |     |
| 2.1. Тимей Локрский. Биографические свидетельства . . . . .                        | 76  |
| 2.2. Исторические свидетельства о трактате «О природе<br>космоса и души» . . . . . | 80  |
| 2.3. Проблемы изучения трактата . . . . .  | 85  |
| 2.4. «О природе космоса и души». Философский ком-<br>ментарий к трактату . . . . . | 109 |
| <b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b> . . . . .  | 173 |
| <b>БИБЛИОГРАФИЯ</b>  |     |
| Принятые сокращения . . . . .  | 180 |
| Использованная литература . . . . .  | 181 |
| <b>ПРИЛОЖЕНИЕ</b>  |     |
| Тимей Локрский. <i>О природе космоса и души</i> . Перевод . . . . .                | 188 |

## ВВЕДЕНИЕ

### Актуальность темы исследования

Детективная история о Платоне, укравшем идеи пифагорейцев для написания своего знаменитого диалога «Тимей» и прославившемся за чужой счет, была известна уже в эллинистический период. Особую популярность этой истории придало появление трактата древнего пифагорейца Тимея из италийских Локр, который якобы и поведал Платону о началах мира. Позднеантичные комментаторы платоновского диалога «Тимей» также не забывали упомянуть об этом. Однако древние источники ничего не знают о Тимее Локрском, и первые сведения о нем мы получаем, собственно, из платоновского диалога. Что же произошло? Вышедший за пределы повествования, герой начинает жить своей жизнью и пишет свое собственное сочинение? Но происходит это позже. Почему же платоновские комментаторы считали иначе?

Подходить к поиску ответов на все эти вопросы нужно издалека. Уже со времен пифагорейской школы известно, что Пифагор ничего не писал.<sup>1</sup> Он был знаменитым учителем и политическим деятелем,

---

<sup>1</sup> Во фр. 22 DK (B 129) Гераклит сообщает «Пифагор, сын Мнесарха, занимался исследованием более всех людей и, выбрав из этих сочинений, создал себе свою мудрость: многознание и обман». Этот фрагмент разбирает в своей новой книге Л.Я. Жмудь (Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012. С. 33). Он пишет: «Диоген Лаэртций приводит эти слова в подтверждение того, что у Пифагора были некие сочинения (VIII, 6), и это не раз давало повод усомниться в подлинности

проповедником религиозной идеи о перерождении душ. Но начало всяким спекуляциям было положено общепифагорейским запретом на раскрытие тайн – каждый, кто прошел обучение и кто причастен пифагорейскому союзу, должен был бережно хранить то знание, которое он получил. Филолай из Кротона (V в. до н. э.) был одним из первых пифагорейцев, доверивших свои воззрения папирусу или восковой табличке. Его учение о двух началах и объединяющей их гармонии оказало сильное влияние на последующие числовые спекуляции, якобы связанные с древним учением Пифагора. С именем Филолая также связана история о том, как Платон приобрел у его родственников древние пифагорейские книги, которые якобы дали начало платоновской метафизике. Представление о том, что Платон тесно связан с пифагорейским учением, подкреплялось и фактом его дружеских отношений с Архитом – последним представителем древнего пифагореизма. На этом известная нам история пифагореизма прерывается, а с середины IV в. до н. э. и до поздней античности Платон становится одним из ведущих философов. Видоизменяясь и расширяясь, его идеи проникают почти во все философские построения. Однако, начиная с конца I в. н. э., появляются неопифагорейцы (Модерат из Гадеса, Никоммах из Геразы, Нумений из Апамеи и др.), которые либо утверждают, что Платон – это возрожденный Пифагор, либо обвиняют его в краже пифагорейских идей (Модерат) и заявляют, что поздние учени-

---

фрагмента. В действительности же Гераклит говорит об использовании чужих книг, а не о написании собственной, хотя и этот факт долго вызывал сомнение, и многие видели здесь интерполяцию».

ки Платона сильно исказили идеи учителя.<sup>2</sup> Неопифагорейцы призывают к пересмотру идей Платона в свете пифагорейской философии, и утверждают, что только таким образом его можно понять правильно. Несколько позже, комментируя «Тимей» и сочиняя трактат «О душе», сирийский неоплатоник Ямвлих противопоставляет свое учение стоикам, предшествующим и современным ему платоникам, с одной стороны, и перипатетикам, с другой, и стремится показать, что истинное понимание платоновской философии возможно лишь после обращения к мнению «древних» пифагорейцев и платоников. Откуда берутся такие мысли? Взглянув внимательнее на имеющиеся тексты, мы обнаруживаем, что уже в эллинистический период существовали различные трактаты, подписанные именами древних пифагорейцев – самого Пифагора, его родственников и учеников. Эти трактаты якобы были спрятаны и долгое время оставались недоступны. О времени, месте и причинах их появления речь пойдет ниже. Сейчас отметим лишь, что перед нами важное связующее звено в развитии и передаче пифагорейско-платоновских идей, которому в отечественной науке до настоящего времени не было посвящено ни одной работы. Этим связующим звеном являются пифагорейские псевдоэпиграфы. Настоящая работа представляет собой первое в отечественной науке специальное исследование данной «страницы» истории античной философии.

---

<sup>2</sup> Подробнее см. ΣΧΟΛΗ. 2009. Т. 3.1. С. 232–250.

## Постановка проблемы

Пифагорейские псевдоэпиграфы по содержанию представляют собой синкретичную переработку платоновской и аристотелевской философской мысли. От пифагореизма в них остается совсем немного – имена древних пифагорейцев, которым подписаны трактаты (Пифагор, Филолай, Окелл, Тимей, Калликратид, Диотоген, Сфенид, Онат, Архит и др.), числовые спекуляции, отдельные упоминания о метемпсихозе и мировой гармонии. Работавшие над созданием этих трактатов люди нам неизвестны, но, исходя из содержания произведений, можно утверждать, что они имели доступ к библиотекам и были сведущи в современных им достижениях различных наук (астрономия, геометрия, медицина). Кроме того, эти люди были объединены одной общей задачей – показать, что именно Пифагор и его ученики заложили основы всякой последующей философии, и поэтому Платон и Аристотель могут считаться только последователями, а не самостоятельными мыслителями. Скорее всего, большинство трактатов написано в III–I вв. до н. э. Этот период О. Жигон назвал периодом «обновления философии»,<sup>3</sup> когда происходит поворот к «древней философии», не в малой степени через переоткрытие Аристотеля и догматический поворот в академической традиции, ставший, по меткому выражению В. Тайлера, основной составляющей в процессе «подготовки к неоплатонизму».<sup>4</sup> Пифагорейские псевдоэпиграфы, по

---

<sup>3</sup> Gigon O. Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros // *Étudiés sur l'antiquité classique*. Fondation Hardt. Genève, 1955. Т. 3. Р. 25–61.

<sup>4</sup> Theiler W. *Die Vorbereitung des Nueplatonismus*. Berlin, 1930.

нашему мнению, должны были сыграть в этом процессе немаловажную роль. В то время, когда Антиох Аскалонский в конце II – начале I вв. до н.э. разыскивал поздние сочинения Платона с целью возродить догматический платонизм,<sup>5</sup> авторы пифагорейских псевдоэпиграфов сочиняли трактаты в рамках платонической философии как раз в таком догматическом ключе, т. е. пытались представить платоновскую философию как систему. И введение аристотелевских терминов казалось им вполне уместным, ведь самого Аристотеля можно рассматривать как первого систематизатора философии своего учителя (хотя авторам псевдопифагорейских трактатов, скорее всего, были доступны лишь экзотерические сочинения Стагирита). Необходимо помнить и то, что аристотелевская традиция в изучаемый нами период также находилась в некотором упадке: возрождение и систематизация наследия Аристотеля и Теофраста обычно связывается лишь с трудами Андроника Родосского в I в. до н. э. Но именно в это время уже существует ряд трактатов Псевдо-Архита, в основу которых положена философия Аристотеля. И совсем не удивительно, что Псевдо-Архита в первую очередь привлекла «пифагорейская» декада аристотелевских категорий, которая и нашла отражение в сочинении «Об общих понятиях», написанном в точном соответствии с произведением Аристотеля, известном нам как «Категории». Точно так же и диалог Платона «Тимей» вошел в круг «пифагорейских» сочинений прежде всего потому, что в нем содержатся числовые спекуляции и приписаны они

---

<sup>5</sup> Об этом еще недостаточно изученном философе подробнее см. недавно опубликованный сборник: Sedley D., ed. *The Philosophy of Antiochus*. Cambridge, 2012.

одному из древних пифагорейцев. Таким образом, мы видим, что история создания догматической философии, как в платоновской, так и в аристотелевской школе, должна изучаться с учетом имеющихся псевдопифагорейских трактатов, роль которых в этом процессе до сих пор не принималась во внимание.

### **Цель и задачи исследования**

Цель диссертационного исследования – уточнить место пифагорейских псевдоэпиграфов в становлении догматического платонизма I в. до н.э. и, в частности, раскрыть значимость трактата Псевдо-Тимея Локрского как одной из первых реинтерпретаций платоновского «Тимея», оказавшей влияние на его последующее восприятие позднеплатоническими комментаторами.

Для этого необходимо решить следующие задачи: (1) в первую очередь необходимо дать историографический обзор литературы по этой теме, насчитывающей более ста лет; (2) осуществить анализ совершенно не изученных в российском антиковедении трактатов III в. до н. э. – I в. н. э., подписанных именами древних пифагорейцев, с целью выявления их роли и историко-философской значимости в контексте философии эллинистического и римского периодов; (3) на основе анализа трактата Тимея Локрского «О природе космоса и души» прояснить, как осмысливалось содержание платоновского «Тимея» в эпоху зарождения неопифагореизма и среднего платонизма.

Сочинение Тимея Локрского выбрано из большого списка псевдопифагорейских трактатов не случайно. В поздней античности этот



трактат воспринимался как аутентичное произведение древнего пифагорейца Тимея и оказал существенное влияние на формирование в неопифагорейской среде образа Платона как плагиатора пифагорейских текстов. Неоплатоник Сириан, рьяный защитник пифагорейских и платонических идей от нападков Аристотеля, представляет Тимея как посредника в передаче древнего учения. А его ученик Прокл в своем комментарии к «Тимею» несколько раз ссылается на произведение Тимея Локрского, что демонстрирует его полную уверенность в том, что Платон позаимствовал идеи древних пифагорейцев.

В качестве **хронологической рамки** исследования можно обозначить, условно, III в. до н. э. — II в. н. э. Ко II в. н. э. псевдопифагорейские трактаты уже использовались как неопифагорейцами, так и платониками. Ближе к концу античного периода (Сириан, Прокл) псевдоэпиграфы утвердились в качестве аутентичных, и заняли то место в комментаторской традиции, которое оставалось за ними до середины XIX века. И только позже появились современные критические работы, показывающие подложность рассматриваемых трактатов.

### **Степень изученности темы**

Без преувеличения можно сказать, что в отечественной научной литературе псевдопифагорейка практически не нашла отражения. Ради справедливости стоит упомянуть о кратком обзоре (не более двух

страниц) содержания сочинения Тимея Локрского А. Ф. Лосевым, <sup>6</sup> который не только основан на работах XIX в., но и мало что дает для понимания как самого трактата, так и специфики псевдопифагорейского корпуса, поскольку интерес А.Ф. Лосева ограничивается исключительно рассмотрением вопросов античной эстетики, и, по его собственному признанию, трактат Тимея Локрского в этом отношении совершенно не интересен. Более подробно он обращается к содержанию трактата Окелла Луканского, также на основе безнадежно устаревших публикаций и извлекая из него только то, что полезно для рассмотрения истории эстетики.

Что касается пифагореизма в целом, то ранняя пифагорейская традиция подробно изучена в серии работ Л. Я. Жмудя, <sup>7</sup> а неопифагорейская традиция недавно представлена в специальном выпуске журнала ΣΧΟΛΗ <sup>8</sup> (при моем участии). В этой коллективной работе рассмотрены истоки неопифагореизма (Е. В. Афонасин), впервые на русском языке опубликованы фрагменты Модерата из Гадеса (Е. В. Афонасин) и Нумения из Апамеи (Е. В. Афонасин и А. С. Афонасина), сохранившиеся сочинения Никомаха из Герасы (А. И. Щетников, Т. Г. Мякин и Л. В. Александрова), и (впервые в полном объеме) анонимные «Теологумены арифметики» (В. В. Бибихин, А. И. Щетников). Работа впоследствии была продолжена. Так, А. И. Щетников

---

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Том 6. Поздний эллинизм. М., 1980.

<sup>7</sup> Жмудь Л.Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб, 1994; Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012.

<sup>8</sup> ΣΧΟΛΗ. 2009. Т. 3.1.

опубликовал перевод трактата Теона Смирнского<sup>9</sup> и, совсем недавно, также при моем участии, вышла серия работ по истории античной музыкальной теории (2011–2012 гг.).<sup>10</sup> Наконец, в 2013 г. вышла обширная коллективная монография «Пифагорейская традиция» (СПб.: Издательство РХГА, 2013. 752 с.), в которую, кроме исправленных и дополненных вариантов вышеперечисленного вошли главы об истоках древнего пифагореизма (Е. В. Афонасин и А. С. Афонасина), среднем пифагореизме и, специально, о трактате Псевдо-Тимея Локрского (А. С. Афонасина).

Таким образом, предлагаемая работа призвана заполнить важный пробел в изучении пифагорейской традиции – рассмотреть период, «средний» между древним пифагореизмом и его возрождением в I–II в. н. э.

Пифагорейские псевдоэпиграфы изданы и подробно изучены европейскими учеными, однако, как и следовало ожидать в подобном случае, вопросов задано больше, чем получено ответов. Обзор иностранных исследований логично разделить по следующему принципу: работы, в которых рассматриваются общие проблемы и корпус псевдопифагорейских сочинений в целом, и работы, посвященные изучению отдельных авторов и трактатов.

Собрание пифагорейских псевдоэпиграфов (только греческие и латинские тексты) в 1965 г. издал Х. Теслефф.<sup>11</sup> Свое издание Х. Тес-

---

<sup>9</sup> ΣΧΟΛΗ. 2009. Т. 3.2.

<sup>10</sup> ΣΧΟΛΗ. 2012. Т. 6.1.

<sup>11</sup> Thesleff H., ed. The Pythagorean texts of the Hellenistic Period. Åbo, 1965.

лефф снабдил отдельным обширным введением, которое включает обзор античного материала, мнения различных современных авторов и анализ языка псевдопифагорейских текстов.<sup>12</sup> Содержательным анализом пифагорейских псевдоэпиграфов занимались также В. Буркерт<sup>13</sup> и Б. Чентроне,<sup>14</sup> внесшие важный вклад в изучение этих сочинений. Кроме того, в 60-х гг. между Х.Теслеффом и В. Буркертом велась бурная аргументированная дискуссия о датировке и месте происхождения пифагорейских псевдоэпиграфов, которая нашла отражение в сборнике, посвященном псевдоэпиграфике в целом.<sup>15</sup>

Специально трактатом Тимея Локрского занимались В. Марг,<sup>16</sup> М. Балтес<sup>17</sup> и Т. Тобин,<sup>18</sup> которые подготовили издание, подробный комментарий и переводы, соответственно, на немецкий и английский

---

<sup>12</sup> Thesleff H. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Åbo, 1961.

<sup>13</sup> Burkert W. Hellenistische Pseudopythagorica // *Philologus*. 1961. Vol. 105. P. 16-43, 226-246; Burkert W. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudo-pythagorica // Fritz K. von, Hg. *Pseudepigrapha I*. Genève, 1971. S. 25-55 (Fondation Hardt. *Étudiens sur l'antiquité classique*. 18).

<sup>14</sup> Cenrone B. The Theory of Principles in the Pseudopythagorica // Boudouris K., ed. *Pythagorean Philosophy*. Athens, 1992. P. 90-97; Centrone B. La letteratura pseudopitagorica: origine, diffusione e finalità // Cerri G., Hg. *La letteratura pseudepigrapha nella cultura greca e romana*. Napoli, 2000. P. 429-452.

<sup>15</sup> *Pseudepigrapha I*. Genève, 1971 (Fondation Hardt. *Étudiens sur l'antiquité classique*, 18).

<sup>16</sup> Marg W., Hg. *Timaeus Locrus. De natura mundi et animae*. Leiden, 1972.

<sup>17</sup> Baltés M. *Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele*. Leiden, 1972.

<sup>18</sup> Tobin T. H., tr. *Timaios of Locri. On the nature of the world and the soul. Text, translation and notes*. Chico, Calif., 1985.

языки. На другие европейские языки трактат не переводился. В приложении к диссертации я предлагаю первый перевод трактата на русский язык. Огромный вклад в изучение корпуса Псевдо-Архита внес Томас Слезак.<sup>19</sup> Он перевел и прокомментировал два трактата Псевдо-Архита «Об общих понятиях» и «Десять общих понятий», уточнил их датировку. Трактатам этического содержания посвящена работа итальянского исследователя Б. Чентроне, в которой он изучил и сопоставил сочинения таких псевдопифагорейских авторов как Архит, Метоп, Теаг и Эврифам.<sup>20</sup> Р. Хардер в 1926 г. издал трактат Окелла Луканского,<sup>21</sup> а в 1936 написал большую статью,<sup>22</sup> в которой наряду с Океллом он рассматривал и трактат Тимея Локрского. Р. Хардер пришел к выводу, что оба трактата имеют два уровня передачи текста: первый может быть определен как школьный конспект, второй – переработка школьного конспекта в трактат.

В 1980 году А. Штеделе опубликовал новое комментированное издание писем и трактатов Пифагора, его родственников и учеников, а также пифагорейских женщин Мелисы, Мийи и Теано (которые пишут другим женщинам на разные этические темы касательно поведения и образа жизни женщины, как в замужестве, так и до него).<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Szlezák Th. A. Pseudo-Archytas über die Kategorien. Berlin, 1972.

<sup>20</sup> Centrone B. Pseudo-Pythagorica Ethica: I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo // Elenchos. 1990. Vol. 17.

<sup>21</sup> Harder R. Ocellus Lucanus. Text und Kommentar. Berlin, 1926.

<sup>22</sup> Harder R. Ocellus Lucanus // RE. 1936. S. 1203-1226.

<sup>23</sup> Städele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Meisenheim a.Glan, 1980

К. Хаффмен в двух своих работах, посвященных Филолаю и Архиту, рассматривает аутентичность сохранившихся фрагментов и трактатов этих философов, и коротко касается вопроса псевдоэпиграфики.<sup>24</sup> Однако полностью корпус псевдопифагорейки не переводился ни на один европейский язык и подробно не комментировался. Это следует считать еще нерешенной исследовательской задачей, в реализацию которой автор рассчитывает внести посильный вклад.

### **Методологическая основа исследования**

Пифагорейские псевдоэпиграфы остаются белым пятном в российском философском антиковедении. Чтобы заполнить этот пробел я выполнила перевод трактата Тимея Локрского «О природе космоса и души», который по многим позициям оказывается наиболее представительным среди многочисленных произведений псевдопифагорейцев. Для его содержательного анализа, определения времени и места возникновения применялись как общие филологические методы (выявление архаизмов и неологизмов, диалектных форм, анализ употребляемой научной и философской лексики, стилистический анализ), так и методы философского анализа текста (анализ содержания текста в контексте эллинистической и римской философии, изучение употребляемых философских терминов и выявление заимствований).

---

<sup>24</sup> Huffman C. A. *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic; a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays.* Cambridge, 1993; Huffman C. A. *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King.* Cambridge, 2005.

Историографический подход позволяет рассмотреть псевдопифагорейские трактаты в контексте истории эллинизма и раннего римского периода.

Анализ псевдопифагорейских трактатов и классификацию по диалектному принципу осуществил Х. Теслефф, разделив все сочинения на два класса. В отдельную группу он помещает трактаты, написанные на дорическом диалекте, в другую группу – все остальные. Этот подход показал свою недостаточность (о чем подробнее см. 1.3), поэтому я предлагаю классифицировать изучаемые произведения по содержательному принципу, что позволяет понять, в каком философском окружении они возникли, и оценить разносторонность интересов авторов псевдопифагорейских трактатов.

### **Результаты работы, их научная новизна**

Работа представляет собой первый в российском философском антиковедении опыт систематического изучения псевдопифагорейских сочинений. В ней подробно анализируются тексты и свидетельства, которые до сих пор редко привлекали внимание российских ученых. Более конкретно:

1. С опорой на исследования Р. Хардера, В. Буркерта, Х. Теслеффа, Т. Слезака, А. Штеделе, Б. Чентроне и др. в диссертации изучена проблема определения времени и места происхождения пифагорейской псевдоэпиграфики. Оказалось возможным рассмотреть псевдопифагорейские трактаты как единую группу. Пифагорейские псевдоэпиграфы, датируемые периодом от позднего эллинизма до начала

принципата, предлагается понимать как переходный этап в передаче и трансформации пифагорейско-платонических идей от древнего пифагореизма и платонизма к их возрождению в I в. н.э. Хронологическими рамками этого периода могут считаться III в. до н. э. – I в. н.э., а местом возникновения большинства трактатов – Рим и Александрия.

2. Подготовлен философский комментарий к псевдопифагорейскому трактату «О природе космоса и души», приписываемому древнему пифагорейцу Тимею из италийских Локр. Таким образом, в научный оборот, впервые на русском языке, вводится новый источник, который для античных авторов, таких как Ямвлих, Сириан и Прокл, был тем образцом, на котором основывался Платон, сочиняющий свой «Тимей», а для современного историка философии представляет собой первый полностью дошедший до нас опыт толкования и реинтерпретации знаменитого диалога Платона. Сочинение Псевдо-Тимея Локрского показывает, как идеи Платона преобразовывались в эллинистический и раннеримский период.

3. Обоснован вывод о том, что различные контексты, в которых Тимей Локрский использует понятия  $\text{ἰδέα}$ ,  $\text{εἶδος}$ ,  $\text{μορφή}$ , не позволяют выявить их смысловое различие. Кроме того, в ряде случаев к ним приравнивается и  $\text{παράδειγμα}$  – она не имеет того же онтологического статуса, что и у Платона, так как ее место уже заняла Идея; в отличие от средних платоников, автор нашего трактата не расширяет свою метафизическую схему далее и не вводит типичное для них высшее божество, мыслями которого могли бы оказаться идеи.



4. На основе сопоставления трактата Псевдо-Тимея с различными древними текстами показано, что автор трактата не выделяет монаду и неопределенную диаду как первопринципы, и это не специфично для рассматриваемого периода. Действительно, эти принципы получили рождение, скорее всего, уже в ранней Академии. Позже в сообщении Александра Полигистора о пифагорейской доктрине и у Евдора эти начала постулируются как первопринципы, что в дальнейшем (по крайней мере, с момента истолкования «Парменида» Платона Модератом) получает развитие в неопифагореизме. Так как, при ближайшем рассмотрении, сочинение Тимея Локрского в других отношениях созвучно с философской доктриной Евдора, то логично было бы ожидать похожих взглядов и в области первых принципов, чего как раз не обнаруживается (два противоположных принципа в первом случае, в отличие от объединяющего их начала во втором). Это обстоятельство должно указывать на то, что Псевдо-Тимей стремился представить свой трактат как сочинение древнего пифагорейца.

5. Выявлено, что представление Псевдо-Тимея Локрского о «нерожденном времени» нашло дальнейшее развитие в неопифагорейской школе (Нумений).

6. В работе показано, что история о сотворении Мировой Души и, особенно, человеческих душ также подвергается модификации у интерпретатора платоновского «Тимея». В частности, человеческие души смешиваются в той же пропорции и происходят из тех же сил, что и Мировая Душа. Это представление закладывает одну из традиций

толкования «Тимея», которую можно проследить вплоть до поздней античности (Ямвлих, Прокл, Филопон).

7. Впервые выдвигается гипотеза, что Псевдо-Тимей был одним из первых, кто использует ὕλη для обозначения материи у Платона. Анализ термина ὕλη показал, что автор трактата заимствует его из аристотелевской традиции, что закладывает основу для последующих комментаторов платоновских диалогов. Сам Платон в философском контексте это слово никогда не употреблял, но Аристотель, объясняя философию своего учителя, использует именно ὕλη в описании метафизической схемы Платона. Однако в I в. до н.э. (время составления изучаемого трактата) древние традиции, как платоновская, так и аристотелевская, находились в забвении: как в Академии, так и в Ликее не было классических работ их основателей.<sup>25</sup>

На примере одного только трактата Псевдо-Тимея видно, как обобщается и видоизменяется платоновская философия в период ее временного забвения. В данном исследовании это сочинение рассматривается как один из первых опытов составления догматического тол-

---

<sup>25</sup> Хотя Аристофан Византийский, который жил и работал в Александрии, издал в конце III – начале II в. до н. э. тексты Платона, судя по сочинениям Цицерона и фрагментам произведений философов III–I вв. до н. э. большая часть информации, которую они сообщают о Платоне и его философии, по-прежнему носит вторичный характер. И даже во времена Антиоха Аскалонского (II–I вв. до н.э.), «возродившего» догматический платонизм, «диалоги самого Платона, – по словам Дж. Диллона, – и эзотерические сочинения Аристотеля (то есть все, что дошло до наших дней) отступали в тень, не забытые окончательно, но затуманенные и даже расчлененные трудами их непосредственных последователей» (Дж. Диллон. Средние платоники. СПб., 2002. С. 69).

кования платоновского «Тимея». <sup>26</sup> Предполагается, что подробное изучение ряда других трактатов корпуса псевдопифагорейских сочинений приведет к не менее важным выводам о процессе становления догматической философии, как в платоновской, так и в аристотелевской традициях.

### **Область применения результатов работы**

История развития пифагорейских идей насчитывает почти тысячу лет. Начиная с VI века до н. э. пифагорейские идеи занимают умы многих философов. Пифагорейское учение о метемпсихозе, небесной и числовой гармонии надолго укрепилось в платонизме. Далее разные пифагорейские представления, смешавшись с платонизмом, аристотелевской и стоической философией, получают свое отражение в изучаемых в данной работе текстах. И лишь затем, в I в. н. э. происходит возрождение пифагореизма в лице неопифагорейцев Модерата, Нумения и Никомаха. То есть, в теоретическом плане результаты настоящего исследования призваны заполнить пробел в передаче пифагорейско-платоновских идей от древности до поздней античности. Пифагорейские псевдоэпиграфы должны быть включены в изучение историко-философского процесса. Это важно, по меньшей мере, потому, что значительная часть пифагорейских псевдоэпиграфов представляет собой первые попытки реинтерпретации трудов Платона и Аристотеля, что до сих пор не было отражено ни в одной отечественной работе. Трактат Псевдо-Тимея Локрского по праву может считать-

---

<sup>26</sup> Если не считать фрагментарно сохранившихся опытов догматического толкования Платона в Древней академии.

ся одним из первых толкований платоновского «Тимея», а работы Псевдо-Архита – «Категорий» Аристотеля. Соответственно, в практическом плане результаты исследования должны восполнить существенный пробел в курсе истории античной философии.

### **Апробация**

Основные положения и выводы диссертации обсуждались на семинаре сектора истории философии Института философии и права Сибирского отделения РАН. Отдельные темы были представлены в докладах автора на ряде российских и международных конференций («Платонополис», Санкт-Петербург, 2005 и 2008; Копнинские чтения, Томск, 2006; *Iamblichus. His sources and influence*, Афины, 2009; Преподавая Античность. Фундаментальные ценности в изменяющемся мире, Новосибирск, 2008, 2009; *TEXNH. Теоретические основания искусств, наук и технологии в греко-римском мире*, Новосибирск, 2011, 2012; конференция участников программы академических обменов ДААД, Бонн, 2011, *Proclus of Byzantium and his Abrahamic Interpreters*, Istanbul, декабрь 2012 и др.) и нашли отражение в монографии и публикациях в ведущих российских и зарубежных журналах (Гуманитарные науки в Сибири, Трудах Томского государственного университета, ΣΚΕΠΣΙΣ, ΣΧΟΛΗ, Bulletin of AGIBAS и др.).

## Публикации А. С. Афонасиной по теме диссертации

### А. Публикации в реферируемых периодических изданиях

1. Shamanism and the Orphic Tradition // ΣΚΕΠΣΙΣ. A Journal of Philosophy and Interdisciplinary Research (Athens/Sank Augustin, Academia Verlag). 2007. Vol. 18. P. 24–31 [представлен в базе *Philosopher's Index, USA*].
2. (совместно с Е. В. Афонасиным) Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства // ΣΧΟΛΗ [транслит. Schole]. Философское антиковедение и классическая традиция / Ancient Philosophy and the Classical Tradition. 2009. Т. 3.1. С. 213–278 [представлен в базах *SCOPUS* и *Philosopher's Index, USA*].
3. Рождение гармонии из духа *tekhnē* // ΣΧΟΛΗ [транслит. Schole]. Философское антиковедение и классическая традиция / Ancient Philosophy and the Classical Tradition. 2012. Т. 6.1. С. 58–67 [представлен в базах *SCOPUS* и *Philosopher's Index, USA*].
4. The birth of harmony out of the spirit of *tekhnē* // ΣΧΟΛΗ [транслит. Schole]. Философское антиковедение и классическая традиция / Ancient Philosophy and the Classical Tradition. 2012. Т. 6.1. С. 68–75 [представлен в базах *SCOPUS* и *Philosopher's Index, USA*].
5. The Middle Pythagoreanism / Средний пифагореизм // Bulletin of the American-Georgian Institute of Biblical and Archeological Studies (AGIBAS, Tbilisi State University / Cornell University). 2012. No. 8. P. 69–80 [реферируется Library of Congress, USA].

6. Тимей Локрский. О природе космоса и души // ΣΧΟΛΗ [транслит. Scholē]. Философское антиковедение и классическая традиция / Ancient Philosophy and the Classical Tradition. 2013. Т. 7.1. С. 110-175 [представлен в базах SCOPUS и *Philosopher's Index, USA*].

*Б. Публикации в журналах из списка ВАК*

7. Шаманизм и орфическая традиция // Гуманитарные науки в Сибири. 2007. № 1. С. 49-52.

*В. Другие публикации*

8. The concept of Harmony in Ancient Philosophy // Stichting Pythagoras Newsletter (Naarden). Edd. Nico Bader and Marie-Anne de Roode. December, 2005. No. 5. P. 6.  
<http://www.stichtingpythagoras.nl/>
9. Гармония в пифагорейской традиции // Универсум Платоновской мысли. С.-Пб, 2006. Вып. 13. С. 47-59.
10. Исторический Пифагор: проблема реконструкции интеллектуальной биографии // Труды Всероссийского философского семинара молодых ученых им. П.В. Копнина (сессия 2). Томск, 2006. С. 108-111.
11. Представление о гармонии в греческой философии // АКАДЕМЕΙΑ: материалы и исследования по истории платонизма. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2010. С. 3-38.
12. Пифагорейские псевдоэпиграфы и «средний пифагореизм» // Сборник материалов научного семинара стипендиатов программ «Михаил Ломоносов II» и «Иммануил Кант II» 2011/2012 года. М., 2012. С. 209-212.

13. Пифагорейская традиция. Издание подготовлено Е. В. Афонасиным, А. С. Афонасиной и А. И. Щетниковым. СПб.: Издательство РХГА, 2014. 752 с. (личный вклад А. С. Афонасиной: стр. 7-197, 537-627).

*Г. Переводы А. С. Афонасиной современных исследователей (по теме диссертации)*

14. Доминик О'Мара. Возрожденный пифагореизм. Математика и философия в поздней античности. Первая часть. Возрождение пифагореизма в неоплатонической школе. Перевод с англ. // Метафизика в античности: Учеб. пособие: В 2 ч. / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2006. Часть 1: Пифагорейская традиция. С. 62-90.
15. Г. Кирк, Дж. Рейвен, М. Скофилд, Досократики: Пифагор, Филолай. Перевод с английского и древнегреческого // Метафизика в античности: Учеб. пособие: В 2 ч. / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2006. Часть 1: Пифагорейская традиция. С. 12–62.
16. Эрик Доддс. Переоткрытие антиковедения, перевод с англ. // ΣΧΟΛΗ. 2007. Т. 1.2. С. 299-303.
17. Эрик Доддс. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого. Перевод с англ. // ΣΧΟΛΗ. 2009. Т. 3.1. С. 336-353.
18. Джон Рист. Неопифагореизм и «Второе письмо Платона». Перевод с англ. // ΣΧΟΛΗ. 2009. Т. 3.1. С. 354-357.
19. Мартин Уэст, Орфические поэмы. Глава первая: «Куча книг». Перевод с англ.: <http://www.nsu.ru/classics/plato/West.pdf>

20. Вальтер Буркерт. Астрономия и пифагореизм. Перевод с нем. и англ. // ΣΧΟΛΗ. 2011. Т. 5.2. С. 234-311.



## ГЛАВА I

# ПСЕВДОПИФАГОРИКА

### 1.1. Псевдоэпиграфические сочинения. Общее представление

Разговор о псевдоэпиграфике нужно начать издалека. Для религиозного сознания, которое формируется довольно рано, характерно представление о превосходстве бога над человеком, бог воспринимается как начало всего. Это закладывает основу для псевдоэпиграфики, то есть для приписывания знаний об устройстве мира, тайных силах, надлежащем образе жизни некоему сверхъестественному существу или мифическому герою. Что касается греческой древности, это высказывание хорошо ложится на пример с орфикой. Скорее всего, мы никогда не сможем дать утвердительный ответ на вопрос о том, существовал ли Орфей. Однако мы знаем тексты, надписанные его именем. Конечно, для религиозного сознания мифическое и мирское имеют примерно одинаковый онтологический статус, или мифическое (потустороннее бытие) на некоторых этапах осознается как более реальное, нежели кратковременное пребывание в теле. Но так как доказать историчность таких авторов, как, например, Орфей или Христос, невозможно, то практически все религиозные тексты можно трактовать как псевдоэпиграфы. Я не буду углубляться в рассуждения по этому вопросу, меня интересует ограниченный отрезок времени, территория, на которой разворачиваются события, и

известные исторические персонажи, под масками которых скрываются некие хорошо образованные личности, не пожелавшие раскрывать свои имена.

Слово «псевдоэпиграф» происходит от двух древнегреческих слов: ψεῦδος – ложь, обман, ошибка, заблуждение, вымысел, поэтическая фантазия, хитрость, уловка, и ἐπιγραφή – надпись, заглавие, запись. То есть буквально «псевдоэпиграф» – это ложное приписывание, или ложный или вымышленный заголовок, вымышленная надпись. Как и в других древних культурах, в Греции было достаточно распространенным приписывание мудрых мыслей и великих дел древнему мудрецу, герою или пророку, что выражалось, например, в законах легендарных правителей, оракулах. Именно так, наряду с внелитературной фальсификацией, с VIII в. до н.э. в Греции появляются многочисленные литературные вымыслы в одеянии псевдоэпиграфов. Можно утверждать, что первыми псевдоэпиграфами подобного рода были киклические поэмы, которые приписывались Гомеру, и сочинения, приписывавшиеся Псевдо-Гесиоду. Позже появились речи и письма. С IV в. до н. э. и до поздней античности в риторических школах составлялись различные псевдоэпиграфы в качестве упражнений (προϋμνάσματα): ученикам давалось задание написать сочинение в стилистике какого-нибудь писателя. В канцеляриях официально составлялись речи или письма соответствующего правителя или жреца. Некоторые псевдоэпиграфы возникали в результате ошибочной расстановки, переплетения или копирования в библиотеках, таких как Александрийская или

Пергамская. К заблуждениям приводили также многочисленные омонимы и ошибки переписчиков. Псевдоэпиграфы позволяли вести диалог или переписку с известными людьми или с мыслителями прошлого, что придавало переписке или сочинению большую весомость. К псевдоэпиграфам относятся и расширения оригинального сочинения путем добавления к нему неподлинных вставок (от глосс вроде уточнения или личного мнения переписчика до фальсификации целых разделов). Чем доверчивее и необразованнее адресат, тем легче было убедить его в подлинности написанного.

Начиная уже с эллинистического периода, греки весьма интересовались теорией эпистолярного жанра. К примеру, трактат «О стиле» Деметрия Фалерского содержит специальный раздел о письмах (223–35).<sup>1</sup> Это проникновенный анализ, в котором Деметрий делает акцент на непосредственности и интимности письма и предполагает, что письмо является образом состояния ума писателя. Словами Леона из Синнады (X в.) можно выразить степень ценности письма, когда он сравнивает дружбу без писем с лампой без огня. Популярность подложных писем как литературной формы можно увидеть, если мы обратимся к образовательному и учебному пласту того периода, когда большинство из них было написано. Это период с

---

<sup>1</sup> Перевод на русский язык Н.А. Старостиной и О.В. Смыки см. в книге: Античные риторика. Под ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1978. О датировке см. Вегеря И. Сочинение Деметрия Фалерского «О риторике», 2007. <http://www.demetrius-f.narod.ru/traktatus/rhet.html> (5.11.2012).

100 г. до н. э. до 250 гг. н. э., когда софисты и риторы, профессиональные учителя и практикующие ораторы были весьма популярны и оказывали глубокое влияние на политическую и образовательную жизнь, особенно в городах греческого Востока. Их приглашали не только как знаменитых и уважаемых учителей, но зачастую и как эмиссаров и секретарей правителей. Философские письма часто писались с риторическими целями, что указывает на ясное сходство с историческими декламациями, в которых известные фигуры представляют определенный образ в той или иной ситуации (например, речь Перикла у Фукидида или речи Пифагора перед жителями Кротона у Ямвлиха). Такое представление характеров широко практиковалось в риторических упражнениях. Вариаций было множество – представим, например, что мог сказать на ту или иную тему Сократ, Фемистокл или Диоген, – и такие письма имели успех. Другой причиной популярности писем в эллинистический и римский период была сама привлекательность эпистолографии как литературной формы. Настоящее письмо по своей природе обычно короткое, информативное, личное, заключающее в себе отсылку к чему-то, должно было радовать вежливостью и непринужденностью. Именно это делало его живым средством коммуникации в древнем обществе, равно как и удобной художественной формой, ставившей перед автором интересные литературные задачи.

Письма часто вставляются в исторический или художественный текст (например, письмо Дария одному из своих генералов у Геродота (5.14), письма у Ксенофонта (Анабасис 3.1.5, История Греции 1.7.4),

послание Дидоны Энею у Овидия (Героиды, гл. 7) и многие др.). Не принадлежащие герою или историческому персонажу, эти письма не следует рассматривать как жульничество или обман. Скорее, они представляют собой художественный прием, придающий тексту жизненность и подчеркивающий характер героя, хотя иногда и цитируются как подлинные «исторические документы», особенно позднеантичными авторами. Это одна группа псевдоэпиграфов.

Другая группа представляет собой письма и сочинения, предназначенные для упражнений в искусстве письменной и устной речи, которое практиковали и которому обучали риторы. Ранних примеров подобной литературы до нас не дошло, однако сохранились позднеантичные сборники «прогимнасм» и многочисленные руководства по их составлению.

Третья группа подложных писем и сочинений принадлежит философам и разным историческим персонажам. Это уже не литературный прием и не ученическое упражнение. Авторы этих сочинений (писем или трактатов в виде писем) не стремились кого-либо «обмануть», они преследовали «благие» цели и предлагали своим слушателям лекции на моральные или философские темы, подкрепляя авторитетность своих слов именами великих людей древности. Таких писем сохранилось множество, и большинство из них, в свете современной текстуальной критики, не может считаться достоверными (речь идет, например, о письмах Гераклита Эфесского, Анахарсиса, Фаларида тирана Агригента, Фемистокла, Гиппократа, Сократа и сократиков, Платона, Аристотеля, Диогена, Демосфена,

Эсхина, Исократа и, конечно, Пифагора и других пифагорейцев).<sup>2</sup>

Весьма интересно исследование Рональда Сайма о мотивах, приводящих к созданию подложных произведений.<sup>3</sup> В первую очередь он отмечает политический мотив: письмо или иное сочинение может быть написано с целью оправдать или подорвать репутацию отдельного лица, партии или правительства. Другим мотивом может быть национальная или местная гордость, когда некоторые заинтересованные лица с неутомимым рвением начинают коллекционировать обладающие высокой ценностью предметы, на которых запечатлен государственный символ или национальный герой. И в этот момент такие предметы начинают копироваться с удвоенной силой. Подделки совершались и с целью усиления религиозных догматов или удревнения религиозных документов. В эллинистический период засвидетельствовано изобилие иудейских псевдоэпиграфов, которые были предназначены продемонстрировать зависимость и вторичность греческой науки и образованности, в том числе иудейская псевдоорфика. Пифагор становится преемником Моисея, «отца астрономии». С распространением христианства обнаруживаются дополнительные «документы», удостоверяющие происхождение христианства, например переписка между Иисусом и правителем Эдессы Абгаром, вдруг неожиданно «найденная» в архиве этого города. А с апостолом Пав-

---

<sup>2</sup> Ссылки и краткое описание античной эпистолографии см. обзорной работе: Klauck H.-J., Bailey D. *Ancient letters and the Neue Testament*. Waco, Texas, 2006, особенно, гл. 4.

<sup>3</sup> Syme R. *Fraud and Imposture* // Fritz K. von, Hg. *Pseudepigrapha I*. Genève, 1971. P. 1–18 (Fondation Hardt. *Étudiens sur l'antiquité classique*. 18).

лом, оказывается, переписывался Сенека. Тенденция к производству псевдоэпиграфов распространилась и на область философии. Цель производства псевдоэпиграфов состояла, по-видимому, в том, чтобы защитить, разъяснить или даже модифицировать доктрину учителя. И, наконец, мотивом могло оказаться удовлетворение естественного интереса к биографии, деяниям и сочинениям тех, кто впоследствии попал в ряды классиков. Так возникли многочисленные жизнеописания знаменитых людей, от неоплатонических биографий до подложных житий святых.<sup>4</sup> И как правило, подделку выдает знание будущих событий, стиль и язык. Хорошим примером такого неприкрытого обмана может служить письмо Теано философине Родопе. Начинается оно так:

Ты упала духом? Но и я сама в отчаянии. Ты страдаешь от того, что я не послала тебе книгу Платона под названием «Идеи, или Парменид»? Но я и сама в высшей степени опечалена тем, что еще никто не пришел, чтобы поговорить с нами о Клеоне.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Классическая работа: Hadas M., Smith M. *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*. New York, 1965. См. также: Anderson G. *Philostratus. Biography and Belles Letters in the Third Century A. D.* London, 1986; Edwards M. J. *Two images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry* // Blumenthal H. J., E. G. Clark, eds. *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*. London, 1993. P. 159–172; Edwards M. J., ed. *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool, 2000; Afonasin E. V. *The Pythagorean way of life in Clement of Alexandria and Iamblichus* // Afonasin E., J. Dillon and J. Finamore, eds. *Iamblichus and the Foundation of Late Platonism*. Leiden, Brill., 2012. P. 13–36.

<sup>5</sup> Перевод мой по изданию А. Штеделе – Städele A. *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*. Meisenheim a.Glan, 1980. S. 185.

Это очень похоже на чью-то шутку: по сведениям Диогена Лаэртия (VIII, 43),<sup>6</sup> Теано была женой Пифагора. И она пишет письмо, в котором речь идет о книге Платона! Замечательный комментарий по этому поводу дает Дж. Диллон: «Нелегко постичь умственное состояние автора такого документа».<sup>7</sup> Конечно, можно предположить, что письмо предназначалось для чтения не очень сведущей в вопросах философии публики, к тому же прошло уже несколько столетий со времен древних пифагорейцев и Платона. Однако, по мнению А. Штеделе,<sup>8</sup> здесь мы, возможно, имеем дело с другой иначе неизвестной Теано, которая упоминается в третьем письме Феофилакта Симмокаты (начало VII в.). А возможно, была еще и третья Теано: Диоген Лаэртий называет Теано женой Пифагора (VIII, 42), а Ямвлих – дочерью («О пифагорейской жизни», далее: VP, 267). К слову сказать, известно несколько человек с именем «Пифагор», причем они были не только современниками, но и соотечественниками,<sup>9</sup> и биографы их также время от времени путали. В общем, гипотеза Штеделе хоть как-то объясняет несуразность письма и поэтому нам кажется привлекательной.

Что касается характеристики псевдоэпиграфики, то «подделка» является подходящим термином, как считает Рональд Сайм. Но нуж-

---

<sup>6</sup> См. также Порфирий, «Жизнь Пифагора», 4.

<sup>7</sup> Dillon J., Polleichtner W., eds. Iamblichus of Chalcis: The Letters. Translation and Commentary. Atlanta, 2009. P. xv, note 3.

<sup>8</sup> Städele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Meisenheim a.Glan, 1980. S. 347.

<sup>9</sup> Берве Г. Тираны Греции. С. 173 – Пифагор был правителем в Селинунте на Сицилии и был свергнут ок. 510 г., почти одновременно с заговором Килона в Кротоне. Были и другие Пифагоры – медик, борец и др., в том числе на Самосе. О них упоминает Диоген Лаэртий.



но понять, до какой степени это слово полезно и корректно. «Слово источает запах личной вины и криминальной ручной работы», – пишет Сайм, ведь это действие совершается с намерением обмануть. В связи с этим встают разные вопросы. Кто испытывает ущерб от «литературной подделки» и как может быть оценен этот ущерб? Одно дело, когда подделка имеет место в современном автору контексте. Вред очевиден и для покупателя, и для автора, который, прохаживаясь по книжному рынку, видит, что ему приписаны трактаты, которых он не сочинял. Другое дело, когда используется имя умершего знаменитого человека (взятого, например, из каталога пифагорейских имен) или же персонажа, чье существование не подтверждается историческими свидетельствами. Имеется разница между подделыванием ради политической или иной выгоды и бескорыстным использованием псевдонима, вроде «Бонавентуры», написавшего «Ночные бдения». В последнем случае более подходящим определением будет «жульничество» (imposture). Рональд Сайм обращает внимание и на саму психологию фальсификатора. Психологические мотивы также широко ранжируются: тщеславие, игра в секретность, стремление играть чужую роль, насмешка и, наконец, удовольствие от лицемерия ради него самого.

Относительно исторического контекста можно также отметить, что появлению подделок немало способствовало учреждение городских и царских библиотек. Держатели крупных книжных собраний стремились к полноте и разносторонности. На приобретение книг средства выделялись государством, и желание библиотекарей и читателей иметь сочинения знаменитых авторов подогревало страсть

фальсификаторов, которые теперь получили легкую возможность дорого продать подделку. И последнее: расширение географических границ благодаря походам Александра привело к появлению большого количества спорных этнографических и утопических романов, в которых не всегда может быть проведено различие между воображаемым путешествием и ложным отчетом о путешествии.

## 1.2. Пифагорейские псевдоэпиграфы

Обратимся непосредственно к предмету нашего исследования. Среди пифагорейских псевдоэпиграфов мы встречаем как письма, так и подложные трактаты. Большинство из них написано на литературном языке, имитирующем дорийский диалект, на котором, как полагали, должны были писать пифагорейцы Италии и Сицилии. Тексты включали в себя множество платонических и перипатетических элементов, очевидно, с целью доказать, что эти последние многое позаимствовали у Пифагора.

Рассмотрим сначала письма. В 1980 году вышло новое комментированное издание А. Штеделе писем Пифагора и Лисида, а также пифагорейских женщин Мелисы, Мийи и Теано, которые пишут другим женщинам на разные этические темы касательно поведения и образа жизни женщины, как в замужестве, так и до него.<sup>10</sup> Это издание значи-

---

<sup>10</sup> Städele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Meisenheim a.Glan, 1980. Отдельного внимания заслуживает издание писем

тельно лучше более ранних изданий Р. Херхера<sup>11</sup> и Х. Теслеффа.<sup>12</sup> Р. Херхер был знаком только с некоторыми рукописями, и в собрание Х. Теслеффа эти письма вошли в том же виде, как они представлены у Р. Херхера. Достоинство работы А. Штеделе состоит в том, что письма стало возможным рассмотреть как единый корпус. Х. Теслефф не ставил перед собой такой задачи и расставил всех авторов в алфавитном порядке. Возможно, это облегчает поиск того или иного текста, однако не следует забывать, что письма Лисида, Мелиссы, Мийи и Теано в большинстве рукописей встречаются вместе, иногда им предшествует письмо Пифагора тирану Гиерону, и это позволяет утверждать, что данные письма уже в древности воспринимались как единое собрание.

С другой стороны, письма Пифагора Анаксимену и Телавгу не обнаружены в эпистолографических собраниях. Письмо Пифагора Анаксимену сохранилось только у Диогена Лаэртия (VIII, 49–50), письмо Телавгу или Лаю представлено в различных версиях в ряде астрологических рукописей.

А. Штеделе внимательно исследовал более 80 рукописей, чем внес неоценимый вклад в изучение псевдоэпиграфической литературы в целом. По его мнению, некоторые письма Теано и письма Мийи и Мелиссы, вероятно, должны быть датированы со II в. до н.э. по II в. н. э.,

---

Теано Мартина Виланда, осуществленное еще в XVIII веке. См. Theano. Briefe einer antiken Philosophin. Mit der Übersetzung von Christoph Martin Wieland herausgegeben von Kai Brodersen. 1789. Repr. Stuttgart, 2010. См. также новую работу Nisticò, Daniela. Thèano: una pitagorica attuale. Rubbettino Editore, 2003.

<sup>11</sup> Hercher R. Epistolographi Graeci. Paris, 1873.

<sup>12</sup> Thesleff H., ed. The Pythagorean texts of the Hellenistic Period. Åbo, 1965.

причем письма Теано Евбуле, Никострате и Каллисто, скорее всего, принадлежат перу одного сочинителя.<sup>13</sup> Письма Теано с VIII по XI (Эвридике, Тимониду, врачу Евклиду и философиине Родопи)<sup>14</sup> А. Штеделе датирует очень поздним периодом – не ранее IV в. н. э. – и в подтверждение своих выводов приводит следующие соображения: эти письма сохранились лишь в Vaticanus Gr. 578 (XVI в.) вместе с письмами христианской святой Макрины IV в. н.э. По содержанию письма пифагорейской философии и христианской святой никак не пересекаются, так что объединение их кажется случайным. А. Штеделе объясняет это тем, что подобное собрание писем должно было продемонстрировать превосходство христианской *θεοσοφία* над языческой *σοφία*.<sup>15</sup> Однако датировать появление писем Теано настолько поздним временем вовсе не обязательно. Мода на сочинение личных писем была распространена среди женщин как в эллинистический, так и в римский период, что подтверждается как литературными цитатами, так и папирусными находками.<sup>16</sup> Еще во II в. н. э. у Климента Александрийского (Strom. 4,7.44,2–3) и Диогена Лаэртия (VIII, 43) появляются сообщения о сочинениях Теано, а факт включения писем Теано в состав христианской рукописи и их отсутствие в составе иных

---

<sup>13</sup> Städele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Meisenheim a.Glan, 1980. S. 289.

<sup>14</sup> Небольшой отрывок из письма Теано Родопи и вопрос его датировки рассматривались в первом разделе этой главы.

<sup>15</sup> Städele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Meisenheim a.Glan, 1980. S. 334.

<sup>16</sup> Klauck H.-J., Bailey D. Ancient letters and the New Testament. Waco, Texas, 2006. P. 105.

рукописных собраний, конечно, вызывает подозрение, однако не доказывает позднейшего происхождения самих писем. Многие античные тексты дошли до нас случайно, в составе позднейших христианских собраний, и само по себе это никак не указывает на время их написания. Таким образом, нам представляется, что ничто не мешает считать временем составления писем Теано из ватиканской рукописи по крайней II в. н.э., но возможно и более ранний период.

Штеделе обращает также внимание на редкую форму ἐρρωμένη βίωης в письме Теано Эвридике – выражение, которое впервые встречается в письмах Синесия (IV в. н.э.) – и на этом основании утверждает, что автор письма Теано, возможно, находился под влиянием языка Синесия.<sup>17</sup> Один изолированный пример мало что доказывает и явно недостаточен для датировки всех остальных писем в этом собрании IV веком, так что сделанный вывод представляется более чем смелым. Максимум, что можно заключить, это то, что лишь одно письмо из ватиканской рукописи и на основании лишь одного филологического наблюдения с большей вероятностью, чем другие письма, может датироваться IV в. То есть перед нами единственное исключение из общей датировки всех подложных пифагорейских писем II в. до н.э. – II в. н.э.

В основном письма представляют собой образцы риторики, написанные особым стилем и использующие терминологию, приятную аристократическому слуху. В двух письмах Мийи и Теано рассматривается тема выбора кормилицы, что вполне вписывается в контекст

---

<sup>17</sup> Städele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Meisenheim a.Glan, 1980. S. 337.

распространенных в римский период работ таких медиков, как Руф из Эфеса (ок. 100 г. н.э.), Соран (нач. II в. н.э.) и Гален (кон. II в.), что опять же позволяет датировать их временем до II в. н. э. В комментариях к письмам А. Штеделе приводит не только информацию о лингвистических формах и стиле, но также и исторический ракурс каждого интересного слова и понятия.

Следует отметить, что в обсуждаемых письмах практически отсутствует философское содержание. Возьмем, например, письмо Мелисы Клерете:<sup>18</sup>

1. Кажется мне, что по собственной воле обладаешь ты массой хороших качеств. Поэтому ты серьезно желаешь услышать о женской благовоспитанности, и это дает хорошую надежду на то, что ты готова состариться в почете. Благовоспитанная, свободнорожденная женщина должна жить вместе со своим законным мужем, спокойно наряжаться, но бесхитростно. Она должна носить белое, чистое, простое платье, ничего драгоценного и блестящего. Так же должна она пренебрегать окрашенными в пурпур одеждами и одежаниями, вышитыми золотом. Это гетеры нуждаются в таких вещах в погоне за кучей мужчин, а украшением женщины, которая только своему мужу желает понравиться, является ее сущность, а не платья. Поэтому красивой свободная женщина должна быть только для ее собственного мужа, а не для тех, кто по соседству.

2. Вместо косметики ты должна вызывать стыдливый румянец на своем лице в знак застенчивости, а нравственное совершенство, порядочность и скромность носить вместо золота и драгоценных камней. Не о дорогостоящих платьях должна заботиться та женщина, которая стремится к скромности, но об управлении домашним хозяйством. Она должна нравиться своему мужу тем, что выполняет его пожелания. И желания мужа для порядочной женщины – это неписанный закон, в соответствии с которым она

---

<sup>18</sup> Перевод мой, по изданию А. Штеделе, стр. 161.

должна жить. Она должна понимать, что в качестве красивейшего и важнейшего приданого она принесла с собой в брак скромное поведение. Она должна доверять красоте и богатству души, а не внешнему виду и товарам. Поскольку первые лишают зависти и болезни, а другие сохраняются вплоть до смерти (τὰ μὲν γὰρ φθόνος καὶ νοῦσος παραίρεται, τὰ δὲ μέχρι θανάτω παρέντι ἐκτεταμένα).

Содержание этого послания отчасти перекликается со стоическим представлением об «искусстве жизни». <sup>19</sup> В целом оно должно было отражать дух воздержанности, который царил в пифагорейском сообществе.

Хорошо известное письмо Лисида Гиппасу появляется не только в эпистолографических собраниях, но фрагментарно сохранилось также у христианского писателя второй половины II – начала III вв. Климента Александрийского (Strom. V 56,5–57,4, хронологически первое упоминание; следует заметить также, что свои «Строматы» за исключением, возможно, заключительной книги Климент писал до вынужденного отъезда из Александрии в 203 г.), Диогена Лаэртия (VIII, 43) и Ямвлиха (VP, 75–78). Проведенное А. Штеделе исследование содержания этого письма и его композиции подтверждает аргумент В. Буркерта о том, что версия Ямвлиха должна считаться более поздней, а именно – переработкой оригинального письма из его источника (которым, вероятно, может считаться Никомах). <sup>20</sup> Разница между версией Ямвлиха и источником состоит в том, что в последнем ничего не

---

<sup>19</sup> Подробнее см. Tielman T. The Art of Life. An Ancient Idea and its Survival // ΣΧΟΛΗ. 2008. Vol. 2.2. С. 245–252.

<sup>20</sup> Burkert W. Hellenistische Pseudopythagorica // Philologus. 1961. Vol. 105. S. 16-43, 226-246.

сказано о том, что Пифагор сам оставил секретные «Записки» (ὑπομνήματα). А. Штеделе считает, что это письмо не может быть датировано намного раньше времени жизни Никомаха, хотя его центральная часть базируется на идеях ранней пифагорейской литературы.<sup>21</sup> Целью письма было объяснение того, почему пифагорейские сочинения до сих пор не были доступны широкой публике. Приведу небольшой фрагмент в передаче Ямвлиха:

Говорят, что ты читаешь публичные лекции, то есть делаешь то, что сам Пифагор считал непозволительным. Ты знал это, однако не пожелал исполнять, вкусивши, дружище, сицилийских нравов (πολυτελείας). Но во второй раз такой номер тебе не пройдет. Ты порадуешь меня, если расскаешься, если же нет – ты для меня умер (εἰ δὲ μὴ γε, τέθνακας) (VP, 75).<sup>22</sup>

Судьба оказалась неблагоприятна к пифагорейцам. Так случилось, что среди их произведений сохранилось гораздо больше подделок, чем подлинных трактатов. Да и сами псевдоэпиграфы по большей своей части сохранились лишь в выдержках, процитированных античными энциклопедистами, одним из которых был Иоанн Стобей, в начале V в. н. э. составивший систематизированную антологию греческих текстов для образования своего сына. Стобей оказывается единственным источником для подавляющего большинства псевдопифагорейских текстов, и в особенности писем. Это не удивительно – ценитель древностей из македонского городка Стоби особенно любил нравоучительные письма и собрал их великое множество. С другой

---

<sup>21</sup> Städele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. S. 203—222.

<sup>22</sup> Пер. Е. В. Афонасина.



стороны, совершенно очевидно, что в его распоряжении не было серьезной библиотеки, а значит, он пользовался уже заготовленными собраниями, просто располагая их в нужном ему порядке. Хороший пример такой работы – письма Ямвлиха, единственным источником которых также остается Стобей.<sup>23</sup> В этот же ряд можно поместить несколько десятков герметических диалогов и речей, все из Стобея.

Философская составляющая псевдоэпиграфов заключена в многочисленных трактатах, подписанных именами древних пифагорейцев, таких как Филолай, Архит, Тимей, Окелл. Больше всего подложных трактатов принадлежит Архиту (девять полностью сохранившихся произведений, другие сохранились фрагментарно, либо упоминаются лишь по названию).

В собрание пифагорейских псевдоэпиграфов эллинистического периода Х. Теслеффа вошли следующие трактаты:<sup>24</sup> Архит «Десять общих понятий», «О благе человека и о счастье», «О противоположностях», «О началах», «Об общих понятиях», «О законе и справедливости», «Об уме и чувственном восприятии», «О сущем», «О нравственном воспитании», «О мудрости»; Арес «О природе человека»; Аристай «О гармонии»; Бротин «Об уме и мысли»; Брисон

---

<sup>23</sup> Если не считать два кратких упоминания этих писем у неоплатоников. Текст и перевод см. Dillon J., Polleichtner W. eds. Iamblichus of Chalcis: The Letters. Translation and Commentary. Atlanta, 2009; Афонасин Е. В. Ямвлих Халкидский. Письма // ΣΧΟΛΗ. 2010. Т. 4.1. С. 166–193.

<sup>24</sup> Перечислю сочинения, сохранившиеся полностью, либо в виде значительных фрагментов, позволяющих получить представление об их содержании и, если имеется, философской составляющей.

«Домашнее хозяйство»;<sup>25</sup> Бутер «О числе»; Харонд «Вступление к законам»; Дамипп «О рассудке и успехе»; Диос «О красоте»; Диотоген «О царской власти», «О благочестии»; Эккел «О справедливости»; Экфант «О царской власти»; Эврифам «О жизни»; Гиппарх «О радости»; Гипподам «О счастье», «О государстве»; Калликратид «О процветании дома»; Клений «О благочестии и уважении», математические фрагменты; Лисид, письмо Гиппарху; Метоп «О нравственном совершенстве»; Окелл «О природе мира»; Онат «О боге и божественном»; Пемпел «О предках»; Периктиона «О женской слаженности», «О мудрости»; Филолай «О ритмах и метрах», «О душе»; Финтия «О женской рассудительности»; Прор «О семерке»; Пифагор «Священные слова» гекзаметром, «Священные слова» дорическая проза, «Священные слова» в латинском переводе, «О воспитании, о политике, о природе», «Речи»;<sup>26</sup> Сфенид «О царской власти»; Теаг «О добродетели»; Тимей «О природе космоса и души»; Залевк «Вступление к законам». В большинстве своем трактаты не большие, 2-3 страницы в издании Теслеффа (за исключением нескольких сочинений Архита, Окелла и Тимея). Название трактатов хорошо отражает их содержание. Очевидно, большинство из них посвящено различным философским вопросам. Видно, что

---

<sup>25</sup> Полный текст сохранился на арабском и иврите, о чем подробнее см. Plessner M. Der Oikonomikós des Neupythagoreers 'Bryson' und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft. Orient u. Antike 5. Heidelberg, 1928.

<sup>26</sup> По названию упоминаются еще 18 сочинений, в том числе две эпиграммы, а также многочисленные высказывания о свойствах растений.

преобладают этика и политика, однако уделяется внимание и теоретической философии. Названия выглядят очень по-пифагорейски («о числе», «о семерке», «о ритмах» и т. д.), содержание этому не всегда соответствует.

Однако прежде чем перейти к этим философским трактатам, проблеме их идентификации и датировке, кратко остановимся еще на нескольких псевдо-пифагорейских текстах, которые вошли в состав вышеупомянутого издания Х. Теслеффа.<sup>27</sup> В скором времени они нам понадобятся.

В приложении к своему собранию Х. Теслефф помещает четыре анонимных текста о пифагорейцах. Они интересны тем, что в них описываются некоторые философские направления с пифагорейской точки зрения. Используемые в них термины и доктрины указывают на их пост-платоновское происхождение. Эти сообщения, как считает Теслефф, могут датироваться эллинистическим периодом. Так называемый «Аноним Диодора» (*Anonymus Diodori*) повествует о жизни Пифагора, рассказывает об упражнениях, направленных на улучшение памяти, о самоконтроле, о перерождении Пифагора, о том, что роскошь – это зло, а философия – благо, о пифагорейской дружбе и секретности.

В сообщении Александра Полигистора, «Анониме Александра» (Диоген Лаэртий, VIII, 24), которое, по его словам, он извлек из неких пифагорейских «Записок», речь идет о структуре мира и монаде как начале всего, которая вместе с неопределенной диадой (как материей)

---

<sup>27</sup> Thesleff H., ed. *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period*. Åbo, 1965.

составляет все остальные числа. Из них же происходят геометрические фигуры и четыре элемента, которые постоянно чередуются. Сам космос одушевлен и имеет сферическую форму с землей в центре. Этот источник знает, что луна светит отраженным светом солнца и излагает механизм оживления всего лучами солнца, проходящими сквозь эфир. Душа человека бессмертна. Рассказывается о развитии эмбриона и чувствах восприятия. О трех частях и функциях души. После смерти тела душу в высшие сферы сопровождает Гермес, если она чистая, а если нечистая, то ее наказывают Эринии. Следует отметить, что сообщение Александра Полигистора о судьбе души, покинувшей тело, перекликается с первыми шестью колонками Папируса из Дервени,<sup>28</sup> что в целом подтверждает гипотезу о связи орфики и пифагореизма.<sup>29</sup>

В «Анониме Фотия» говорится о том, что Архит, Платон и Аристотель являются восьмым, девятым и десятым преемниками Пифагора. Здесь же сообщается о том, что монада и неопределенная диада содержат в себе все вещи, в то время как единица является первым числом, далее речь идет о декаде и ее связи с тетрактидой. Монада описывается как начало всего, подобно тому, как точка является началом геометрических тел. Речь также идет о воздержании от мяса, бобов, вере в перерождение, о связи Платона с пифагорейцами, об общих для Пифагора, Платона и Аристотеля

---

<sup>28</sup> ΣΧΟΛΗ. 2008. Т. 2.2. С. 309—336, перевод Е.В. Афонасина.

<sup>29</sup> Подробнее см. Афонасин Е. В. Доксография пифагореизма и неопифагорейская традиция // ΣΧΟΛΗ. 2009. Т. 3.1. С. 11 сл. (специально об Эриниях с. 15 сл.)

учениях и т. д. Различные астрономические доктрины описываются как пифагорейские, и утверждается, что Аристотель позаимствовал их у пифагорейцев.

Еще одно анонимное сообщение о пифагорейцах содержится в «Метаморфозах» Овидия. Х. Теслефф описывает его в своем «Введении»,<sup>30</sup> но в издание текстов этот отрывок не включает (издание Овидия общедоступно). Отмечу одну важную деталь, которая в нем содержится, а именно продолжительное «цитирование» речи Пифагора. Конечно же, эту речь сочинил сам Овидий, однако идея о том, что Пифагор произносил речи перед публикой, была с давних времен укоренена в античной литературной традиции (ср., например, Дикеарх, фр. 33 Wehrli = Порфирий. Жизнь Пифагора, 18; Порфирий, Схолии к «Одиссее», I, 1 = Антисфен-сократик, фр. 51 Decleva Caizzi). В речи говорится о способах избегания кровопролития и о перерождении души, причем последняя идея иллюстрируется с помощью разных мифологических сюжетов.

Рассмотренные в этом разделе работы Теслеффа и Штеделе являются основополагающими для исследований псевдопифагористики. Конечно, отдельным трактатам и письмам были посвящены другие работы, но собраний подобного рода больше не было. К более подробной характеристике собрания Х. Теслеффа мы вернемся чуть позже после обзора ранней литературы о подложных пифагорейских сочинениях.

---

<sup>30</sup> Thesleff H. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Åbo, 1961.

### 1.3. *Sitz im Leben* пифагорейских псевдоэпиграфов

Скорее всего, мы никогда в точности не узнаем когда, где, кем и почему было написано каждое из произведений. Однако, благодаря тонким наблюдениям и детальному изучению псевдопифагорейских трактатов такими известными западными учеными, как В. Буркерт, Х. Теслефф, Т. Слежак, Б. Чентроне, К. Хафмен и др., мы можем составить для себя картину этого интереснейшего явления в истории античной философии.

Но прежде чем обратиться к современным исследованиям относительно места и времени возникновения интересующих нас трактатов, рассмотрим мнения ученых-классиков, которые проложили путь к поиску наиболее точного ответа на эти вопросы. Не все ранние исследователи соглашались с тем, что интересующие нас пифагорейские произведения подложные. Так, например, Томас Тэйлор (1758–1835), переводчик на английский язык огромного количества греческих текстов, среди которых все диалоги Платона, трактаты Аристотеля, Прокла, Ямвлиха, Дамаския и других, в предисловии к своему переводу политических и этических пифагорейских трактатов вопрос об их аутентичности не рассматривал. Такой проблемы еще не существовало. В книге под названием «Политические фрагменты Архита, Харонда, Залевка и других древних пифагорейцев, сохранившихся у Стобея,

а также этические фрагменты Гиерокла»<sup>31</sup> осуществлены переводы следующих авторов: Гипподам «О политике», Диотоген «О святости», «О царствовании», Архит «О законе и справедливости», Сфенид Локрский «О царствовании», Экфант «О царской власти», Харондас «О законах», Залевк «Законы», Калликратид «О процветании дома», Периктиона «Об обязанностях женщин», Аристоксен «Изречения», Пемпел «О родителях», Финтия «О женской скромности», Гиерокл. Мы сейчас знаем, что все эти сочинения, кроме Гиерокла, подложные.

Примерно в это же время вопрос об аутентичности пифагорейских трактатов рассматривал А. Бёк.<sup>32</sup> В 1840 году было опубликовано исследование О. Группе,<sup>33</sup> который считал, что большинство этих произведений было сфабриковано александрийскими иудеями. В 1844 году появилась всеобъемлющая диссертация Ф. Бэкмана,<sup>34</sup> который пытался показать, что большинство пифагорейских трактатов не являются подделками, а были написаны в IV в. до н. э. в Италии членами школы Архита. Его основной тезис состоял в том, что пифагорейцы, которым приписываются эти произведения, не могут быть старше Платона, за исключением Окелла и Тимея. В качестве подложного трактат Тимея Локрского рассматривался В. Энтоном в его диссертации

---

<sup>31</sup> Taylor Th. Political fragments of Archytas, Charondas, Zaleucus, and other ancient Pythagoreans preserved by Stobaeus, and also Ethical fragments of Hierocles. London, Walworth, 1822.

<sup>32</sup> Böckh A. Philolaos des Pythagoreers Philolaos Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes. Berlin, 1819.

<sup>33</sup> Gruppe O.F. Über die Fragmente des Archytas und der älteren Pythagoreer. Berlin, 1840.

<sup>34</sup> Beckmann F. Questionum de Pythagoreorum reliquiis pars prior. Diss. Berolini, 1844.

ции 1851 года.<sup>35</sup> А десять лет спустя значительная часть пифагорейских псевдоэпиграфов была собрана и опубликована Ф. Муллахом.<sup>36</sup>

Э. Целлер, чье четвертое издание «Греческой философии» начало выходить в 1876 году,<sup>37</sup> отмечает, что пифагорейские псевдоэпиграфы должны рассматриваться как неопифагорейские подделки. Он ссылается на возросший в эллинистический период интерес к пифагореизму (Евдем, Неарх, Катон, Псевдо-Нума, дионисийские мистерии в Италии), и заключает, что пифагорейские «мистерии» никогда до конца не угасали. Имеются также признаки возрождения пифагореизма в Александрии в I веке до н. э. (Евдор, Арий Дидим, Сотсион, Филон). Таким образом, по мнению Целлера, пифагорейские псевдоэпиграфы возникли в I веке до н. э. в Александрии, но не были написаны иудеями, как считал Группе.

Г. Дильс в «*Doxographi Graeci*»<sup>38</sup> также уделяет внимание критическому рассмотрению позднего пифагореизма. Он первым указал на то, что Варрон знал о некоторых поздних пифагорейских трактатах, среди которых упоминается трактат Окелла Луканского. Дильс изучал приписываемый Пифагору трехчастный трактат «О воспитании, о политике, о природе» (Παιδευτικόν, πολιτικόν, φυσικόν). Он утверждает, что фальсификатор воспользовался древними ссылками на Пифагора

---

<sup>35</sup> Опубликовано: Anton J. R. W., ed. *De origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμῳ καὶ φύσιος inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur*. Erfurt, 1883, Naumburg, 1891. Т. 1–2.

<sup>36</sup> Mullach F. W. A. *Fragmenta philosophorum Graecorum*. Paris, 1860–1867.

<sup>37</sup> Zeller E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*. Leipzig, 1876.

<sup>38</sup> Diels H. *Doxographi Graeci*. Berlin, 1879.



у Гераклита, чтобы подкрепить аутентичность своей работы, которую можно датировать III–II в. до н. э., и что эта работа могла быть источником «Анонимов» Александра, Диодора и Овидия. Это мнение Дильса в целом принимается современными исследователями.

Пифагорейские псевдоэпиграфы стали темой нескольких статей К. Прехтера,<sup>39</sup> написанных в период между 1891 и 1902 гг. Он соглашается с тезисом о том, что псевдоэпиграфы по большей части были составлены в I в. до н. э. – I в. н. э., подкрепляя это ссылкой на эклектизм некоторых авторов.

В 1915 году появилось две содержательные работы, посвященные анализу разных псевдопифагорейских трактатов. Первая – статья К. Вильгельма,<sup>40</sup> в которой он анализирует содержание и язык сочинений Брисона, Калликратида, Периктионы и Финтис и приходит к выводу, что они должны быть датированы, самое позднее, вторым веком н. э. Вторая – монография А. Делятта о пифагореизме.<sup>41</sup> Он внес много нового в изучение пифагореизма, однако не все его датировки принимаются современными исследователями. Так, например, он считал, что вариант А письма Лисида был составлен в классический период и в целом может считаться аутентичным. В другой своей рабо-

---

<sup>39</sup> Praechter K. Metopos, Theages und Archytas bei Stobaeus Flor. 1. 64. 67 ff. // *Philologus*. 1891. Bd. 50. S. 49–57; Ein verkanntes Fragment des angeblichen Pythagoreers Okellos // *Philologus*. 1902. Bd. 61. S. 266–270.

<sup>40</sup> Wilhelm F. Die Oeconomica der Neupythagoreer Bryson, Kallikratiidas, Periktione, Phintys // *Rhein. Museum*. 1915. Bd. 70. S. 161–223.

<sup>41</sup> Delatte A. *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris, 1915.

те 1922<sup>42</sup> года он рассматривает как аутентичные приписываемый Пифагору трехчастный трактат и «О законе и справедливости» Псевдо-Архита.

В целом нужно отметить, что с 1920-х гг., в период Второй мировой войны и вплоть до выхода в свет в 1960-х г. работ Х. Теслеффа и В. Буркерта дискуссии о датировке, месте происхождения и аутентичности разных пифагорейских сочинений велись очень активно. Среди наиболее значительных исследователей стоит отметить работы М. Веллмана (Wellmann), У. фон Виламовица (Wilamowitz), И. Леви (Lévy), В. Вирсма (Wiersma), А. Фестюжьера (Festugière), О. Иммиша (Immisch), Р. Хардера (Harder), Э. Гудинафа (Goodenough), Дж. Рейвена (Raven), Л. Делятта (Lucien Delatte – сын Армана Делятта).

Пристальное внимание к псевдопифагорике не угасало вплоть до конца прошлого века. Работы В. Буркерта, Х. Теслеффа, Т. Слезака, В. Марга, М. Балтеса, А. Штеделе, Б. Чентроне подвели некоторые итоги этим исследованиям. Карл Хафмен в двух своих книгах, посвященных Филолаю и Архиту, также обсуждает вопрос об аутентичности фрагментов этих пифагорейцев. Казалось бы, после столь продолжительного периода изучения пифагорейских псевдоэпиграфов не должно остаться ни одного нерешенного вопроса. Однако, в случае с псевдопифагорикой, дать окончательный и однозначный ответ очень трудно, ведь в самую суть изучаемого предмета заложено намерение обмануть и запутать.

Обратимся к основополагающей работе Х. Теслеффа. Выше я

---

<sup>42</sup> Delatte A. Essai sur la politique pythagoricienne. Bibl. de la Fac. de Philos. & Lettres de l'Univ. de Liège 29. Liège, 1922.

упомянула о предложении Х. Теслеффа разделить все пифагорейские псевдоэпиграфы на два класса по диалектному принципу. Лингвистический анализ трактатов и фрагментов позволил Теслеффу утверждать, что неоднородность текстов, приписываемых Пифагору и членам его семьи, показывает, что они были собраны в разное время и в разных местах, в основном на Востоке (Афины, Александрия, города Малой Азии), в то время как дорические трактаты (подписанные именами других древних пифагорейцев) отражают более однородную традицию, предельно следующую модели Архита, и, по большей части, происходят из Южной Италии III в. до н. э.<sup>43</sup> Эти выводы Теслеффа, к которым он пришел в 1961 году, вызвали критику со стороны других исследователей, в первую очередь Вальтера Буркерта, который в работе «Hellenistische Pseudopythagorica»<sup>44</sup> показал, что дорические трактаты должны рассматриваться в рамках эллинистического философского синкретизма и что большинство из них были написаны после Критолая и Карнеада (II в. до н. э.).

Другое возражение Буркерта было направлено против самого деления псевдоэпиграфов на классы по диалектному принципу. В рецензии на «Введение» Теслеффа он отмечает, что выбор дорического диалекта не является признаком возникновения этих сочинений в дорическом окружении.<sup>45</sup> Дело в том, что дорический

---

<sup>43</sup> Thesleff H. On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica // K. von Fritz, Hg. Pseudepigrapha I. Genève, 1971. P. 59.

<sup>44</sup> Burkert W. Hellenistische Pseudopythagorica // Philologus. 1961. Bd. 105. S. 16–43, 226–246.

<sup>45</sup> Burkert W. Review on H. Thesleff, Pythagorean writings // Gnomon. 1962. Vol. 34. P. 763–768.

диалект уже в древности симулировался как знак пифагорействования (уже Тимей из Тавромения указывает на дорический диалект учения Пифагора), а, значит, трактат мог быть написан где угодно, и не обязательно в Южной Италии. Относительно философского контекста возникновения псевдопифагорейки Теслеф и Буркерт также не сходятся во мнениях. Теслеф считает, что псевдопифагорейка возникает из окружения Архита, а Буркерт – из древнеакадемического и перипатетического материала, и замечает, что в произведениях, написанных именем Архита, не содержится того, что может происходить от исторического Архита.

Огромный вклад в изучение трактатов Псевдо-Архита внес Томас Слезак. В 1972 году он издал два трактата Псевдо-Архита.<sup>46</sup> В первую очередь он улучшил текст, ранее вышедший в собрании Теслеффа. Попытка Теслеффа вставить дорические фрагменты в более завершённый текст трактата «Об общих понятиях», написанный на койне, оказалась не очень удачной, т. к. он не обратил внимания на тот факт, что дорический текст, из которого была сделана версия текста на койне, не может быть полностью отождествлен с теми дорическими фрагментами, которые сохранились у Симпликия.<sup>47</sup> Т. Слезак представил параллельно два текста, и это позволило впервые оценить

---

<sup>46</sup> Szlezák Th. A. *Pseudo-Archytas über die Kategorien*. Berlin, 1972.

<sup>47</sup> Понимание в этом вопросе было достигнуто не сразу. Так Буркерт в рецензии 1967 года на издание Теслеффом псевдопифагорейских трактатов (Burkert W. *Pythagorean Texts*, ed. H. Thesleff // *Gnomon*. 1967. Vol. 39. P. 548–556) пишет, что Теслефф правильно определил место дорических цитат из Симпликия в трактате Псевдо-Архита «Об общих понятиях».

степень, до какой одна версия отличается от другой. В случае же с трактатом «О десяти общих понятиях» открытие Слезака состоит в том, что этот текст является ничем иным, как доризированной версией сообщения о категориях, содержащейся в византийском компендиуме под названием «*Συνοπτικόν σύνταγμα φιλοσοφίας*», составленном, вероятно, в 1040 году и изданном Гейбергом. Вклад Т. Слезака состоит не только в определении того, что этот текст поздний, но и в том, что дорический текст является вторичным. И в действительности дорическая версия и приписывание текста Архиту, вероятней всего, возникли в Италии во второй половине XV века. Эта ренессансная подделка была навеяна одним из комментариев Боэция (In Cat. I, PL 64.162 = Szlezak, test. 4). Трактат «Об общих понятиях» Слезак, следуя Целлеру, но вопреки Теслеффу, датирует второй половиной I в. до н. э.

Спустя десять лет и учтя все пожелания, Теслефф несколько изменил свою позицию.<sup>48</sup> Упоминание разных пифагорейских доктрин у Филона и Варрона позволяет говорить о существовании своего рода «пифагорейского корпуса» в первой половине I в. до н. э., который включал работы Архита и других пифагорейцев.<sup>49</sup> Но все приписываемые Архиту сочинения (кроме «О земледелии» и

---

<sup>48</sup> Thesleff H. On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica // Fritz K. von, Hg. Pseudepigrapha I. Genève, 1971. P. 59–102 (Fondation Hardt. *Étudiés sur l'antiquité classique*, 18).

<sup>49</sup> Фрагмент Варрона у Цензурина, IV 3. Из этого фрагмента следует, что Варрон или его источник, которым мог быть автор *Vetusta Placita*, знал о существовании корпуса дорических псевдоэпиграфов, которые он, конечно же, не читал.

«Об орудиях») Теслефф объединяет в единый корпус, так называемую Псевдо-Архитею, и считает, что именно этот корпус положил начало составлению серии апокрифов. То есть, датировка этого корпуса остается все той же, а именно: III в. до н. э.<sup>50</sup>

В. Буркерт и Б. Чентроне<sup>51</sup> в своем анализе трактатов опираются не на лингвистические данные, но, прежде всего, на содержание. Местом происхождения большинства псевдоэпиграфов они считают Рим или Александрию в период между 150 гг. до н. э. и 100 гг. н. э., поскольку в то время там наблюдается всплеск интереса к пифагореизму. Стоит рассмотреть некоторые сочинения, на основании которых Буркерт и Чентроне делают свои выводы.

Нижней границей в датировке трактата Псевдо-Архита «Об общих понятиях» являются комментарии Андроника Родосского, Евдора и Боэта, из которых Псевдо-Архит, по их мнению, позаимствовал многие положения. Соответственно, это конец I в. до н. э. Но где точно в этот промежуток между 0 и 200 годами н. э. может быть помещен этот трактат, сказать трудно. В отличие от трактата «Десять общих понятий» (Καθολικοὶ λόγοι δέκα) трактат «Об общих понятиях» (Περὶ τῶν καθόλου λόγων), как считает Буркерт, не является в прямом смысле слова плагиатом. Скорее, его можно представить как самостоятельную

---

<sup>50</sup> Относительно датировки см. содержательную дискуссию в: Fritz K. von. Hg. Pseudepigrapha I. Genève, 1971 (Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique. 18). P. 88-102.

<sup>51</sup> Centrone B. Pseudo-Pythagorica Ethica: I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo // Elenchos. 1990. Vol. 17.

попытку составления лучшего, чем аристотелевское, учения о категориях.

В трактате «О моральном воспитании» (Περὶ παιδείσεως ἠθικῆς) рассматривается вопрос об отношениях между добродетелью и блаженством, а также в целом о сущности добродетели. Само название хорошо вписывается в рамки перипатетической традиции, которая со времен Аристотеля разделяет «дианоэтические» и «этические» добродетели. Сходство с пятой книгой трактата Цицерона «О пределах добра и зла», причем не только в отдельных деталях, но и в последовательности изложения, позволяет датировать этот трактат Псевдо-Архита второй половиной I в. до н. э. А то, что Псевдо-Архит, в отличие от Цицерона, не упоминает имен других философов, живших на 200 лет позже, показывает продуманность подделки.

«О человеческом благе и счастье» (Περὶ ἀνθρώπου ἀγαθοῦ καὶ εὐδαιμονίας). В этом трактате Псевдо-Архит выражает мысль о том, что даже хороший человек в беде становится несчастным, и добродетель в этом случае может помочь. Относительно содержания здесь можно констатировать близость с Антиохом Аскалонским (ок. 130 до н. э.—68 до н. э.): речь идет о счастье людей, а не животных или богов. У человека есть не только душа, но и тело, и оно, в качестве инструмента, должно добровольно подчиняться душе. Имеется также примечательная параллель с одним письмом Сенеки Луцилию, где он пишет, что лишь немногие могут переносить счастье, не нанося себе вреда, как, например, в случае с винопитием. Такой же пример приводит и Псев-

до-Архит, хотя, следует признать, данное этическое положение довольно общее.

В. Буркерт отмечает, что этические трактаты Гипподама, Эврифама, Калликратида, Метопа и Теага принадлежат одной группе. Стоит остановиться лишь на некоторых местах, где говорится о платоновском учении об идеях. Так, например, трактат Псевдо-Архита «Об уме и ощущениях» (Περὶ νοῦ καὶ αἰσθήσιος) практически буквально следует одному месту из платоновского «Государства» (509d–511e), где ум (*нус*) описывается как несложный и неделимый, аналог единого или точки (38, 9), ему соответствует интеллигибельное, идея: τὸ γὰρ εἶδος οὔτε πέρας σώματός ἐστιν οὔτε ὄρος, ἀλλὰ μόνον τύπωσις τῶ ὄντος, ἧ ὄν ἐστιν (38, 10–12). Посидоний в отрывке из Секста Эмпирика (Adv. mat. VIII, 119; ср. Аристотель «Метафизика» 1022 а 6) часто говорит о том, что «бестелесную идею» можно найти в «пределах тела». Еще в Древней Стое идея воспринималась как «граница» (SVF II, p. 124, 3–5). Этот трактат Псевдо-Архита принадлежит к периоду «подготовки к неоплатонизму», возможно к началу этого периода. Нужно отметить одну важную для неоплатонизма деталь, которая присутствует в тексте, а именно, понимание идеи как мысли. Это же можно обнаружить и у Калликратида в трактате «О семейном счастье» (Περὶ οἴκου εὐδαιμονίας):<sup>52</sup> космос организован лучше благодаря его отношению к Единому, Лучшему. Тогда он является идеальным космосом. Калликратид следует здесь, конечно же, платоновскому «Тимею», при

---

<sup>52</sup> Как обычно текст см. в издании: Thesleff H., ed. The Pythagorean texts of the Hellenistic Period. Åbo, 1965.



этом описывая этот идеальный космос как «мысле-космос» (τὸ δ' ἔν ἐστιν ἄριστον αὐτός, ὅπερ ἐστὶ κατὰν ἔννοιαν, 105, 27).

Антиох Аскалонский, Евдор Александрийский и Арий Дидим – через имена этих мыслителей очерчивается печать эпохи – псевдопифагорика, в особенности та, которая связана с именем «Архита». <sup>53</sup> По выражению О. Жигона, мы попадаем в период «обновления философии», когда происходит поворот к «древней философии», во время переоткрытия Аристотеля и «подготовки к неоплатонизму». <sup>54</sup>

Ответ на вопрос о месте происхождения пифагорейских псевдоэпиграфов будет таков: почти все они, за редким исключением (Критон, Калликратид, Прор), происходят из Италии. Уже для Аристотеля пифагореизм был итальянской философией. Однако в каталоге пифагорейцев, который тесно связан с именем Аристоксена, каждый четвертый пифагореец – не италиец: среди авторов же, которым отдается предпочтение в псевдопифагорике, не италийцем является лишь каждый седьмой.

---

<sup>53</sup> В недавно вышедшей статье М. Bonazzi «Eudorus of Alexandria and the “Pythagorean” pseudepigrapha» (in: *On Pythagoreanism*. Ed. by G. Cornelli, R. McKirahan and K. Macris. Berlin: De Gruyter, 2013), автор проводит параллели между представлениями о первых принципах у Евдора и такими псевдопифагорейскими сочинениями как трактаты Псевдо-Архита «О началах», «Об общих понятиях», «О десяти общих понятиях» и Псевдо-Тимея «О природе космоса и души» для того, чтобы определить время их происхождения и, сосредоточившись на некоторых доктринальных чертах, ответить на вопрос почему они были составлены.

<sup>54</sup> Gigon O. *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros // Entretiens sur l'antiquité classique*. Fondation Hardt. Genève, 1955. Т. 3. S. 25–61.

Изучая псевдопифагорику, мы, в действительности, попадаем в эпоху распространения греческой философии в римских кругах. Мысль о том, что пифагореизм является италийской философией, проводил Цицерон (напр., *Tusc. disput.* IV.1.2–3). Варрон (*Re rust.* 2.1.3) цитирует Окелла и других «пифагорейцев». Самым известным пифагорейским именем для римлян было имя Архита из Тарента. Цицерон (*De sen.* XII, 39) не просто часто его упоминает – он вкладывает в его уста речь, которая, как считается, построена на материале, позаимствованном из Аристоксена. Об Архите говорят также Варрон (*Re rust.* I, 1, 8) и Витрувий (*Introd.* VIII, 14). Александр Полигистор, живший в Риме после 82 г. до н. э., сообщает нам о пифагорейских записках, в которых содержится изложение «пифагорейской» философской доктрины (у Диогена Лаэртия, VIII, 24 сл.). Кастор с Родоса толковал римские народные обычаи через призму пифагореизма (известно из сообщения Плутарха, *Quaest. Rom.* 10, 76, ср. *De Is. et Os.* 31). Мавританский царь Юба II (52-50 гг. до н.э. – 23 г. н.э.) положил начало собранию пифагорейских трактатов (*Olympiodorus, Commentaria in Aristotelem Graeca* 12.1, p. 13), однако невозможно доказать, что какой-либо из известных нам псевдопифагорейских трактатов происходит из собрания Юбы. Древнейшим свидетельством о собрании пифагорейских трактатов этического содержания является заметка в книге Дионисия Галикарнасского «О подражании» (конец I в., современник Юлия Цезаря).

Пифагореизм ассоциировался не только с философией и мудростью: нередко он становился знаком политической неблагонадежности

и чуждого религиозного культа. Не удивительно, что в начале I в. н. э. молодой Сенека ради осторожности и по совету своего отца отказался от «пифагорейского» вегетарианства (Письма к Луцилию, 108, 22) дабы не попасть под подозрение в качестве приверженца иноземного культа, что было опасным политическим обвинением: вспомним, в качестве примера, кровавую бойню приверженцев культа Вакха, учиненную по решению римского сената 189 г. до н.э. (Тит Ливий, 39,8—19; 29,9; 40,19), а также многочисленные преследования последователей египетской религии,<sup>55</sup> иудеев и христиан. «Пифагореец» Аполлоний Тианский (начало I в. н. э.) также был опасным бунтовщиком, выступившим против самого императора. Не исключено, что попытка представить пифагореизм свободным от тайн (а значит, заговора), по-сторонне-разумным, вполне согласовывалась с желанием философских кругов, для чего имя Архита вполне подходило. Не поэтому ли развитие пифагореизма в практически-этическом, а не религиозно-мистическом, направлении воспринималось в эту эпоху как обновленный пифагореизм?

Какие-то пифагорейские трактаты были известны Посидонию (139/135 – 51/50 гг. до н. э.), и для датировки важен тот факт, что те сведения о пифагорейском учении (такие, как трехчастное деление души и, вслед за ним, учение о космосе), которые он обнаружил в них, схожи с тем, что передают эллинистические доксографы о Пифагоре, а также с тем, что содержится в дорических трактатах. Это позволяет

---

<sup>55</sup> О культе Исиды в Риме, в том числе о распространении египетских верований и политической реакции на них, подробнее см. Witt R. E. *Isis in the Ancient World*. Ithaca, New York, 1971.

предположить, что по крайней мере некоторые из наших трактатов до-посидониевского происхождения, а значит примерно 150 г. до н. э. может резонно считаться верхней границей для их датировки.<sup>56</sup> Ранние упоминания разных псевдопифагорейских авторов и цитат из их сочинений встречаются также у Варрона (116–27 гг. до н. э.) и Филона (ок. 25 г. до н. э. – ок. 50 н. э.), а затем лишь у Никомаха (первая половина II в. н. э.), Кальвена Тавра (первая половина II в. н. э.) и Климента (ок. 150 – ок. 215 гг. н. э.), что можно обозначить как нижнюю границу нашего периода. Что касается Климента, то сведения, которые он приводит, нужно относить не к III в. н.э., но ко II-му. Известно, что работы, в которых он излагает философские воззрения разных авторов, он писал будучи в Александрии с 175 – 202 гг.н.э. После этого он был вынужден отправиться в изгнание, где доступа к библиотеке он не имел, и в его последней VII книге «Стромат» информация о философских сочинениях отсутствует.<sup>57</sup> В действительности до Ямвлиха имеется очень мало цитат дорической псевдопифагорейки и очень мало пересечений с материалом из Стобея. Среди них трактат Окелла занимает особое положение, сведения о нем имеются и у Ямвлиха, и у Стобея. Из ранних авторов, цитировавших отрывки из псевдопифагорейских сочинений, отметим следующих: Филон цитирует Пс.-Филолая (*De opif. mundi*, 100), Никомах – Тимея Локрского (*Thesleff, Texts* 203,9),

---

<sup>56</sup> Подробнее см. Burkert W. *Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica* // Fritz K. von, Hg. *Pseudepigrapha I*. Genève 1971. P. 25-55 (Fondation Hardt. *Étudiens sur l'antiquité classique*. 18), стр. 47, где он показывает это на материале Посидония.

<sup>57</sup> Подробнее см. Климент Александрийский. *Строматы*. Т. I. Предисловие Е. В. Афонасина. СПб., 2003.

Клиния (108, 21), Мегила (115,15), Прора (154, 20), Климент цитирует Атаманта (54, 11), Гипподама (97, 13), письмо Лисида (111,14), Феарида (201, 15) и т. д.<sup>58</sup>

Космологическая схема, представленная в герметическом трактате «Дева мира» (Κόρης κόσμου (Stob. I 49, 45)), соответствует тому, что излагает Экфант в приписываемом ему трактате «О царствовании» (Περὶ βασιλεία). Схема такова: в эфирной области передвигаются неподвижные звезды и планеты, между землей и луной находится «природа даймона», а на земле правит царь, чья власть подобна власти даймонов в подлунном мире (Thesleff, Texts, 79, 17–80, 2). Эта космологическая схема довольно изолирована в пифагорике, но соответствие с указанным выше герметическим трактатом очень явное, как показал Л. Делятт.<sup>59</sup> Правда, в герметическом трактате выделяется четыре области: на высшем уровне небес правит создатель всех богов, в эфире – солнце управляет звездами, в «даймонической» области правит луна над душами, на земле людьми управляет царь, «последний среди богов, но первый среди людей». И хотя у Экфанта высшая сфера не обозначена, упоминание о верховном создателе все же имеется (80, 5; 81, 10). Нельзя сказать, что Экфант как-то зависел от герметического трактата. Скорее всего, имелся один общий источник, откуда и происходят эти связи. Но это также показывает, что эти трактаты не следует разводить слишком далеко друг от друга по времени и месту проис-

---

<sup>58</sup> В скобках указаны страница и строка из сочинения по изданию Теслеффа, которые точно цитируются в дошедших до нас произведениях Филона, Никомаха и Климента.

<sup>59</sup> Delatte L. Les Traités de la Royaté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas. Liège, 1942.

хождения. Литературные свидетельства о герметизме в целом поздние. Лактанций, живший в середине III в. н.э., перечисляет несколько книг по названию и цитирует их как высокий авторитет (напр. *Inst. div.* IV, 9; IV, 27; *De ira dei* XI). Латинскую версию одного из важнейших герметических трактатов, «Асклепий», ложно приписывали Апулею (II в. н.э.). О сорока двух древних священных книгах Гермеса и их содержании сообщает Климент (*Strom.* VI 37, 3), но он не упоминает их названий. Трудно сказать, входило ли сочинение «Дева мира» в число этих книг. Все вместе это позволяет предположить, что герметические книги все еще были доступны читателям Александрийской библиотеки во II в. н. э., и временем их происхождения обычно считается эллинистический – раннеримский период.<sup>60</sup>

В конце нашего анализа стоит еще раз назвать причины, способствовавшие возникновению не всего жанра псевдоэпиграфической литературы, но именно пифагорейских псевдоэпиграфов. Одной из основных причин был запрос на пифагорейские сочинения. Эти трактаты должны были удовлетворить интересы разных заинтересованных сторон. В первую очередь, это коллекционеры, самым знаменитым из которых в конце I в. до н. э.

---

<sup>60</sup> Тексты Герметического корпуса доступны в собрании Нока-Фестюжьера, кроме того, недавно опубликованы коптские фрагменты, а перевод интересующего нас текста см. в книге: Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. Пер. К. Богуцкого. Киев–Москва, 1998. С. 187.

был Юба, король Мавритании.<sup>61</sup> Он славился своей образованностью и любовью к пифагореизму. Часть трактатов могла быть написана для пополнения его коллекции. Другие короткие письма или сочинения могли возникнуть в качестве студенческих упражнений в риторических школах. Например, кому-то могли дать задание написать письмо в стиле Архита, в котором он призывал бы тирана Дионисия II освободить Платона (Диоген Лаэртий III, 21–22). Однако содержание большинства трактатов показывает, что главной мотивацией было поддержать зарождающуюся неопифагорейскую философию древними пифагорейскими текстами. Основой этой позиции является идея о том, что Пифагор был источником всего истинного в греческой философии. Авторы псевдопифагорейских сочинений стремятся показать, что многие идеи Платона и Аристотеля уже существовали в пифагорейских текстах. Примерно половина трактатов составлена на дорическом диалекте, что Теслефф объясняет влиянием работ Филолая и Архита, которые использовали дорический диалект. Он утверждает далее, что математические работы Архимеда были написаны на дорическом диалекте именно в силу его уважения к пифагореизму.<sup>62</sup>

Одним из возможных стимулов для распространения пифагорейских псевдоэпиграфов в I в. до н. э. – I в. н. э. может быть появление аристотелевских «эзотерических» трактатов (наиболее активно с середины I в. до н. э.). Действительно, знакомый с

---

<sup>61</sup> Roller, Duane W. *The World of Juba II and Kleopatra Selene*. Routledge, 2003.

<sup>62</sup> Thesleff H. *Introduction to Pythagorean Writings*. P. 80–81.

пифагорейскими текстами, вроде «Анонима Александра», читатель мог впервые для себя «открыть» пифагорейскую доктрину Спевсиппа и узнать, к примеру, что Платон принимал «пифагорейские» первые принципы – монаду и неопределимую диаду, которые прямо не представлены в диалогах, но которые Аристотель сравнивает с пифагорейскими принципами предела и беспредельного («Метафизика» 987b19–988a1). Сторонники пифагореизма могли с энтузиазмом воспринять эту мысль, и заняться розыском предполагаемых оригинальных текстов, из которых Платон извлек эти принципы.

Сторонники пифагореизма не могли не заметить, что героем самого пифагорейского из платоновских диалогов был житель италийских Локр Тимей. Потому не удивительно, что наиболее известный псевдопифагорейский трактат, сохранившийся полностью и явно представленный как образец, на который опирался Платон, приписан Тимею Локрскому.<sup>63</sup>

Другой полностью сохранившийся трактат (13 стр. в издании Теслеффа) – «О природе мира» – принадлежит пифагорейцу Океλλу,<sup>64</sup> и содержит фрагменты почти полностью идентичные Аристотелеву «О возникновении и уничтожении». Поскольку работа Окелла впервые упоминается римским ученым Варроном (116–27 гг. до н. э),<sup>65</sup> исследователи датируют ее возникновение ранее первой

---

<sup>63</sup> Marg W., Hg. *Timaeus Locrus. De natura mundi et animae*. Leiden, 1972.

<sup>64</sup> Harder R. *Ocellus Lucanus. Text und Kommentar*. Berlin, 1926.

<sup>65</sup> Об этом упоминает Цензорин («О дне рождения» 4,3).



половины I в. до н. э. В целом с пифагорейской традицией Платон связан теснее, тем не менее, значительное число псевдоэпиграфов вслед за «Океллом» имеют прямое отношение к Аристотелю.

Особый интерес любителей пифагореизма к «Категориям» Аристотеля, как уже отмечалось, в значительной степени определялся тем, что в их глазах это был способ описания пифагорейской Декады. Впрочем, как и Псевдо-Архит, аристотелики со времен Андроника также начали с «Категорий».

Что касается поддельных писем, то некоторые из них, скорее всего, были призваны подтвердить аутентичность разных псевдопифагорейских трактатов. Так, переписка между Платоном и Архитом по поводу сочинений Окелла должна была узаконить подделку под именем Окелла. Письмо Лисида Гиппарху, которое в поздней традиции приобрело особую славу и которое цитирует даже Коперник, убеждает в том, что учение Пифагора было недоступно широкой публике и хранилось в секрете дочерью Пифагора, которая в свое время не согласилась продать его записи (*ὑπομνήματα*) даже за большие деньги. В. Буркерт считает, что это письмо должно было узаконить так называемые «Записки», из которых Александр Полигистор извлек информацию о пифагорейской доктрине.<sup>66</sup> Секретность пифагорейской доктрины, вроде той, о которой идет речь в письме Лисида, объясняла отсутствие раннепифагорейских произведений и «открытие» того, что в действительности является поддельными документами, лишь в эллинистический период.

---

<sup>66</sup> Burkert W. *Hellenistische Pseudopythagorica*, *Philologus*, 105 (1961). P.18.

Каллимах в III в. до н. э. упоминает спорную астрономическую работу, подписанную именем Пифагора (Диоген Лаэртий, IX 23). В. Буркерт называет еще ряд похожих работ, сфабрикованных во II в. до н. э.<sup>67</sup> Группа из трех книг «О воспитании, о политике, о природе» и отдельный трактат «О природе» также циркулировали под именем Пифагора, и, вероятно, появились в конце III в. до н. э. (Диоген Лаэртий VIII 6, 9).<sup>68</sup> Гераклит Лемб (fr. 8, 1–15, ed. K. Müller, FHG 3 = Диоген Лаэртий VIII, 7) во II в. до н. э. упоминает, по меньшей мере, шесть других работ под именем Пифагора, и происхождение каждой из них должно рассматриваться как спорное. А в первой книге «Стромат» Климента Александрийского мы встречаем сообщение Иона Хиосского о том, что «некоторые из поэм, изданных под именем Орфея, сочинены Пифагором» (из «Триагм», Strom. I, 131, 4). Кроме того, сохранилось сочинение сомнительного характера о магических свойствах растений и «Золотые стихи», удостоившиеся затем неоплатонического комментария. Правда о «Золотых стихах» имеется свидетельство у Эпигена, жившего примерно в первой половине IV в. до н. э.<sup>69</sup> Он приписывает их не Пифагору, а некоему пифагорейцу Керкопу. Таким образом, первые сведения о «Золотых стихах» восходят, по меньшей мере, к IV в. до н. э. Отдельные изречения и

---

<sup>67</sup> Burkert W. *Hellenistische Pseudopythagorica* // *Philologus*. Bd. 105. 1961. S. 28–42.

<sup>68</sup> Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Tr. by E. Minar. Cambridge, Mass., 1972. P. 225.

<sup>69</sup> Сведения об Эпигене приводит М. Уэст в своей книге «Орфические поэмы», стр. 7, сн. 16. (перевод мой по изданию Martin West. *The Orphic Poems*, Oxford, Clarendon, 1983. <http://www.nsu.ru/classics/plato/West.pdf>)

мысли, которые затем вошли в «Золотые стихи», встречаются у Хрисиппа (SVF II 1000).

Существуют указания на то, что уже в древности некоторые авторы сомневались в аутентичности рассматриваемых нами пифагорейских текстов, но большинством они воспринимались как достоверные образцы, на которые опирались Платон и Аристотель.

Описывая гибель пифагорейской школы, Порфирий сообщает (VP 57—58): «И от Пифагора сочинений не осталось, а спасшиеся Архипп, Лисид и остальные, кто был тогда на чужбине, сберегли лишь немногие искры его философии, смутные и рассеянные. В одиночестве, угнетенные случившимся, скитались они где попало, чуждаясь людского общества. И тогда, чтобы не погибла вовсе в людях память о философии и чтобы за это не прогневались на них боги, стали они составлять сжатые записки (ὑπομνήματα κεφαλαίωδη συντάξαμενοι), собирать сочинения старших и все, что сами помнили, и каждый оставлял это там, где случилось ему умереть, а сыновьям, дочерям и жене завещали никому это из дому не выносить; и это завещание они долго соблюдали, передавая его от потомка к потомку». <sup>70</sup> В этом сообщении Теслефф видит связь пифагорейских «Записок», о которых говорит Александр Полигистор, с псевдоэпиграфами. <sup>71</sup> Это еще раз показывает, что ко времени Порфирия псевдоэпиграфы составляли единый корпус сочинений, подписанных именами древних пифагорейцев. Возможно, этим рассказом Порфирий пытался объяснить само наличие этих

---

<sup>70</sup> Пер. М.Л. Гаспарова.

<sup>71</sup> Thesleff H. Introduction to Pythagorean writings. P. 77, n. 5.

псевдопифагорейских трактатов.

Среди этих трактатов сочинение Тимея Локрского «О природе космоса и души» всегда воспринималось поздними авторами как достоверное, и к нему мы обратимся в следующей главе для понимания содержания переходного этапа от древнего пифагореизма к возрожденному пифагореизму I–II вв. н. э.

В I в. н. э. возникает новое направление философии – неопифагореизм. По словам К. Хаффмена, неопифагореизм характеризуется тенденцией рассматривать Пифагора как центральную и оригинальную фигуру в развитии греческой философии.<sup>72</sup> Возрождение интереса к пифагореизму было очень заметно уже в начале I в. до н. э., причем во всем античном мире. В Риме появляется некий Нигидий Фигул (98–45 гг. до н. э.), который слыл «самым ученым римлянином» того времени после Варрона. Цицерон же в своем введении к переводу платоновского «Тимея» считал Фигула именно тем, кто «вернул к жизни учение тех благородных пифагорейцев, чья философская система, после нескольких веков расцвета в Италии и Сицилии, впоследствии пришла в упадок». Дж. Диллон очень точно выразил мысль о преемственности пифагорейских идей: «Интересно, что для Цицерона Фигул занимает место Тимея Локрского как истолкователь латинской версии *Тимея*. Очевидно, что именно этот диалог является ключевым не только в процессе “восстановления дружбы” между платонизмом и

---

<sup>72</sup> Haffman C. Pythagoreanism in the Stanford encyclopedia of philosophy. <http://plato.stanford.edu/entries/pythagoreanism/#timaeus>

стоицизмом в лице Панетия, Антиоха и Посидония, но также и в процессе возвращения пифагореизма в серьезные философские круги».<sup>73</sup>

В сообщении Цицерона о Нигидии Фигуле говорится, что он «возродил моду на такого рода философию». Что это значит, мы не знаем. Известно, что сам Фигул ничего философского не сочинил. Поэтому под выражением «возродил моду» можно предполагать, что Нигидий Фигул ознакомился с некоторыми псевдопифагорейскими трактатами и стал их популяризатором. Х. Теслефф в рецензии на книгу Адриана Делля Каса о Нигидии Фигуле выражается более категорично:<sup>74</sup> «Я рискну утверждать, что теория о Нигидии Фигуле как основателе римского неопифагореизма является неправильной интерпретацией фактов, доступных исключительно из комментария Цицерона на *Тимей*. Некоторые похвалы, основанные на поверхностных сходствах деятельности Нигидия Фигула и разных древних пифагорейцев, были восприняты слишком буквально». И несколькими строками ранее, разбирая свидетельства о сочинениях Фигула, Теслефф приходит к выводу о том, что в них нет места пифагореизму: в сохранившихся фрагментах не содержится никакого акцента на этику или очищение, никакой психологии, метемпсихоза, нет музыки, геометрии, арифметики и даже ничего специфически академического, в общем ничего такого, чем пропитаны пифагорейские тексты эллинистического периода.

---

<sup>73</sup> Диллон Дж. Средние платоники. СПб, 2002. С. 122.

<sup>74</sup> Thesleff H. *Nigidio Figulo* by Adriana Della Casa. Rome, 1962. Review in: *Gnomon* 37 (1965). P. 44—48.

Это разительно отличает Нигидия Фигула от александрийца Евдора, который был не только убежденным пифагорейцем и, возможно, сам сочинял пифагорейские трактаты, но и самостоятельным философом платоником, освоившим школьный метод под руководством ученика Антиоха Аскалонского Диона Александрийского.

И все же даже Евдор остается теневой фигурой, о которой сохранилось очень мало данных. При жизни у него не было достойных преемников и учеников, и о его роли в возрождении платонизма в конце I в. до н. э. можно судить лишь задним числом: Филон Александрийский знал о псевдопифагорике, но не знал Евдора, Арий и Сенека цитируют Евдора в связи с этикой, а его учение о первых принципах и душе заметили лишь Плутарх (I в. н. э.), Ахилл (уже II–III вв.) и лишь затем неоплатоники (Simplicius, *In Phys.* 181, 10–17 Diels и др.). Иными словами, даже если Евдор ответственен за распространение или даже составление какой-либо «пифагорики», само это явление масштабнее, чем вклад Евдора в возрождение пифагореизма.

Как уже было отмечено выше, содержание псевдо-пифагорейских трактатов направлено на то, чтобы возродить интерес к пифагореизму. Например, система первых начал, описанная у Евдора Александрийского, может восходить к текстам, вроде сочинения Псевдо-Архита «О началах»,<sup>75</sup> если не непосредственно к учению Древней Академии, и можно с уверенностью говорить о том, что

---

<sup>75</sup> Thesleff H., ed. *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period*. Åbo, 1965. P. 19.

развитие идей двигалось именно в этом направлении, т. е. от псевдо-пифагорейских трактатов к сочинениям таких энтузиастов и сторонников пифагореизма I–II вв. н. э., как Модерат, Нумений, Никомах, Теон Александрийский и другие. Кроме того, можно утверждать,<sup>76</sup> что именно в эллинистический период в целом сложился тот миф о жизни Пифагора, который дошел до нас в трудах Диогена Лаэртия, Порфирия и Ямвлиха.

Однако псевдопифагорику от возрожденного пифагореизма I–II вв. отличает очень многое. Тот факт, что подложные пифагорейские сочинения предназначались для пополнения эллинистических библиотек, оказал влияние на их содержание. Некоторая часть псевдо-пифагорейских текстов имеет нефилософское или около-философское содержание, они написаны в дидактическом или этическом ключе. Но существует ряд трактатов натурфилософского характера, например таких авторов, как Тимей Локрский, Архит, Окелл Луканский и Филолай. Их терминология сплошь платоновская и аристотелевская, с включением стоических понятий, однако тот факт, что они подписаны именами древних пифагорейцев, должен был говорить античному читателю, что это и есть «первоисточники». Именно их появление во II–I вв. до н.э. заложило основу для интенсивного возрождения философского интереса к пифагореизму и утверждения роли Пифагора как основоположника большинства философских идей во I–II вв. н. э.

---

<sup>76</sup> Диллон Дж. Средние платоники. СПб, 2002. С. 123. См. также предисловие в: J. Dillon, J. Hershbell, eds. Iamblichus. On the Pythagorean Way of Life. Atlanta, 1991.

Попытаемся определить место псевдопифагорейских произведений в истории античной философии. В связи с этим возникает необходимость как-то обозначить интересующее нас явление. Предлагаю рассмотреть термин «средний пифагореизм». Это словосочетание как бы невзначай и без всяких претензий на его обоснованность употребляет Дж. Болтон в своей рецензии на работу Х. Теслеффа «Введение к пифагорейским трактатам эллинистического периода».<sup>77</sup> Однако больше в аналитической литературе, в том смысле, в котором я употребляю здесь этот термин, он не встречается.<sup>78</sup> При первом же взгляде на формулировку «средний пифагореизм» читатель понимает, что стало ее прообразом. Речь идет об известной работе Дж. Диллона «Средние платоники». В предисловии к русскому изданию он пишет: «Споры о природе среднего платонизма, а также о приемлемости самого этого термина по-прежнему не утихают. Я готов согласиться, что не следует этот период платонизма рассматривать как своего рода цельное движение. Разумеется, сами платоники в это время не осознавали себя как «средние» платоники, а

---

<sup>77</sup> Pythagorean Forgeries. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period by Holger Thesleff. Review by: J. D. P. Bolton // *Classical Review, New Series*. 1963. Vol. 13. No. 1. P. 33–35.

<sup>78</sup> В своей работе «Философия древнего мира» А. Н. Чанышев использует понятие «средние пифагорейцы», объясняя деление внутри древнего пифагореизма (стр. 199-206). Кроме Филолая к средним пифагорейцам он относит Гикета, Экфанга, Еврита, Феодора, Поликлета, Гипподама, Иона Хиосского и Менестора. Причем заметим, что Поликлет, Гипподам и Ион Хиосский никогда не были пифагорейцами! К теме настоящего исследования это не имеет никакого отношения – речь здесь идет о другом периоде.



также отнюдь не рассматривали такую фигуру, как Антиох Аскалонский, в качестве своего отца-основателя. И все же я по-прежнему считаю, что, с должными ограничениями, этот термин полезен для описания того периода в истории платонизма, которому посвящена эта книга». <sup>79</sup> Вводя здесь понятие «средний пифагореизм», я готова подписаться под каждым процитированным словом. К тому же в нашем случае дело обстоит куда хуже, чем с платониками. Ведь мы имеем дело только с текстами и не знаем, кто были авторы этих текстов. Однако продуманность, с которой написаны многие из них, позволяет предположить, что это были высокообразованные люди. Ведь они поставили перед собой сложную задачу – не просто скомпилировать текст, но и обогатить его современными достижениями из разных областей знания, ввести дорический диалект, на котором в ранний римский период давно уже никто не говорил. Эти люди были хорошо знакомы со всеми философскими направлениями, ведь псевдопифагорейские тексты должны были продемонстрировать первенство во всех научных и философских областях: Платон, Аристотель, Стоя – все обязаны своим знанием Пифагору и его школе. Эти люди, скорее всего, имели перед собой тексты разных философов, а значит, в их распоряжении должна была находиться хорошая библиотека, такая как в Александрии или Пергаме, либо они должны были жить в культурном и научном центре, например в Риме.

Имея дело с конкретными авторами, и справедливо сомневаясь в

---

<sup>79</sup> Диллон Дж. Средние платоники. СПб., 2002. С. 5.

том, что они образуют сколь-либо цельное направление мысли, Диллон предлагает заменить устоявшийся с середины 1930-х годов термин «средний платонизм» обозначением «средние платоники». Я же, напротив, предлагаю говорить не о «средних пифагорейцах», а о «среднем пифагореизме». В первую очередь это связано, как я уже упоминала, с анонимностью исследуемых трактатов,<sup>80</sup> во-вторых, с их общей интенцией. Мы видим, как под прикрытием имен древних пифагорейцев, ими осваиваются разные философские темы: этика, логика, метафизика, причем нередко довольно качественно. Эти темы освещаются отнюдь не в русле эфемерной к тому времени пифагорейской традиции, но в рамках платоновско-аристотелевского терминологического синтеза, стоической этики и новых открытий в медицине, астрономии и других науках. Вполне справедливо можно задать вопрос – а что же тогда остается от пифагореизма? Имена! Имена и задача свести всякую философию к мудрости древнего учителя и его последователей. Попутно замечу, что все-таки упоминание о числовой гармонии и метемпсихозе можно считать примечательными чертами философии древних пифагорейцев. И эта тема часто звучит в псевдопифагорейских сочинениях, будь то этика или физика.

В своей монументальной работе, посвященной аристотелевской

---

<sup>80</sup> С большой долей вероятности можно считать, что мы никогда и не узнаем настоящих имен авторов этих трактатов, если, конечно, судьба не подкинет какую-нибудь рукопись, где будет написано что-то вроде: «Я такой-то написал этот трактат в таком-то году и надписал его именем Тимея Локрского».

традиции в античности, Пауль Моро (Moraux)<sup>81</sup> уделяет большое внимание псевдопифагорейским трактатам в качестве ранних аристотелевских комментариев. На протяжении раздела «Пифагорейские псевдоэпиграфы» он проводит параллели с пифагореизмом. Для него важна уверенность древних авторов (Варрон, Плутарх, Филон Александрийский, Посидоний, Секст Эмпирик, Симпликий) в том, что псевдоэпиграфы были достоверными произведениями древних пифагорейцев. Это заставляет нас более пристально взглянуть на содержание псевдопифагорейских трактатов, что и делает Моро, многократно показывая взаимосвязь платоновской, аристотелевской и пифагорейской традиций.

Термин «средний пифагореизм» призван обозначить тот факт, что большинство интересующих нас текстов были написаны в промежуточный период, «средний» между «древним» и «возрожденным» пифагореизмом. В VI веке до н. э. древние пифагорейцы исчезли, оставив свою философию в «наследие» Академии. Учение о «пифагорейских» первых принципах развивали Спевсипп и Ксенократ, а возведено оно может быть к неписаному учению Платона. Однако вскоре Академия обращается к скептицизму, Ликей приходит в упадок, а Стою и Сад пифагореизм не интересует. И лишь с Филоном из Ларисы и Антиохом Аскалонским в конце II в. до н. э. происходит общее оживление интереса к догматической

---

<sup>81</sup> Moraux Paul. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Berlin, 1973. Bd. 2. S. 605–687.

платоновской философии, и примерно в то же время, «возрождается» аристотелизм.

В плане хронологии «средний пифагореизм» определить не очень просто. Если Диллон берет за начало описываемого им явления Антиоха Аскалонского, то у нас на это место нет претендентов. Верхняя граница расплывчата. Псевдопифагорейские трактаты начинают появляться еще в III в. до н.э. (например, приписываемый Пифагору трехчастный трактат «О воспитании, о политике, о природе»). Потом их становится больше, и основная часть текстов пишется во II – I веках до н.э. Однако, если мы представим себе части некоего исторического пазла, то увидим, что «средний пифагореизм» заполняет в нем одно из пустых мест. Нижняя граница нашего явления – это первые «неопифагорейцы», начиная с Евдора Александрийского и Модерата (конец I в. до н. э. – I в н. э.). Ниже об этом речь пойдет подробнее.

Введение термина «средний пифагореизм» связано еще и с попыткой рассмотреть этот период как историко-философское явление. Ведь если мы говорим о пифагорейских псевдоэпиграфах, то ограничиваем себя только текстами. Однако за ними стоят люди, которые жили в определенный период, пользовались достижениями предшественников, размышляли о том, как представить свое сочинение в лучшем свете. Представим, к примеру, любителя пифагореизма и оригинального философа платоника Евдора, который, наряду с собственными сочинениями, вроде комментария к «Тимею» или «Категориям», мог бы редактировать или даже сочинять

псевдоэпиграфы, дабы подтвердить свою позицию, будто «...Сократ и Платон находятся в согласии с Пифагором, утверждая, что целью является уподобление богу; правда, Платон определяет это более точно, добавляя: насколько это возможно и насколько позволяет благоразумие».<sup>82</sup>

Историческая значимость этого периода определяется тем, что «средний пифагореизм» подготовил почву для нового платонико-пифагорейского синтеза, *посеянного* «средними платониками» и *возделанного*, условно говоря, «неопифагорейцем» Нумением и «неоплатоником» Плотинем. Плоды его *пожал* Ямвлих.

Наконец, псевдопифагорейские трактаты оказали огромное влияние на создание того образа Пифагора в биографических работах Порфирия и Ямвлиха, который стал каноническим для многих поколений философов поздней античности, средневековья и особенно эпохи Возрождения.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Из этической доксографии Ария, фрагментарно сохранившейся у Стобея. Подробнее см. Диллон Дж. Средние платоники. СПб., 2002. С. 126 сл.

<sup>83</sup> Этот образ не так легко развеять. Для этого многие исследователи античности в течение последних ста лет предприняли немалые усилия. Замечательными примерами подобного разоблачения могут служить книги Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Tr. by E. Minar. Cambridge, Mass., 1972, Kahn Ch. H. *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Indianapolis, 2001 и Жмудь Л.Я. *Пифагор и ранние пифагорейцы*. М., 2012 (я благодарю автора за возможность ознакомиться с его книгой еще до опубликования, продуктивные дискуссии и за многочисленные ценные замечания о моей работе).

## ГЛАВА II

# ТРАКТАТ ТИМЕЯ ЛОКРСКОГО «О ПРИРОДЕ КОСМОСА И ДУШИ»

### 2.1. Тимей Локрский. Биографические свидетельства

Перейдем теперь непосредственно к одному из самых представительных пифагорейских псевдоэпиграфов – трактату Тимея Локрского. О личности Тимея, главного участника одноименного платоновского диалога, не известно ничего, кроме того, что сообщает о нем Платон.

Предположительно, разговор Сократа с Тимеем произошел в 421 г. до н. э.<sup>1</sup> Согласно платоновскому диалогу, Тимей занимал почетное политическое положение в своем родном городе, Локрах, славился образованностью и проявлял особый интерес к астрономии и натурфилософии:

Вот перед нами Тимей: будучи гражданином государства со столь прекрасными законами, как Локры Италийские, и не уступая никому из тамошних уроженцев по богатству и

---

<sup>1</sup> Taylor A. E. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928, p. 15. Спутник Тимея Гермократа известен из «Истории» Фукидида (6.72) как знаменитый житель Сиракуз, который сыграл важную роль в печально известной экспедиции афинян на Сицилию. Сообщается, что он посещал Афины за 8 лет до этого похода. Очевидно, встреча Тимея и Гермократа с Сократом могла состояться именно в то время, т.е. в 421 г. до н.э.

родовитости, он достиг высших должностей и почестей, какие только может предложить ему город, но в то же время поднялся, как мне кажется, и на самую вершину философии («Тимей» 20а).<sup>2</sup>

И далее:

Мы решили, что, коль скоро Тимей являет собою среди нас самого глубокого знатока астрономии и главнейшим своим занятием сделал познание природы всех вещей, он и будет говорить первым, начав с возникновения космоса и закончив природой человека. После него – мой черед; я как бы приму из его рук людей, которые в его речи претерпят рождение, а от тебя некоторых из них получу еще и с превосходным воспитанием (27а).

О том, что Тимей пифагореец, Платон не говорит ни разу, но такой вывод можно сделать на основе представленного в диалоге учения, ведь всякий разговор о числах и пропорции уже в древности воспринимался как пифагорейский.

У античных доксографов имя Тимея не упоминается. Этот случай *argumentum e silentio* важен, в том числе и для датировки: естественно предположить, что они должны были бы отметить среди древних пифагорейцев и предшественников Платона нашего Тимея, если бы его «сочинение» было им знакомо.

Положение дел существенно запутывает следующее свидетельство Цицерона (*De fin.* 5, 87):

Все значение философии, по словам Феофраста, состоит в том, что она помогает достичь жизненного счастья, ибо мы стремимся жить счастливо.... А если бы она не делала этого, зачем бы тогда Платон пересек Египет, чтобы у варварских

---

<sup>2</sup> Здесь и далее пер. С.С. Аверинцева.

жрецов научиться математике и астрономии? Зачем потом поехал в Тарент к Архиту? Почему приехал в Локры к другим пифагорейцам – Эхекрату, Тимею, Ариону? Не для того ли, чтобы, после того как он создал образ Сократа, изложить также и учение пифагорейцев и познать то, что отвергал Сократ? <sup>3</sup> (см. также Cic., De rep. 1, 16).

Следовательно, с Тимеем мог встречаться не Сократ, а Платон – во время своего путешествия в Италию и на Сицилию. Кто первым сконструировал эту связь Платона с Тимеем из Локр неизвестно, но на основании этого свидетельства Макробий делает вывод, что Сократ и Тимей не были современниками (Saturn. 1,1). Характерно здесь и то, что Цицерон называет Тимея пифагорейцем, чего нет у Платона. Арион иначе не известен, а с Эхекратом в диалоге «Федон» разговаривает Сократ.

Интересно, что в каталоге пифагорейцев Ямвлиха имя Тимея встречается дважды. Оказывается, что один Тимей был кротонцем, а другой – паросцем.<sup>4</sup> Среди локрийцев это имя в самом каталоге отсутствует (правда, есть некий Тимарес). И, тем не менее, в другой своей работе Ямвлих перечисляет Тимея среди древних пифагорейцев и, как и Никомах («Руководство по гармонике» 260, 12), вслед за Платоном называет его Локрским:

Полагают, что она [=гармоническая пропорция] изобретение вавилонян, а к грекам пришла впервые через Пифагора. Факт тот, что ею пользуются многие из пифагорейцев, как,

---

<sup>3</sup> Пер. Н.А. Федорова.

<sup>4</sup> Он перечислен среди Παρίου, то есть с Пароса (острова в Кикладах). См. G. Clark, tr. Iamblichus: On the Pythagorean Life. Liverpool, 1989, 112 и J. Dillon and J. Hershbell, tr. Iamblichus, On the Pythagorean way of Life, p. 257.



например, Аристей Кротонский [самый старший из учеников Пифагора и его преемник], **Тимей из Локр**, Филолай [ученик Пифагора и современник Сократа, вторая пол. V в.] и Архит из Тарента [ок. 428–347, современник Платона] и многие другие, а впоследствии Платон в *Тимее* (Введение в арифметику Никомаха, 118, 23 Pistelli).

Из этого видно, что (1) Ямвлих не сомневается в историчности Тимея, (2) считает Тимея фигурой, сопоставимой с Филолаем и Архитом, и (3), если предположить строгую хронологичность списка, помещает его время жизни до или одновременно с Филолаем, то есть считает его современником Сократа. Кроме того, Платон в очередной раз представлен здесь как преемник древнего пифагорейского учения о гармонии и пропорции.

В лексиконе Суды сообщается, что пифагорейский философ Тимей Локрский написал следующие книги: «Математика», «О природе» и «О жизни Пифагора». Можно не сомневаться, что произведение о жизни Пифагора Тимею Локрскому приписали по ошибке. Тимей Локрский был здесь перепутан с Тимеем из Тавромения, который рассказывает о Пифагоре в 9-й книге своей «Истории». Произведение под названием «Математика» принадлежит, как предполагает Кроль, другому Тимею, астрологу,<sup>5</sup> которого упоминает Плиний Старший (5, 55 и 16, 82). Причем источник этой ошибки, вероятно, сам Платон: «...коль скоро Тимей являет собою среди нас самого глубокого знатока астрономии...» (27a).

---

<sup>5</sup> RE. 1936. S. 1228.

Таким образом, вопрос об историчности Тимея и времени его жизни, учитывая состояние наших свидетельств, должен оставаться открытым.

## 2.2. Исторические свидетельства о трактате

### «О природе космоса и души»

Еще в древности ходили слухи (возможно, их источником был Аристоксен), что Платон скопировал своего «Тимея» с неких секретных пифагорейских документов, которые он купил за очень высокую цену. В первой известной нам ссылке на эту историю у ученика Пиррона Тимона Флиунтского (320–230 до н. э.) автор купленных пифагорейских книг не называется.<sup>6</sup> Но Гермипп (вторая половина III века до н. э.) говорит, что это был Филолай, и называет цену – 40 александрийских мин (Диоген Лаэртий VIII, 85). К концу III века до н. э. кто-то сфабриковал письмо Платона Диону, в котором он просит купить у Филолая три пифагорейские книги за 100 мин (Диоген Лаэртий 3, 9). Завершенную и самую подробную историю о том, что Платон купил некую пифагорейскую книгу, которая стала образцом для его диалога «Тимей», мы впервые встречаем у Ямвлиха во «Введении в арифметику Никомаха» и со ссылкой на

---

<sup>6</sup> Эх, Платон... И тебя к учению страсть охватила!  
Деньги большие ты дал в обмен за малую книжку:  
Сливки снимая с нее, «Тимей» строчить научился  
(пер. А. В. Лебедева в ФРГФ 44 А8).

«первоисточник» – Тимона.<sup>7</sup>

Древнейшие ссылки на сочинение Тимея Локрского, которому якобы «следовал Платон», находим у Никомаха и Кальвена Тавра. Неопифагореец Никомах (первая половина II в. н.э.) в «Руководстве по гармонике» (260, 12) пишет так:

Сверх того, мы дадим обстоятельное объяснение устройства так называемого пифагорейского канона, <имеющего деления> (вплоть до 27-кратия), составленного в точном соответствии со словом самого учителя <Пифагора>. Не так, как это с чужих слов понаслышке записали Эратосфен и Трасилл, но как <передал> Тимей из Локр, которому и следовал Платон.<sup>8</sup>

Речь идет о процессе сотворения мировой души, на который Платон лишь намекает, а Псевдо-Тимей описывает весьма подробно. Как и в случае упоминания у Климента (Strom. V, 115, 4), Никомах говорит о Тимее в доксографическом контексте, очевидно, пользуясь антологиями эллинистического и раннеримского периода.<sup>9</sup>

Иоанн Филопон цитирует длинный отрывок из комментария к «Тимею»<sup>10</sup> афинского платоника середины II века н.э. Кальвена Тавра,

---

<sup>7</sup> καὶ πρὸ Πλάτωνος δὲ τὰ αὐτὰ διειλήφεσαν Πυθαγορικοὶ περὶ αὐτῆς. Τίμαιός τ' οὖν ὁ Λοκρὸς ἐν τῷ Περὶ φύσεως κόσμῳ καὶ ψυχᾶς (ἀφ' οὗπερ ἐφοδιασθέντα Πλάτωνα τὸν διὰ τοῦτο φερώνυμον Τίμαιον συντάξαι λέγουσιν, ὧν ἐστὶν καὶ ὁ τοὺς σίλλους ποιήσας Τίμων λέγων οὕτως· (in Nicom. arithm. introd. p. 105, 10; S. 118, 24 Pist.)

<sup>8</sup> Пер. Т. Г. Мякина и Л. В. Александровой.

<sup>9</sup> Упоминаемый им платоник Трасил умер в 36 г. н.э., что касается Климента, то самый поздний из упоминаемых им источников Арий Дидим – придворный философ императора Августа.

<sup>10</sup> Согласно Дж. Диллону (Средние платоники. СПб., 2002, с. 248–250) «Иоанн Филопон (De Aet. Mundi, p. 520, 4 Rabe) упоминает

в котором подробно разбираются разные смыслы термина «сотворенный» (γενητός). Вкладом Тавра является различение четырех значений слова γενητός (которое обычно переводится как «рожденный», однако в данном случае скорее «возникший» или «подверженный возникновению»). После краткого доксографического очерка, где в основном упоминаются Аристотель и Теофраст, Тавр упоминает и сочинение (σύγγραμμα) Тимея.<sup>11</sup> Это единственное упоминание, и не исключено, что Тавр само произведение не использовал. Однако он, похоже, не сомневается в том, что трактат Тимея Локрского служил образцом для платоновского диалога.

Эти свидетельства можно принять в качестве *terminus ante quem* для датировки нашего трактата.

О Тимее Локрском как об авторе трактата о природе упоминает также Климент Александрийский (*Strom.* V, 115, 4), живший во второй половине II – начале III в. н. э. Сравнивая греческую и библейскую теологию, раннехристианский философ приводит мнение, как он

---

первую книгу комментария Тавра на «Тимей», что также предполагает существование нескольких книг. Ямвлих (*De anima*, ap. *Stob.*, I 378, 25 sq. Wachs.) приводит мнение Тавра о падении душ в тела, вероятно используя именно эту работу или какое-либо другое сочинение Тавра о душе». О Кальвене Тавре см. также Dörrie H. L. "Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrhunderts nach Christus", *Kairos*. 1973. Vol. 15, 24–35 (=Platonica minora. München, 1976, S. 310–423); Lakmann M.-L. *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*. Leiden. 1995.

<sup>11</sup> Ἀριστοτέλης μὲν οὖν φησιν λέγειν τὸν Τίμαιον γενητὸν εἶναι τὸν κόσμον, τοῦ Τιμαίου λέγοντος γεγονέναι· καὶ γὰρ φέρεται αὐτοῦ σύγγραμμα περὶ τοῦ παντός ὡς γενητοῦ (Joannes Philoponus, *De aeternitate mundi contra Proclum*, 6, 8, p. 145, 15, Rabe).

полагает, Тимея Локрского о едином и несотворенном первоначале из его сочинения о природе. Как и у Тавра, контекст доксографический (перед Тимеем упоминается Гераклит, после него идут Сивилла, Гомер, орфика и Ксенократ), причем обсуждается тот же вопрос – смысл термина «несотворено». Источник аргументации, разумеется, «Федр» (245d).<sup>12</sup> Как и у Платона, здесь говорится, что «если бы начало было сотворено, то началом бы стало не оно, а то, которое сотворило это первое», однако, в отличие от Платона, подчеркивается *единственность* начала: «Единственное начало всего не сотворено».<sup>13</sup> Точного соответствия с дошедшим до нас текстом Тимея Локрского и этим сообщением не прослеживается.

Во второй половине II в. н. э. «Тимей» Платона комментировал Гален, который не упоминает о Псевдо-Тимее, однако его «забывчивость» общеизвестна: он вообще редко указывает своих предшественников (см. Н. О. Schröder, *CMG. Suppl. I*, 1934).<sup>14</sup> К сожалению, Плутарх (45–127 н. э.) не упоминает нашего автора ни в своем трактате «О сотворении души в *Тимее*», ни в других платонических сочинениях.

---

<sup>12</sup> У Марга ошибочно 245а.

<sup>13</sup> Следует отметить, что аналогичный текст цитирует Стобей и приписывает его другому пифагорейцу – Аристею Кротонскому (книга «О гармонии»; как обычно, текст см. в собрании Теслеффа).

<sup>14</sup> Этот вопрос обсуждает и Хардер в *RE*. 1936. P. 1204. См. также новую работу Ch. Gill. *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*. Oxford, 2010, с. 28 и 73, где автор дает оценку отношению Галена к его предшественникам, в том числе Платону.

Это, конечно, настораживает, но само по себе не доказывает позднее происхождение трактата Псевдо-Тимея.<sup>15</sup>

Лишь начиная с Ямвлиха (ок. 240 – ок. 325 гг. н. э.) цитаты из «Тимея Локрского» или ссылки на него без точной привязки к тексту встречаются значительно чаще. Например, в своем трактате *О душе* он пишет:

Рассмотрим теперь гармонию, но не ту, которая присуща телам, а математическую. Именно ее, то есть, попросту говоря, то, что делает складными и согласными друг с другом различающиеся между собой вещи, Модерат и прилагает к душе. Напротив, Тимей (из Локр) гармонию в душе относит к мере и связи (σύνδεσιν) в вещах и живых существах, и к сотворению всего сущего, в то время как Плотин, Порфирий и Амелий учили, что гармония пребывает в сущностных предсуществующих разумных принципах (λόγοι); многие другие платоники и пифагорейцы также рассуждали в том смысле, что гармония переплетена с космосом и неотделима от небес (фр. 5 Dillon–Finamore, ap. Stobaeus, 365 W; ср. также вышеупомянутые In Nicom. Intr. p. 105, 10 ff; 118, 24 ff Pistelli).<sup>16</sup>

Тимей явно помещен в пифагорейский и платонический контекст, правда в сохранившемся трактате, приписываемом Тимею из Локр, точного соответствия с этим высказыванием не содержится (ближайшая возможная параллель: 95E–96C, о чем подробнее речь пойдет ниже).

---

<sup>15</sup> Вспомним, например, что Цицерон ни разу не упоминает о своем современнике Александре Полигисторе, хотя они жили в одном месте. Дж. Диллон (Средние платоники, стр. 121) считает, что Цицерон, вероятно, не успел узнать о нем или же Александр умер еще до того, как Цицерон начал свои занятия.

<sup>16</sup> Ср. Платон, Тимей 43d (о разрыве связей в душе во время воплощения).

Вслед за ними о Тимее Локрском и его трактате говорят: Сириан (In Met. p. 102, 3 ff), Прокл (In Tim. 1, p. 1, 8 Diel; 1, p. 7, 18 D.; 1, p. 13, 12 D. ff), Симпликий (In de caelo 517, 22 ff; in Phys. p. 7, 6 ff), Олимпиодор (In Paed. Comm. p. 173, 9 ff),<sup>17</sup> авторы анонимных «Пролегомен к платоновской философии» (5, 27 Westerink) и схолий к платоновскому «Тимею» (20a, p. 279 Greene), словарь Суды (s.v. Timaios) и другие древние и новые авторы и комментаторы вплоть до XIX в.

### 2.3. Проблемы изучения трактата

Впервые сомнение в аутентичности трактата «О природе космоса и души», приписываемого Тимею Локрскому, было высказано лишь в XIX в. Благодаря детальному исследованию Дж. Энтона<sup>18</sup> критическая филология пришла к выводу о том, что трактат Псевдо-Тимея не был образцом для платоновского диалога; содержание, словоупотребление, стиль и диалект – все это указывает на послеплатоновское время.

Следующим этапом в изучении трактата стало сочинение Р. Хардера.<sup>19</sup> Считая пионерскую работу Дж. Энтона многословной и растянутой, он в то же время отдавал должное проницательности ее

---

<sup>17</sup> Ср. также его комментарий на «Горгий» (41, 17, ed. L. G. Westerink), где упоминается пифагореец и политический деятель из Италии Тимей (...Τίμαιος ὁ Πυθαγόρειος πολιτικῶς ἤρξεν ἐν Ἰταλίᾳ).

<sup>18</sup> Anton J. R. W., ed. De origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμῳ καὶ φύσιος inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur. Erfurt, 1883, Naumburg, 1891. T. 1–2.

<sup>19</sup> Harder R. Ocellus Lucanus, in: RE. 1936. P. 1203-1226.

автора и оценил содержащийся в ней богатый материал.

Еще Р. Хардер указывал на необходимость нового критического издания, однако его пожелание сбылось лишь через полвека, когда в 1972 году Вальтер Марг<sup>20</sup> издал трактат Псевдо-Тимея, а его ученик Матиас Балтес<sup>21</sup> опубликовал том подробных комментариев.

Перед исследователем трактата Псевдо-Тимея стоит нелегкая задача. Прежде всего, неясно, какую цель преследовал автор. Возможны самые разнообразные варианты, от сознательной фальсификации до относительно безобидной литературной игры. Любитель древности мог, к примеру, попытаться понять, как должно было выглядеть то пифагорейское сочинение, на котором базировался Платон. Такой ход мысли представляется естественным, так как уже с III в. до н. э. утвердилась тенденция рассматривать Платона как плагиатора, воспользовавшегося для своего «Тимея» древним образцом. Об этом сообщает ученик Пиррона Тимон из Флиунта (320–230 до н. э., фр. 54; 44 A 8 DK), ученик Каллимаха Гермипп (вторая половина III в. до н. э.; Диоген Лаэртский, VIII, 85), Аэтий на материале «Мнений физиков» (*Physicorum opiniones*, 9, 1, ed. H. Diels). И, по-видимому, уже непосредственные преемники Платона Спевсипп и Ксенократ считали «Тимей» изложением пифагорейской мудрости.<sup>22</sup> С другой стороны, в основе текста вполне мог лежать школьный

---

<sup>20</sup> Marg W., Hg. *Timaeus Locrus. De natura mundi et animae*. Leiden, 1972.

<sup>21</sup> Baltés M. *Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele*. Leiden, 1972.

<sup>22</sup> Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass., 1972. P. 72–77.



конспект и даже, учитывая его некоторую непоследовательность изложения материала и ряд явных вставок, серия конспектов, призванных помочь в освоении диалога Платона, составленных одним автором или же подвергавшихся последовательной доработке и получивших затем независимое распространение. Наконец, не исключено, что наш трактат изначально и одновременно возник как сознательная фальсификация. И мы знаем мотив.

Рассмотрим подробнее две античные версии рассказа о том, как Платон купил некую книгу. Согласно одной версии, представленной у Гермиппа (Диоген Лаэртский, VIII, 85), Платон купил книгу Филолая и на ее основе написал свой «Тимей». По другой версии, он за большие деньги купил небольшую (пифагорейскую) книгу и благодаря этому написал «Тимей» (Тимон из Флиунта, фр. 54; 44 A 8 DK). Нам интересна именно та версия, в которой авторство купленной Платоном книги не определено, поскольку это дало возможность фальсификатору добавить пропущенное имя. Так появился новый пифагореец – Тимей.<sup>23</sup>

Его «место в истории» хорошо выразил неоплатоник Сириан в своем «Комментарии к *Метафизике*» (CAG 6, 1, p. 175, 5 Kroll).<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Напомню, что сам Платон никогда не называет Тимея пифагорейцем, однако позднейшая традиция считает этот вопрос решенным. Соответствующие свидетельства уже упоминались, это: Cicero, *Fin.* V, 87; Iamblich., in *Nicom. introd.*, p. 105, 10 f; 118, 24 ff. *Pist.*; *Procl.*, in *Tim.* 1, 5, 8; Calcidius, 6, p. 59 f; 50 p. 99; *Schol. in Plat. Tim.* 20A, p. 279 Green; *Suda*.

<sup>24</sup> ὀρθῶς ἄρα καὶ ταύτην ἐνίσταντο τὴν ζήτησιν καὶ τὴν αἰτίαν παρεδίδοσαν τοῦ πλήθους τῶν ὄντως ὄντων, καὶ οὔτε πρὸς τι τὴν ἑτέραν ἐποίουν τῶν ἀρχῶν οὔτε τὸν περὶ τῶν αἰσθητῶν λόγον πάντη

Комментатор IV в. защищает пифагорейцев от двух упреков со стороны Аристотеля, которые выражаются в следующем: они подчеркивали относительность принципа умопостигаемого множества и полностью оставили без внимания исследование чувственно воспринимаемых вещей. Против второго упрека он приводит два пифагорейских свидетельства, которыми являются трактат Окелла и «большая часть Тимея» (τοῦ Τιμαίου δὲ τὰ πλεῖστα). Говорится, что оба они связаны с Аристотелем: трактат Окелла (Περὶ τᾶς τῶ παντὸς φύσιος) представляет собой образец для аристотелевского «О возникновении и уничтожении» (Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς), а у Тимея перипатетики позаимствовали большую часть своего учения о природе (καθ' ὃν ἡ περιπατητικὴ φιλοσοφία τὰ πολλὰ φυσιολογεῖ).

То, что здесь речь идет именно о нашем Тимее, и то, что Сириан отождествляет его с участником диалога, показывает другое место из «Комментария» (105, 12). Здесь Тимей представлен как посредник в передаче учения Пифагора и, по словам Сириана, «приводит в [стройную систему] возникновение не из чего иного как из видов делимости, устанавливая, и что они такое и каковы их причины». <sup>25</sup>

---

παρελίμπανον, ὡς δηλοῖ τὰ Ὁκέλου μὲν Περὶ τᾶς τῶ παντὸς φύσιος, ἔξ ὧν τὰ Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς μονονουχὶ μεταβεβλήσθαι δοκεῖ, τοῦ Τιμαίου δὲ τὰ πλεῖστα, καθ' ὃν ἡ περιπατητικὴ φιλοσοφία τὰ πολλὰ φυσιολογεῖ.

<sup>25</sup> καὶ οὐδὲ ἀπὸ Σωκράτους ἤρχθαι ταύτην τὴν θεωρίαν φησὶν ὁ φιλόσοφος [Πλάτων], ἀλλ' ἀνωθεν ἀπὸ Πυθαγόρου καὶ τῶν ἀρχηγῶν τοῦ Ἐλεατικοῦ διδασκαλείου. ὃ τε γὰρ Τίμαιος Πυθαγόρειος ὧν οὐκ ἀλλαχόθεν διακοσμεῖ τὴν γένεσιν ἢ ἀπὸ τῶν εἰδῶν τῶν χωριστῶν, κατασκευάζων καὶ ὅτι ἔστι καὶ ὅτι αἴτια τῶν τῆδε.

В общем, как говорит Сириан немного выше (80, 4–81, 6), если внимательнее и критичнее отнестись к претензиям Аристотеля, то мы увидим, что доктрины Пифагора и Платона о первых принципах неопровержимы, поскольку аргументы Аристотеля неуместны в отношении этих божественных мужей (θείοις ἀνδράσιν).

Итак, Платон купил небольшую книгу пифагорейца Тимея и использовал ее для своего диалога «Тимей». Почему бы не попытаться восстановить этот утраченный образец? Этот шаг на одном из ранних этапов освоения платоновского наследия мог кому-то показаться естественным, и трактат «О природе космоса и души» вполне мог выполнить такую задачу. По объему он составляет примерно одну пятую диалога Платона и, при ближайшем рассмотрении, содержит множество тематических пропусков. Это касается как формы выражения (отсутствие у Псевдо-Тимея постановки проблемы в целом, рассказа об Атлантиде, других героев и диалога между ними, упоминания о связи душ со звездами, о причинах сотворения животных, растений, частей человеческого тела и т. д.), так и некоторой сжатости и объединения сюжетов. В то же время, наш автор в ряде случаев расширяет и видоизменяет повествование. Так, например, в трактате имеется отсутствующее у Платона высказывание о том, что Земля является старейшим элементом (Псевдо-Тимей, 31), ничего Платон не говорит и о самопроизвольном движении души (18). Автор трактата правильно объясняет, почему додекаэдр делит вселенную на части и т. д.

Самыми значительными добавлениями являются следующие

пассажи: точные данные о разделении мировой души (21), модель вечерней и утренней звезды, рассказ о позднем и раннем восходе, и появлении планет (27); добавлено и несколько новых этических положений (71). Часть этих добавлений позаимствована из других диалогов Платона («Государство», «Законы», «Послезаконие»), которые, похоже, были хорошо известны автору трактата, другая часть имеет явно постплатоновское происхождение. Псевдо-Тимей привносит в свой трактат современные ему достижения разных дисциплин – этики, медицины, астрономии.

По словам М. Балтеса, «трактат Тимея Локрского в некоторых пунктах является расширенным, во многих местах модернизированным, но в целом сильно сокращенным изложением платоновского *Тимея*, своего рода эпитомой, мастерски составленной его автором».<sup>26</sup> Действительно, еще со времени Аристотеля имело хождение множество сжатых изложений работ Платона (в том числе и у самого Аристотеля), однако, как мне кажется, трактат Псевдо-Тимея не является в прямом смысле слова такой эпитомой – он сильно отличается от всех остальных большим количеством нововведений и расширений.

От платоновского «Тимея» наш трактат отличается трезвостью высказываний, научным языком (в отличие от гимноподобного характера «Тимея»), миф в нем оттеснен настолько далеко, что можно даже говорить о демифологизации, бог исчезает и заменяется

---

<sup>26</sup> Здесь и далее имеются в виду комментарии к трактату, дополняющие издание и немецкий перевод В. Марга: Baltes M. *Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele*. Leiden, 1972, P. 9-10.

философскими принципами, которые называются божествами. Как отмечает М. Балтес: «Мифы деградируют до целебных средств воспитания» (там же, стр. 10). Бог больше не далек и не «труднодостижим», он познается умом, стирается разница между богом и человеком, человеческая душа сама становится божеством. Вопрос о зле в человеке объясняется влиянием тела на душу. Все очень просто: того, кому досталось плохое тело, ожидает неблагоприятная участь.

Напомню, что в классификации Х. Теслеффа этот текст относится ко второму классу, где представлены сочинения (в основном на дорийском диалекте), авторство которых приписывается древним пифагорейцам, однако не самому Пифагору и не членам его семьи. В. Марг и М. Балтес оценивают дорийский диалект Псевдо-Тимея критически. В действительности перед нами текст, демонстрирующий смешение разных диалектов: дорийского и койне, с примесью эолийского и ионического, очень редко одна форма последовательно выдерживается до конца.<sup>27</sup> То есть, мы имеем дело с сознательной и не очень удачной попыткой удревнить язык и (иногда) стиль изложения, хотя научная терминология трактата сплошь академическая, перипатетическая или стоическая. По стилю текст больше напоминает аристотелевские учебные произведения, нежели платоновские диалоги.

О времени сочинения трактата, его происхождении и сущности высказывались самые разные предположения. Опираясь на *terminus*

---

<sup>27</sup> Подробнее об оценке дорического диалекта разными авторами см. Baltes, S. 12, Fussnote 1.

ante quem, первый исследователь трактата Дж. Энтон датирует его временем незадолго до Никомаха и Кальвена Тавра. Й. Цюрхер<sup>28</sup> считает, что работа могла восходить к академику Полеону, и датирует трактат 300 гг. до н. э. Согласно Г. Боасу,<sup>29</sup> трактат «О природе космоса и души» является «работой некоего платонизирующего эклектика раннего христианского периода». С ним соглашается и Т. Тобин.<sup>30</sup> Г. Риль<sup>31</sup> в молодости пытался показать, что трактат является ранней работой Аристотеля, и датировал ее невыразимо рано – IV веком до н. э.

Рихард Хардер, который посвятил Псевдо-Тимею большую статью в *Real-Encyclopädie*,<sup>32</sup> высказал в этой связи важную гипотезу, которая должна, как мне кажется, учитываться всеми исследователями трактата. Надо отметить, что этот исследователь внес определяющий вклад в изучение еще одного важного псевдо-пифагорейского текста – «О природе мира» Окелла Луканского.<sup>33</sup> Гипотеза его состоит в том, что, в трактате Псевдо-Тимея, как и в трактате Окелла Луканского, следует различать два слоя – «источник» и «подделку». В самом деле, дошедший до нас трактат тематически соответствует платоновскому диалогу и выглядит уверенной самостоятельной работой; Псевдо-Тимей пытается создать впечатление, что перед нами древнее сочинение почтенного пифагорейца, однако делает он это несколько

---

<sup>28</sup> Zuercher J. *Das Corpus Academicum*. Paderborn 1954. S. 157.

<sup>29</sup> Boas G. *Rationalism in Greek Philosophy*. Baltimore, 1961. P. 419.

<sup>30</sup> Tobin T., p. 6–7, 16–17.

<sup>31</sup> Ryle G. *The Timaeus Locrus*, in: *Phronesis*. 1965. Vol. 10. P. 174–90.

<sup>32</sup> Harder R. *RE*. 1936. P. 1203–1226.

<sup>33</sup> Harder R. *Ocellus Lucanus. Text und Kommentar*. Berlin, 1926.

неуклюже, на что, в частности, указывает неправильно понятая автором формула «Τίμαιος ὁ Λοκρός τάδε ἔφα»,<sup>34</sup> которая синтаксически допускает только прямую речь (Хардер, с. 1205). Композиция трактата вместе с намеренно избранным диалектом указывает на то, что его автор не рассматривал свое сочинение в качестве краткого изложения для личных или учебных целей, но готовил его для публикации (Хардер, с. 1206). Хардер весьма красноречиво описывает, насколько жалким выглядит «О природе космоса и души» при первом сопоставлении с диалогом Платона и как плохо может искривленное зеркало передавать образ прекрасного. И, тем не менее, ясно, что автор придерживается какой-то определенной методологии и преследует определенный исторический интерес. Как уже отмечалось, для Псевдо-Тимея свойственно вычеркивание мифического: боги заменяются на подверженную изменениям природу. Кроме того, последовательно обходятся стороной общие основания и пояснения, касающиеся единого учения об элементах и физиологии. Это все остается на уровне догматического скелета. Трактат представляет собой, по мнению Хардера, сильное огрубление, которое, правда, не лишено смысла: фальсификатор хотел создать некий элементарный фактический каркас, который затем мог бы «позаимствовать» и развить Платон. Именно эти наблюдения наводят, по мнению Хардера, на мысль о том, что неизвестный фальсификатор мог работать с каким-то промежуточным источником, каковым мог быть,

---

<sup>34</sup> О формах подобного рода заголовков впервые говорит М. Pohlenz GGN 1920, 57 ff., ср. Harder, Ocellus Lucanus, S. 49.

к примеру, школьный конспект лекций какого-нибудь пифагорействующего платоника. Причем открытым остается вопрос – имел ли фальсификатор перед собой кроме этого «источника» еще и платоновский «Тимей»?

Уже сам «источник», скорее всего, содержал исправленный текст, который был и догматизирован, но, в целом, адекватно отражал содержание Тимея, истолковывая его в контексте эллинистической философии. Напротив, автор «подделки» иногда запутывает дело и ошибается. В качестве примера недопонимания со стороны фальсификатора Хардер приводит следующее сложное место («О природе космоса и души» 16):

Космос благоденствует как благодаря фигуре (καττὸ σχῆμα), так и благодаря движению (καττὰν κίνασιν): по форме он сферичен, равен самому себе в любом направлении и способен вместить все остальные родственные себе фигуры (ὁμογενέα σχήματα), движение же его представляет собой вечное круговращение.

Здесь под фигурами, видимо, подразумеваются пять правильных Платоновых тел, которые родственны друг другу, поскольку могут быть вписаны в единое тело – сферу. А поскольку Платон в «Тимее» говорит, что космос содержит «все сродные ему по природе живые существа в самом себе» (30 d 3), то, возможно, Псевдо-Тимей истолковал представление о родственности живых существ в космосе как математическое сравнение стереометрических фигур в сфере. До сих пор все нормально. Читаем далее:

Он привнес душу мира, закрепив ее в середине и окутав ею извне космос целиком; он приготовил (смешал) ее как смесь



из неделимой формы (μορφᾶς) и делимой сущности, так что из этих двоих возникла единая смесь. К этой смеси добавил он две силы, являющиеся началами движений: движения тождественного и движения иного... Отношения же внутри смеси все выражаются гармоническими числами. Эти отношения разделил он на части с целью научного познания (ποτ' ἐπιστάμην), чтобы никто не оставался в неведении относительно того, из каких частей и при посредстве чего составлена душа.

Получается, что мир, как саркастически отмечает Хардер, создан по определенному алгоритму для того, чтобы сам создатель и, затем, ученый, т. е. математик, мог его пересчитать. Это искажение платоновского мотива о познании и копировании небесных движений посредством человеческого ума похоже на современный «антропный принцип».

Математические и астрономические вопросы Псевдо-Тимей трактует подробно, медицинские даже отчасти подробнее Платона, психология же подверглась сильному сокращению, в чем, возможно, виноват фальсификатор. «Источник», по мнению Хардера, похоже, не содержал ничего специфически пифагорейского, например учения о числах, автор же «подделки» не знал, что можно еще добавить. Бросается в глаза и свойственная Псевдо-Тимею высокопарность, типичная для позднего эллинизма. Повсеместно и безо всякой опаски, наряду с архаизмами (которых не так уж много, см. Хардер, 1222, 40) и попыткой пифагореизировать (1222, 50), употребляются термины, характерные для школьного языка эпохи эллинизма (1222, 40). В качестве примера по-школьному банального изложения мыслей Хардер указывает на параграф 40 в трактате Псевдо-Тимея (Хардер,

1221).

Забегая вперед, заметим, что это наблюдение разделяет, например, современный исследователь трактата и переводчик его на английский язык Т. Тобин, который вообще считает, что «О природе космоса и души» должен быть причислен к разряду трактатов средних платоников и не может рассматриваться в рамках пифагорейской традиции.<sup>35</sup>

Пифагорействование фальсификатора Р. Хардер связывает просто с его любовью ко всему антикварному и говорит, что он не является «всем сердцем пифагорейцем» и, по сути, мало что знал о настоящих пифагорейцах, точно так же, как авторы книг Псевдо-Окелла и Псевдо-Филолая «О душе». Однако целью подделки все-таки было намерение предложить широкому кругу читателей образец, которым якобы пользовался Платон для сочинения своего «Тимея».

Что могло послужить «источником» для фальсификатора? По мнению Р. Хардера, это могла быть эллинистическая переработка «Тимея», правда, ее довольно трудно без жертв отделить от текста, который нам известен. Важной представляется мысль Хардера о том, что «источник» мог иметь *комментаторский* характер, на что указывают незначительные исправления в виде парафразов в дошедшем до нас тексте. Был ли «источник» изначально выстроен в форме настоящего комментария с леммами и разъяснениями или, что вероятнее всего, попал в руки фальсификатора уже как парафразированное переложение «Тимея» – об этом судить трудно.

---

<sup>35</sup> Tobin T. H., tr. *Timaios of Locri*, p. 6–7, 16–17.

Впрочем, нет ничего невозможного в том, чтобы «источник» был неопубликованным конспектом или чем-то подобным.

Когда был составлен «источник»? Ответить на этот вопрос помогают терминологические наблюдения. Например, технические термины ἀμτρίγωνόν и ἀμтетράγωνον (Псевдо-Тимей, 33) впервые встречаются в трактате Спевсиппа о пифагорейских числах (фр. 4 = Теологумены арифметики, р. 82, 10 de F.). Перипатетическое влияние Хардер усматривает как в утверждении о равной удаленности Земли, как от центра, так и от периферии, так и в учении о том, что материя познается через аналогию (например, «Физика» 191a7). Явно перипатетическим выглядит и проведение аналогий от телесных добродетелей к духовным. Примеры могут быть легко умножены.

Когда же возникла «подделка»? Как нам уже известно, трактат Псевдо-Тимея был известен Никомаху, но о нем нет никаких упоминаний в *Vetusta Placita*, значит, он мог быть опубликован в I веке н. э. Именно в это время фальсификатор обработал доступный ему «источник», выбрал диалект, предпринял слабую попытку придать сочинению архаическую форму и надписал его именем древнего пифагорейца Тимея.

«Источником» подделки был, по догадке Хардера, пересказ платоновского текста, академический характер которого был «перипатетически модифицирован и медицински модернизирован». Именно в таком виде этот парафраз «Тимея» включается в историю толкований «Тимея». Текстуальные наблюдения, к которым мы обратимся в соответствующем месте комментария к Псевдо-Тимею в

следующем разделе, позволили Хардеру предположить, что «источник» испытал влияние школы медика Эрасистрата (ум. ок. 250 г. до н. э.). Итак, по его мнению, надежным представляется предположение о том, что «источник» появился примерно в I в. до н. э., а «подделка» – в I в. н. э.

Соглашаясь с разделением Р. Хардера, но исходя из своей методологии, Х. Теслефф все же датирует источник III в. до н. э., а подделку II в. до н. э.,<sup>36</sup> тогда как В. Буркерт<sup>37</sup> на хорошем примере показал, что самой ранней датировкой трактата Псевдо-Тимея следует считать лишь середину или конец II в. до н. э. Он заметил, что использование термина  $\mu\acute{o}\rho\alpha$  в нашем трактате (29) в значении деления окружности на 360 градусов впервые встречается у Гипсикла Александрийского (ок. 150 г. до н. э.), который способствовал распространению в Греции этой вавилонской традиции.<sup>38</sup> Марг и Балтес склоняются к более поздней датировке. Относя трактат Псевдо-Тимея к I в. до н. э. – I в. н. э., они отмечают, что учение о трех принципах впервые появляется у Антиоха Аскалонского; противопоставление «космоса идей» и «видимого космоса» впервые обнаруживает Филон; употребление  $\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$  в значении «образец» также впервые встречается у Филона; Венеру называют Герой самое

---

<sup>36</sup> Вывод в основном делается на основе филологических наблюдений, таких как употребление слова  $\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho\gamma\acute{\alpha}\zeta\epsilon\nu$  (Thesleff, Intr. 218).

<sup>37</sup> Gnomon. 1967. Vol. 39. P. 555.

<sup>38</sup> Этому астроному приписывается дополнительная XIV книга «Начал» Евклида. Также ему принадлежит астрономическое сочинение «О восхождении созвездий по эклипике» ( $\text{Ἀναφορικός}$ ). Книга Гипсикла о многоугольных числах цитируется в «Арифметике» Диофанта.

раннее в Псевдо-Аристотелевом трактате «О мире» (датировка спорная, возможно, II или I в. до н. э.) и у Плиния (23–79 г. н. э.); понятие *σύρροια* указывает на Афиня, ученика Посидония (ок. 135–50 до н. э.); *χρῶμα* и *κέχρωσμενον* (*σῶμα*), разделение которых не засвидетельствовано до Лукреция (ок. 99–55 гг. до н. э.). С определенной долей вероятности можно также утверждать, что этическая часть написана под влиянием работы Посидония «Об аффектах».

Учитывая все вышесказанное, мне представляется, что для уточнения датировки принципиальное значение имеет следующее наблюдение. Подводя итог своей метафизической картине, в седьмом параграфе трактата Псевдо-Тимей заключает, что «...прежде, еще до рождения небес, существовали идея с материей и бог, творец наилучшего».

Что это нам напоминает? В основе «пифагорейской метафизики» (которая восходит к Спевсиппу)<sup>39</sup> лежат два противоположных начала, монада и неопределенная диада. Наиболее известны два свидетельства об этом учении. Первый – это трактат Александра Полигистора (ок. 82 г. до н. э.) «Преемства философов», который пересказывает Диоген Лаэртий (VIII, 24–33) и который получил в литературе название *Anonymus Alexandri* (Thesleff, Texts 234–237):

Александр в *Преемствах философов* говорит, что в пифагорейских записках находится также следующее: началом всех вещей является монада, этой монаде, как причине, подлежит, как материя, неопределенная диада. Из монады и

---

<sup>39</sup> Подробнее об этом см. Диллон Дж. Наследники Платона. СПб., 2005, с. 53 и далее.

неопределенной диады происходят числа; из чисел – точки, из них – линии, из линий – плоские фигуры, из плоских – объемные фигуры, из них – чувственно воспринимаемые тела, которые составлены из четырех первоэлементов – огня, воды, земли и воздуха. Эти элементы взаимодействуют друг с другом и подвергаются взаимным превращениям, создавая одушевленный, умный и сферический космос, с Землей в центре, которая сама тоже шаровидна и повсеместно обитаема (пер. М. Л. Гаспарова).

Мы видим, что дуализм в духе пифагорейской «таблицы противоположностей» из первой книги «Метафизики» Аристотеля (986a22 сл.) сохраняется, однако монада называется «началом», что напоминает Спевсиппа. Второй интересный текст – Секст Эмпирик (Adv. Math. X 248–309; ср. VII 94–109, пер. А. Ф. Лосева):

Пифагор говорил, что монада есть начало всего сущего, по причастности к которой каждая из существующих вещей называется единой. Будучи рассмотренной с точки зрения тождества по отношению к себе самой, она оказывается монадой, будучи добавленной к себе как иному она порождает неопределенную диаду, которая называется так потому, что сама она не является ни одной из исчислимых и определенных двоиц, напротив, все они получили название двоицы по причастности к ней, то есть в том же смысле, как и в отношении монады. Итак, есть два начала сущего, первая монада, по причастности которой все исчисляемые единицы мыслятся как единицы, и неопределенная диада, по причастности которой все определенные двойки являются двойками» (261).

Так, остальные числа происходят из этих двух: единица всегда полагает предел, а неопределенная диада порождает двойку, распространяя числа до бесконечного множества. Так оказывается, что среди этих причин монада приобретает смысл действующей причины, а диада – пассивной материи (τοῦ δοῶντος αἰτίου λόγον ἐπέχειν τὴν μονάδα, τὸν δὲ τῆς πασχοῦσης ὕλης τὴν δυάδα). Создав из этих начал идеи чисел, они распростра-

нили далее этот процесс и на весь космос, и на все, что в нем (277).

Затем описывается уже знакомый нам процесс порождение трехмерного тела из точки (278–280), после чего говорится, что *древние пифагорейцы выводили все числа из двух начал, монады и неопределенной диады, в то время как новые пифагорейцы все выводят из одной точки* (282).

Почти о том же говорится и в «Анониме» Фотия (*Bibl., Cod. 249*, текст также у Теслеффа): здесь монада возводится в ранг высшего принципа, из которого затем порождаются геометрические объекты. При этом душа не включается в число порожденных тел и не отождествляется ни с геометрическими, ни с арифметическими числами.

Специалисты доказали, что эта теория восходит к преемникам Платона Спевсиппу и Ксенократу и мы не будем далее развивать этот сюжет. Для нас важно, что эта доктрина получила дальнейшее развитие по крайней мере в двух псевдопифагорейских текстах, также из числа упомянутых ранее и вошедших в собрание Теслеффа, причем в том же направлении, что и у Псевдо-Тимея. А именно, Псевдо-Архит в «О началах» (Thesleff, Texts 19–20), кроме двух первоначал – формы ( $\muορφῶ$ ) и материи ( $\ὠσίᾱ$ ), которые соответствуют монаде и диаде, – признает третье высшее начало, «то, что движет само себя и первое по силе», причем «эта сущность должна быть не просто умом ( $\nuόω$ ), но чем-то лучшим, нежели ум; и ясно, что именно то, что превосходит ум, мы называем богом».

Во многом аналогично доксографическое сообщение Сириана (In Met., p. 166, 3 sq. Kroll), согласно которому Архенет (наверное, ошибочное написание имени Архит), Филолай и Бронтин постулируют

некий «общий каузальный принцип превыше двух причин», причем Архенет называет его «причиной причин», Филолай – «первопринципом всех вещей», а Бронтин (как и Псевдо-Архит) говорит, что он превосходит ум и сущность своей силой и властью.

Если мы готовы поместить Псевдо-Тимей в круг тех текстов, в которых делаются первые попытки преодолеть исходный пифагорейский дуализм, то естественно предположить, что все они могли иметь хождение примерно во времена Евдора Александрийского и даже послужить образцом, как для него, так и для Модерата из Гадиры (I в. н. э.) и других неопифагорейцев, развивающих строго монистическую доктрину.<sup>40</sup> Именно такая историческая перспектива вырисовывается и из свидетельства Калкидия (Комментарий к *Тимею*, 295, р. 297 Waszink, Нумений, фр. 52 des Places):

Теперь рассмотрим пифагорейское учение. Нумений из школы Пифагора, отвергнув стоическое учение о началах, обратился к пифагорейской доктрине, которая, по его словам, согласуется с платонической. Он говорит, что Пифагор называет бога монадой (*singularitas*), а материю – диадой (*duitas*). В качестве неопределенной (*indeterminatam*) эта диада не рождена (*minime genitam*), будучи же ограниченной (*limitatam*) – рождена (*genitam*). То есть до украшения формой и порядком она была без начала (*ortus*) и рождения (*generatio*), но, будучи упорядоченной и оформленной богом-демиургом (*a digestore deo*), она рождается; кроме того, поскольку рождение – это ее последующая судьба (*furtuna*), то, неукрашенная и нерожденная, она

---

<sup>40</sup> Подробнее об этом см. нашу работу Афонасин Е. В., Афонасина А. С., Щетников А. И., Мякин Т. Г., Александрова Л. А. Неопифагорейцы. ΣΧΟΛΗ. 2009. 3.1, прежде всего Введение и главу о Модерате. Ср также обозначение монады как муже-женского начала Никомахом в «Теологуменах арифметики» 4 и 17 (*De Falco*).



должна считаться такой же древней (*aequaevum*), как и бог, который ее упорядочивает. Однако некоторые пифагорейцы не поняли этого положения и решили, что неопределенная и безмерная (*indeterminatam et immensam*) диада также была произведена единичной монадой (*ab unica singularitate*), как будто эта монада, отступив от своей природы, допустила появление двоицы. Однако это неверно, ибо тогда то, что было, монада, перестала бы существовать, а то, чего не было, диада, стала бы чем-то сущим (*subsisteret*) и бог превратился бы в материю, а монада – в неопределенную и безмерную диаду.

О Евдоре мы знаем немного.<sup>41</sup> Время его жизни устанавливается благодаря Страбону (64 г. до н.э. – 14 г. н.э.), который сообщает (География, XVII 790), что Евдор и Аристон написали по книге о причинах разлива Нила и между ними возник спор о приоритете. Аристон был другом Диона Александрийского, учителя Евдора, причем и Аристон, и Дион учились у Антиоха Аскалонского. Поскольку Цицерон Евдора не упоминает, описываемый Страбоном спор выглядит как недавнее событие, но в то же время на Евдора ссылается в своем очерке платонизма Арий, придворный философ Августа, то принято считать, что Евдор жил в Александрии незадолго до Страбона.

Сохранились фрагменты философии Евдора, организованные по тематическому признаку, в кратком пересказе Ария (*Stob., Ecl.* II 42, 7 sq. *Wachs.*). Комментарий Евдора на «Тимей» Платона используется Плутархом в его «О порождении души в *Тимее*». В своем Комментарии к «Категориям» Аристотеля Симпликий сообщает о том, что Евдор

---

<sup>41</sup> Важное исследование: Moraux P. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Berlin, 1973, 509–527; см. также Диллон Дж. *Средние платоники*, СПб, 2002, 119–140 и 421–424.

написал критический анализ «Категорий». Александр Афродизийский в своем Комментарии к «Метафизике» (р. 59, 1 sq.) сообщает, что Евдор комментировал этот трактат Аристотеля. Несколько упоминаний о Евдоре содержатся в «Комментарии к Явлениям Арата» Ахилла.

Согласно Симпликию (*In Phys.* 181, 10–17 Diels), Евдор писал о пифагорейских первых принципах, постулируя высшее начало, Единое, над традиционными для пифагорейцев монадой и неопределенной диадой (10–17). Это высшее Единое называется далее причиной (каузальным принципом) для материи и всего из нее возникшего, и в отношении к ним выступает в качестве высшего божественного начала.<sup>42</sup>

Затем принцип, противоположный единице, эксплицитно называется неопределенной диадой, а сама единица – монадой (22–30).<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> «ἀρχὴν ἔφασαν εἶναι τῶν πάντων τὸ ἓν, ὡς ἂν καὶ τῆς ὕλης καὶ τῶν ὄντων πάντων ἐξ αὐτοῦ γεγενημένων. τοῦτο δὲ εἶναι καὶ τὸν ὑπεράνω θεόν» (17–19). Согласно Александру Афродизийскому Евдор даже исправил текст «Метафизики» (I 6, 988 a 7) с тем, чтобы возвести к Платону этот важнейший принцип собственной философии и показать, что материя является порождением Единого.

<sup>43</sup> Джон Диллон (2002, 131) отмечает, что источником для Евдора здесь мог выступить как «Филеб» (26 e–30 e), так и какой-то из псевдо-эпиграфов, вроде вышеупомянутых Псевдо-Архита или Бронтина, а поэтому именно Евдора мог иметь в виду Сириан, комментируя «Метафизику» (XIII 1079 a 15 sq.): «Те, кто верит в идеи, имели обыкновение говорить, что после первого начала всех вещей, которое они называли Благом или Единым и которое находится выше бытия, идут две причины (каузальных начала) мира, монада и неопределенная диада, и они распространяли действие этих причин на все уровни бытия» (р. 112, 14 sq. Kroll). Хотя, конечно, Евдор мог опираться непосредственно на Спевсиппа.

Должно сказать, что пифагорейцы превыше всего в качестве первого начала полагали Единое, а затем, на следующем уровне, помещали два начала сущих вещей, Единицу и природу, ей противоположную. В соответствии с этими последними они располагали все то, что считали противоположностями, так, все изящное они относили к Единице, а невзыскательное – к противоположному принципу. По этой же причине эти последние не рассматривались ими как абсолютные, ибо если одно является началом одного, а другое – другого, то они, в отличие от Единого, не могут считаться общим началом для них всех.

Рассматривая аристотелевские категории, Евдор также располагал их в соответствии со своей метафизической схемой. Сущность он соотносил с Единым, а качество и количество – с монадой и диадой соответственно. Качество как форма воздействует на количество и порождает идеи-числа (*Simpl. In Cat.* 206, 10 sq.). Это напоминает сообщение Секста Эмпирика (см. выше), а также знаменитый фрагмент Модерата, в котором последний рассуждает в похожих терминах (*Simpl. In Phys.* 230, 34–232,6 Diels; перевод: ΣΧΟΛΗ. 2009. 3.1. С. 88–90). О том, что Евдор принимал истолкование идей как чисел в духе Древней Академии, свидетельствует Плутарх (О сотворении души в *Тимее*, 1013 b сл.).<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Описывается процесс порождения души как числа, начиная с единицы и заканчивая четверицей. Причем этот процесс носит вне-временный характер: душа и мир существуют вечно и творятся лишь в смысле зависимости от внешней причины. В результате, к слову сказать, при посредстве Плутарха Евдор, наряду с Аристотелем, оказывается важнейшим источником наших сведений о Ксенократе, а также о Кранторе. Подробнее см. Диллон 2005, 119 сл., а также фр. 4 Модерата в первой главе.

Степень оригинальности Евдора – это сложный вопрос, однако ясно, что в своей метафизике он пошел значительно дальше не только источника Александра Полигистора, но и той пифагорейской литературы эллинистическо-римского периода, которая приписывается Филолаю, Бронтину и Архенету и, в конечном итоге, Псевдо-Тимею. Постулирование высшего абсолютного трансцендентного первого принципа, а далее все большее усложнение метафизической схемы будет процветать в позднем платонизме. Но это уже другая история. Для нас важно отметить, что в контексте этого развития идей автор трактата «О природе космоса и души», говоря о двух причинах (ум и необходимость) и двух первопринципах (идея и материя), как бы стоит на перепутье. Именно это, на мой взгляд, может указывать на происхождение трактата в середине I в. до н.э., в такой переходный момент, когда основой пифагорейской метафизики еще считались два первоначала, а новое представление об объединяющем их начале только зарождалось и укреплялось.

Правда, вопрос о взаимном отношении нашего трактата и Евдора едва ли может быть решен однозначно. С одной стороны, можно предположить, что Евдор был знаком с псевдопифагорейскими трактатами и, возможно, с Псевдо-Тимеем. С другой стороны, некоторые авторы склонны думать, что, напротив, Псевдо-Тимей испытал влияние философии Евдора. Так считал еще Энтон, и его поддерживает Балтес,<sup>45</sup> допускающий, что Псевдо-Тимей мог воспользоваться комментарием к «Тимею» Евдора. Однако об этом мы можем только га-

---

<sup>45</sup> Baltes, 22–26.

дать. Имеющиеся у нас данные не доказывают, что Псевдо-Тимей использовал Евдора, ведь общие детали легко возводятся к философии Древней Академии. Ниже мы вернемся к этому сюжету еще раз, в связи с числом души 384 (в комментарии к Псевдо-Тимею 96b).

В общем, как бы там ни было, наиболее адекватной нам представляется следующая позиция: можно считать наиболее вероятным, что трактат был составлен не позже конца I века до н. э. и, скорее всего, в Александрии.

Каково место нашего трактата в истории философии? Он появился на волне возрождающегося интереса к пифагореизму и формирующейся комментаторской традиции к трудам Платона и Аристотеля. Цель, с которой создавался трактат, а именно, представить широкой публике первоисточник выдающегося платоновского сочинения, указывает на зарождающееся переосмысление всей предыдущей философской традиции, которое затем нашло выражение в ряде дошедших до нас высказываний таких «воинствующих пифагорейцев», как Модерат и Нумений. Модерат говорит буквально следующее:

Платон, Аристотель, Спевсипп, Аристоксен и Ксенократ присвоили себе все их [пифагорейцев, прим. переводчика] выводы, изменив разве лишь самую малость, а потом собрали все самое дешевое, пошлое, удобное для извращения и осмеяния школы позднейшими злопыхателями и выдали это

за их собственное учение.<sup>46</sup>

Нумений в работе «О неверности Академии Платону» вторит ему:

Ведь хотя для них Платон и не лучше великого Пифагора, но, тем не менее, едва ли в чем-то уступает ему; ведь именно его [Пифагора] приверженцы, следуя ему и окружив его почитанием, стали главной причиной того, что Пифагор ныне стяжает величайшую славу.<sup>47</sup>

Кого же, как не авторов псевдопифагорейских трактатов, мы можем назвать этими самыми приверженцами Пифагора, которые создали ему великую славу? Ведь именно они снабдили философов материалом, достаточным для того, чтобы те смогли в эллинистический и республиканский римский период создать подобающий образ Пифагора, его школы и учения. Как бы Порфирий мог утверждать, что Платон и Аристотель были плагиаторами,<sup>48</sup> если бы у него под рукой не было «вещественных доказательств» в виде трактатов древних пифагорейцев?

---

<sup>46</sup> Порфирий, Жизнь Пифагора, 53; пер. М. Л. Гаспарова.

<sup>47</sup> Фр. 24 des Places (1 Leemans) = Евсевий, Приготовление к Евангелию XIV, 4,16–5,9, р. 727a–729b V.; II, р. 268, 11–271, 6 Mras). Или вот еще замечательное высказывание из этого же фрагмента: «Платон же был пифагорейцем (он знал, что Сократ черпал именно из этого источника, и прекрасно понимал, о чем тот говорит); поэтому он сам выражал эти вещи способом необычным и неочевидным».

<sup>48</sup> Порфирий, Жизнь Пифагора, 53.

## 2.4. О природе космоса и души. Философский комментарий к трактату

В настоящем разделе речь пойдет о самом трактате. Будет осуществлен подробный разбор терминов, понятий и концепций, которые автор включает в свое сочинение, подписываясь именем древнего пифагорейца. Эта процедура позволит нам оценить во всей полноте все вышесказанное о псевдопифагорике, так как, на мой взгляд, данный трактат является весьма представительным образцом. Он станет как бы «лакмусовой бумажкой» – мы поместим наш трактат в раствор вышеприведенных рассуждений и увидим, как он прореагирует со средой.

Я уже отмечала, что в целом содержание трактата Псевдо-Тимея «О природе космоса и души» (ради экономии места в дальнейшем будем обозначать его **ТЛ**) следует за повествованием платоновского «Тимея» (если не оговаривается иное, здесь и ниже «Тимей» означает именно диалог Платона). В связи с этим можно привести краткий список соответствий, не забывая при этом, что ТЛ не всегда использует платоновскую терминологию и дополняет содержание новыми сведениями из астрономии и медицины. Содержание ТЛ в сравнении с «Тимеем» Платона таково:

1–7 Первопричины (*Тимей* 27c–31b, 48e–52d)

7–17 Оформление тела космоса (28a–34b, 52d–53b)

18–21 Оформление Мировой души (34b–36e)

- 22–23 Математическое описание деления Мировой души  
(позднейшая вставка)
- 24–29 О звездах и планетах (36b–e, 38c–39e, 40a–d)
- 30 О времени (37c–38c)
- 31 О Земле (40b–c)
- 32–42 О первоэлементах (31b–32c, 53c–61c)
- 43–47 Оформление людей и других живых существ (39e–45b, 69d–74e)
- 48–59 О формах чувственного восприятия (47a–e, 61c–68d, 80a)
- 60–67 Питание и дыхание (70a–b, 77c–81e, 84d)
- 68–70 Телесные недуги (81e–86a)
- 71–77 Душевные расстройства (42a, 69c, 86b–87b)
- 78–86 Лечение (87b–91a)
- 87–88 Заключение (92c)

Τιμαίω Λοκρῶ Περί φύσιος κόσμω καὶ ψυχᾶς – такое название трактата сохранилось у Ямвлиха («Введение в арифметику Никомаха», р. 105, 11 Pist.). Вариант названия в основных рукописях – Τιμαίω Λοκρῶ περί ψυχᾶς κόσμω καὶ φύσιος – ограничивает содержание описанием мировой души и природы, в то время как о человеческой (отдельно взятой) душе, соответственно, речи не идет. У других авторов, таких как Тавр, Прокл, Суда и в схолии к платоновскому «Тимею» не сохранилось никакого названия, а только описание содержания трактата (περί φύσεως у Прокла (in Tim. I, 1, 9b Diehl; Схолии к платоновскому «Тимею» 20a, 279 Greene; Суда s.v. «Тимей Локрский»), περί τῆς τοῦ παντὸς φύσεως у Прокла (in Tim. I, 13, 13), περί τοῦ παντὸς (in Tim. I, 7, 20), περί τοῦ παντὸς ὡς γενητοῦ у Тавра (Иоанн Филопон de aet. mundi



6, 8 S. 145 Rabe)). Особую роль в выборе заглавия сыграли, конечно же, некоторые упоминания в платоновском «Тимее»: 27a4 περὶ φύσεως τοῦ παντός; 27c4: περὶ τοῦ παντός; 28b5: περὶ παντός; 29c4: πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως. Нет никакого сомнения в том, что в выборе имеющегося названия фальсификатор опирался на эти места из «Тимея». Похоже, платоновскую традицию больше интересовало учение о природе, благодаря чему в названии трактата прочно утвердилась только первая часть – «О природе».

Из большого количества средневековых рукописей, которых насчитывается 52, в качестве независимых свидетельств Марг поддерживает только три основных (N, B, E) и несколько дополнительных (A, L, Par. 1809, W V). Все они восходят к общему протографу:

1. N Neopolitanus Bibl. Naz. 312 (датируемый 1314 г.). Неаполитанская рукопись уникальна. В ней трактат Тимея Локрского сохранился как вступление к Проклову комментарию к «Тимею», и, по мнению исследователей, поместил его туда сам Прокл. Кроме того, сложный и запутанный математический раздел, объясняющий деление Мировой души, только в нем содержится в самом тексте рукописи (ТЛ 22–23). В остальных случаях (рукописи E, W, V, L) этот раздел располагается либо в конце, либо в виде маргиналий к этому месту. Марг доказывает, что источником этого объяснения является N, а в остальные рукописи оно было добавлено позже. Кроме того очевидно, что объяснение носит вторичный характер и в древнем источнике не присутствовало.

Все другие рукописи являются списками сочинений Платона, к которым трактат Пседо-Тимея был добавлен позднее, возможно из того же самого источника, или из какого другого, независимого от них. Из них важны две:

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

3. **E Bibliotheca Escorialensis cod. gr. 306** (XIII в.). в ней отсутствует текст после ТЛ 53, поэтому она дополняется его прямыми копиями: **W Vindobonensis suppl. philos. gr. 7** (XV в.) и **V Marcianus f. a. 185** (XIV в.)

В целом же различия между двумя ветвями рукописной традиции многочисленны, что, в частности, было связано с возникшими перед переписчиками проблемами в понимании дорийского диалекта.<sup>49</sup>

Трактат Тимея Локрского начинается сразу же с описания основных принципов без всякого лирического вступления, которое представлено у Платона в продолжительном рассказе об Атлантиде. Напротив, для Прокла это было важным моментом. Во «Введении» к своему комментарию (4,10)<sup>50</sup> он пишет, что миф об Атлантиде рас-

---

<sup>49</sup> Подробнее о рукописной традиции см. Marg W., *Hg. Timaeus Locrus. De natura mundi et animae*. Leiden, 1972 [здесь и далее **Marg**], стр. 1–52, о передаче сведений о числовом делении, стр. 60–75.

<sup>50</sup> Здесь и далее Прокл цитируется по переводу С. Месяц – Прокл, *Комментарий к "Тимею"*. Часть I. Перевод, примечания и введение С. Месяц. М.: ГЛК, 2012 (в печати). Я благодарю автора перевода за возможность ознакомиться с ее работой еще до опубликования.

крывает теорию космоса в образах. Однако нам нужно быть начеку и помнить о продуманности подделки – в платоновском диалоге миф об Атлантиде рассказывает не Тимей, а Критий. А Тимей начинает сразу с рассуждений о Вселенной (περὶ τοῦ παντὸς), что, в частности, и дало подсказку фальсификатору при выборе названия. Обратимся к подложному сочинению.

1. Тимей Локрский сказал так:

Имеются две причины [происхождения] вещей (σὺμπάντων): ум для всего, что возникает согласно расчету (κατὰ λόγον), и необходимость (ἀνάγκη) для того, что возникает согласно силам тел (κατὰς δυνάμεις τῶν σωμάτων).<sup>51</sup>

По поводу заглавного предложения и употребления формы прошедшего времени в начале трактата (Τίμαιος ὁ Λοκρὸς τάδε ἔφα) в литературе развернулась целая дискуссия. Еще Хардер<sup>52</sup> считал, что эту форму естественно рассмотреть как ошибку или непонимание древней формулы со стороны фальсификатора. Об этом я уже говорила ранее.

В своей комментарии к трактату Балтес<sup>53</sup> тоже подробно разбирает начальную формулу. Больше всего его внимание привлекает тот факт, что в заглавном предложении используется форма прошедшего времени ἔφα (претеритум), которое всегда используется в конце сочинения. Довольно необычно, что автор говорит о своем учении в про-

---

<sup>51</sup> Т.е. «платоновых тел» или элементов.

<sup>52</sup> Harder R. Ocellus Lucanus, in: RE. 1936. P. 1203-1226 [здесь и далее **Harder**].

<sup>53</sup> Baltes M. Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele. Leiden, 1972 [здесь и далее **Baltes**]. S. 29–30.

шедшем времени. В качестве аналога подобного явления Балтес приводит заглавное предложение из фрагмента Алкмеона Кротонского (24 DK, B 1): Алкмеон Кротонец, сын Пейрифоя, следующее сказал Бротину, Леонту и Батиллу... (Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ...). Это предложение, по его мнению, выглядит так, словно три ученика передают наставления учителя. Что же в таком случае означает прошедшее время у ТЛ? Балтес уклоняется от точного ответа, ограничиваясь лишь предположением в вопросительной форме – может ли эта работа быть охарактеризована как составленный учеником на благо потомков конспект лекций известного учителя?

Псевдо-Тимей начинает с универсальных первых принципов, разумного начала и необходимости. Т. Тобин<sup>54</sup> переводит *κατὰ λόγον* «пропорционально» (ср. ТЛ 14, 15, 19, 41), В. Марг<sup>55</sup> – как «разумно», т. к. этой причине другая противопоставляется по необходимости, т. е. одно случается в силу веления разума, а значит продуманно и запланировано, а другое по принуждению, в силу необходимости. Согласимся с М. Балтесом,<sup>56</sup> который считает, что *κατὰ λόγον* лучше переводить «по расчету», что подразумевает поведение согласно математическим отношениям. А принципом такой математической

---

<sup>54</sup> Tobin T. H., tr. Timaios of Locri. On the nature of the world and the soul. Text, translation and notes. Chico, Calif., 1985 [здесь и далее **Tobin**], ad. loc.

<sup>55</sup> Marg, ad. loc.

<sup>56</sup> Baltès, ad loc.

упорядоченности является ум. То есть нечто бывает по расчету, а нечто – по необходимости.

Отмечу еще раз, что обсуждение того, что «возникает силой необходимости» (τὰ δι' ἀνάγκης γιγνόμενα), у Платона начинается только со второй части речи Тимея (47e5). В первой части платоновский Тимей говорит только о Демиурге. А ТЛ упоминает о необходимости как причине лишь здесь и в восьмом пункте. Во всем остальном трактате о ней больше не говорится. Необходимость является принципом насильственных действий по отношению к силам элементарных тел, т. е. к их свойствам, таким как тепло, холод и т. д. Далее ТЛ характеризует два первопринципа:

Из этих двух причин та, что имеет природу благого, называется богом и началом наилучших вещей; следующие же за ней причины являются сопутствующими и сводятся к необходимости.

Теперь ум называется богом и принадлежит природе блага, при этом второй принцип – необходимость (который, кстати, позже будет отождествлен с материей) не принадлежит природе зла. Однако текст допускает другую интерпретацию, а именно, если необходимость противоположный уму принцип, то она должна принадлежать природе зла.<sup>57</sup> Ни в ТЛ, ни у Платона прямо об этом не сказано. Балтес считает, что привязывание материи к природе зла происходит только

---

<sup>57</sup> Примерно в этом ключе рассуждал позже Плотин и некоторые другие неоплатоники. Подробнее о трактовке материи как злом принципе см. статью Т. Ю. Бородай «О двух трактовках материи в античном платонизме» в кн.: Античность как тип культуры. М., 1988. С. 112–132.

после Ксенократа, но это отдельный и весьма интригующий вопрос, поиск ответа на который занимает уже не одно поколение антиковедов. То, что ум называется богом, может также происходить из текста Платона (39e7), который допускает двоякую интерпретацию: «...недостающее **бог** решил восполнить, чеканя его в природе образца. Сколько и каких видов усматривает **ум** в живом как оно есть, столько же и таких же он решил осуществить в космосе». Ум и бог были однозначно отождествлены Ксенократом (фр. 15 Heinze), такое представление мы встречаем и у Аристотеля в «Метафизике» (1072b20 и далее), а также в некоторых псевдопифагорейских трактатах, таких как Псевдо-Пифагор 186, 18, Псевдо-Экфант 84, 4, Псевдо-Онат 139, 5 (как и ранее пагинация псевдо-пифагорейских сочинений дается по изданию Теслеффа).

Как и у Платона, необходимость не стоит на одном уровне с умом, она является принципом возникновения вторичных вещей. «Правда, ум одержал верх над необходимостью, убедив ее обратить к наилучшему большую часть того, что рождалось» («Тимей» 48a). Может ли это высказывание указывать на то, что если бы ум не убедил необходимость обратить к наилучшему все порожденное, то порожденное стало бы злым? Платон об этом умалчивает, то же делает и ТЛ.

В целом этот раздел соответствует платоновскому «Тимею». Но то, что у Платона вплетается в ткань диалога постепенно, в ТЛ излагается с самого начала и представлено как догматическое описание основ мироздания и порядка возникновения космоса. Автор трактата сразу сообщает нам, что имеется две причины, три области бытия

(идея, материя, чувственно воспринимаемое), их взаимоотношения – идея и материя в качестве прародителей чувственно воспринимаемого. Вот как он говорит об этом:

2. Совокупность всех вещей тройка: идея (*ιδέα*), материя (*ύλη*) и чувственно воспринимаемое (*αἰσθητὸν*), которое является как бы потомком их обеих. 3. Идея – вечная, не рожденная и неподвижная, неделимая и имеет природу тождественного, умопостигаемая и является образцом для всего рожденного, что пребывает в состоянии изменчивости. Таким вот образом следует говорить и мыслить об идее. 4. Материя (*ύλη*) же является пластической массой и матерью, кормилицей и породительницей третьей сущности, поскольку, восприняв в себя подобия и как бы запечатлев их, создает эти вот порождения.

Такое систематизирование и сухость терминологии являются признаками разработанного школьного метода. ТЛ никогда не говорит об идее во множественном числе, но это не значит, что он не принимает множественность идей (см., например, ТЛ 11 и далее). Платон же, напротив, редко говорит об идеях в единственном числе. Между *ιδέα* и *εἶδος* ТЛ не проводит различия. Под неподвижностью идеи ТЛ, вслед за Ксенократом (фр. 30 Н), подразумевает неизменность ее сущности.

Аристотелевское понятие материи (*ἐξ οὗ* то, из чего происходит возникновение) у ТЛ занимает место платоновской «хоры (*χώρα*)» (*ἐν ᾧ* то, в чем происходит возникновение). Все три эпитета материи – пластическая масса, мать и кормилица – встречаются у Платона в разных местах. ТЛ же приводит их вместе. Кроме того, у Платона хора не обладает порождающей силой, она лишь восприимница. У ТЛ же материя «завершает» воспринятое – «после того как образы были ею

восприняты и словно бы отпечатаны, она дает рождение». Именно в этом качестве идея сравнивается с мужским принципом и отцом, а материя – с матерью и женским принципом, который, в отличие от позднего платонизма, в античной философии не всегда считался полностью пассивным. Свидетельств тому достаточно, см., например: Эсхил, фр. 44 Nauck, Аристотель «О рождении животных» 768a18, Диодор 1, 80, 3, Анонимный комментарий к *Теэтету* 51, 4.

В последующей традиции эти две точки зрения продолжают развиваться. Одни платоники считают материю и даже низшую часть души полностью пассивной, другие же настаивают на ее активном (и нередко злом) действии. То же относится и к душевным движениям. Второй точки зрения придерживалось, разумеется, меньшинство. Примеры общеизвестны: Плутарх, Аттик, Нумений и философствующие гностики.<sup>58</sup> Сравним, к примеру, изложение мнений платоников в несохранившемся трактате «О душе» Ямвлиха (фр. 23 Диллон-Финамор; Нумений фр. 43, пер. Е. В. Афонасина и А.С. Афонасиной):

Причиной, приводящей к нисхождению души, согласно Плотину, является «исходная инаковость», по Эмпедоклу – «бегство от бога» (фр. 115 DK), по Гераклиту – «изменчивый покой (τῆς ἐν τῷ μεταβάλλεσθαι ἀναπαύλης)» (фр. 84a DK),<sup>59</sup> согласно гностикам – «паранойя или отклонение (παρανοΐας ἢ παρεκβάσεως)», а согласно Альбину – «ошибочное решение

---

<sup>58</sup> Подробнее соответствующие разделы книг Дж. Диллона, «Средние платоники», Е. В. Афонасина «Гносис. Фрагменты и свидетельства». СПб., 2007, и наше издание фрагментов Нумения и свидетельств о нем (ΣΧΟΛΗ. 2009. 3.1).

<sup>59</sup> Эннеады 4.8.1.11–23, причем позиция Эмпедокла возводится к Пифагору. Ср. также Энн. 5.1 (понятия «дерзости» и «инаковости»).



свободной воли». Некоторые из них расходятся со своими предшественниками и, прилепив каким-то образом извне зло к душе,<sup>60</sup> считают его происходящим из материи, как нередко говорят Нумений и Кроний, из самих тел, как считает Гарпократион,<sup>61</sup> или из растительной и неразумной [частей] души, как весьма часто утверждают Плотин и Порфирий.<sup>62</sup>

Прокл в своем Комментарии к «Тимею» посвящает отдельный раздел обсуждению природы материи в ее связи со злом.<sup>63</sup> Однако вернемся к Тимею Локрскому и продолжению четвертого раздела:

Этот вид материи называет он (Тимей) вечным, хотя и не неподвижным, самим по себе (κατ' αὐταύτων) лишенным образа и очертания, воспринимающим, однако, любой образ. Другой же вид материи разделен в телах (τὰν δὲ περὶ τὰ

---

<sup>60</sup> Имеются в виду «астральные» влияния на душу, которые буквально «приплетаются» к ней как сорняки при ее прохождении через небесные сферы. В связи с Альбином ср. гл. 25 «Дидаскалика» Алкиноя, где перечисляются три возможных причины падения души: воля богов, невоздержанность и любовь к телесному. Ошибочный, хотя и свободный выбор ближе всего ко второй причине.

<sup>61</sup> Гарпократион – ученик Аттика. Подробнее о нем см. Диллон, Средние платоники, 264–267. В комментарии на это место Диллон отмечает, что Ямвлих мог иметь в виду главу 8 трактата 1.8 [50] Плотина, где последний критикует точку зрения тех, кто возводит зло к материи и считает пагубным всякое воплощение. Источником зла скорее следует считать форму, активное начало в сложном теле, причем только тогда, когда она смешивается с материей.

<sup>62</sup> Напр., Плотин, 4.4.44.31 (о неразумных «природных» порывах души); Порфирий, О воздержании 3.27 («движения и потребности неразумной природы – первый источник несправедливости»), 4.20 («страсти загрязняют душу») и др.

<sup>63</sup> Сохранился и отдельный трактат Прокла о зле, оказавший влияние на последующую традицию. См.: Proclus. On the Existence of Evil. Translated by Jan Opsomer and Carlos Steel. Ithaca, NY, 2003.

σώματα) и имеет природу Иного. О материи говорится также как о месте и пространстве.

Под «не неподвижной» подразумевается пассивная подвижность – сначала материя воспринимает идею, после чего следуют пассивные изменения.

κατ' αὐταύτων... противопоставляется здесь τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα... Видимо, автор пытался представить два вида материи: материя в себе и материя в телах, то есть аристотелевское деление на первичную и вторичную материю. Это деление прослеживается и в выражении «лишенным образа и очертания, воспринимающим, однако, любой образ» (ἄμορφον δὲ κατ' αὐταύτων – δεχομέναν δὲ πᾶσαν μορφάν). Вторичная материя уже оформлена, воплощена в телах, она подлежит делению вместе с телами. Ничего похожего у Платона мы не найдем. О том, что материя имеет природу иного, у Платона также нет прямых высказываний.

5. Итак, существуют два упомянутых начала, из которых форма есть мужское начало и отец, а материя – женское начало и мать. Третьим же видом сущего являются их отпрыски. 6. Поскольку же их всего три, то они познаются тремя способностями: идея познается умом через научное познание, материя – незаконным умозаключением (τὰν δ' ὕλην λογισμῶ νόθῳ), поскольку ее никак нельзя постичь прямым путем, но только по аналогии, а порождения этих двух начал – через восприятие и мнение.

Материя не может быть воспринята до тех пор, пока она не разделена, поэтому она схватывается по аналогии. Это учение впервые актуализируется в перипатетической традиции. Так, по словам Аристотеля («Физика» 191a7): «Что касается лежащей в основе природы, то она по-

знается по аналогии: как относится медь к статуе, или дерево к ложу, или материал и бесформенное [вещество] еще до принятия формы ко всему обладающему формой, так и она относится к сущности, к определенному и существующему предмету». Можно сказать, что так понятая аналогия ничем не отличается от пропорции, а это пифагорейское изобретение, что как раз было важно для автора трактата ТЛ.

Как и позднейшие платоники, понятие «материи» Тимей Локрский заимствует у Аристотеля. Платон этого понятия не употребляет. Как и в других подобных случаях, в соответствующем месте «Тимея» (52а) место материи занимает природа, «нечто подобное идее и носящее то же имя – осязаемое, рожденное, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединенного с ощущением». Мы видим, что о познании по аналогии речи вообще не идет. А то, что Платон называет «матерью и восприимницей», никак не может быть понято как аристотелевская материя, ведь он сам говорит: «А потому мы не скажем, будто мать и восприимница всего, что рождено видимым и вообще чувственным, – это земля, воздух, огонь, вода или какой-либо другой [вид], который родился из этих четырех [стихий] либо из которого они сами родились» (51 а). Но они (первоэлементы) пребывают в ней и своим движением приводят в движение и вместилище. «Она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик...» (52е). Пребывая изначально в нерасчлененном состоянии, элементы претерпевают там изменения и разделяются. Это и

есть тот субстрат, из которого позже бог создает космос, но все же не само «вместилище», которое Платон называет пространством (52 а). Вот оно-то и познается путем незаконного умозаключения: «оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» (52 б). Этот вид сущего будет назван неоплатониками первичной материей.<sup>64</sup>

В целом, вопрос очень сложен и породил множество толкований, как в Античности, так и в наше время. Платон не был догматиком и не давал окончательных ответов, что принесло множество интересных плодов, созревших, перефразируя слова Уайтхеда, «на полях» его сочинений и обогативших европейскую философскую и научную мысль. Тимей Локрский, не желая углубляться или просто не поняв это место, упрощает картину. Он говорит о трех родах Платона – идее, чувственно воспринимаемом и матери, которую он называет материей, так как не улавливает тонкой разницы между аристотелевскими и платоновскими первыми принципами. Платон не случайно называет третий род «матерью и восприемницей», ведь то, в чем происходит рождение, – это не то же самое, что рождается. Воспринявшее элементы вместилище лишь способствует их изменению, само его не претерпевая. Таким образом, аристотелевская материя – это вещество, которое содержится во вместилище, но не само вместилище. Но в ТЛ 6 мы этого различия не увидим. Пытаясь привести две картины мира (платоновскую и аристотелевскую) в единое целое, он приравнивает

---

<sup>64</sup> Подробно об этом пишет Т. Ю. Бородай вышеупомянутой статье «О двух трактовках материи в античном платонизме».

познание по аналогии к незаконному умозаключению, то есть чему-то, познаваемому лишь косвенным образом. При этом то, что он называет ὕλη, по смыслу ближе платоновской восприемнице, поскольку возводится в ранг первопринципа. Этим и интересен трактат Тимея Локрского.

Напротив, его «современник» Псевдо-Окелл придерживается совершенно аристотелевской трактовки материи как материала, рассматривая ее в качестве всеприемлющего субстрата (πρώτως δὲ ὕλη τὸ πανδεχές, κοινὸν γὰρ ὑπόκειται πᾶσιν):

καὶ ἡ ὕλη δὲ πρὸς ἀνδριαντοποιητικὴν καὶ πρὸς κηροπλαστικὴν. δυνάμει <μέν> οὖν πάντα ἐν τούτῳ πρὸ τῆς γενέσεως, συντελεία δὲ γενόμενα καὶ λαβόντα φύσιν. ἐν οὖν δεῖ τοῦτο πρῶτον ὑπεῖναι πρὸς τὸ γίνεσθαι γένεσιν (II, 3, 10-13 Harder)

«...[иначе] относится материя к скульптуре и изваянию из воска; ведь потенциально все вещи в ней [материи] до возникновения; и достигают совершенства, возникнув и приняв природу. Значит, во-первых, она [материя] необходима для того, чтобы возникшее существовало...».

Во-вторых, согласно Океллу, необходимо наличие противоположностей, что ясно указывает на аристотелевский ход мышления. В самом деле, в трактате «О возникновении и уничтожении» (329 а 20–25),<sup>65</sup> настаивая на том, что «существует некая материя воспринимаемых чувствами тел», которой всегда сопутствуют противоположности, но которую невозможно помыслить как нечто отдельное от них, Аристотель говорит так:

---

<sup>65</sup> Аналогичным образом Аристотель рассуждает и в «Физике» I 6–7.

Ошибаются те, кто помимо названных нами четырех элементов признают одну-единственную материю, телесную и отдельно существующую. Ведь такое тело не может существовать без воспринимаемых чувствами противоположностей... Написанное в *Тимее* не включает в себе никакого определения, потому что он (Платон) не сказал ясно, существует ли отдельно от элементов все воспринимающее... Далее, он низводит элементы, хотя они имеют объем, к плоскостям, но невозможно, чтобы плоскости были *кормилицей* и первой материей (II 1, 329a10 сл.; пер. Т. А. Миллер).

В поздней античности происходит примечательная аберрация. Так, Симпликий был уверен в том, что термин  $\lambda\omicron\upsilon\iota\sigma\mu\delta\omicron\varsigma \nu\acute{o}\theta\omicron\varsigma$  у Платона и заключение по аналогии для познания материи у Аристотеля были позаимствованы ими обоими у Тимея Локрского (In Phys. 227, 18 сл.; 229, 2 сл.)!

Итак, в комментируемых параграфах автор трактата подводит итог своей теории о первых началах, которая, как видим, далеко отстоит от платоновского «Тимея». Идеи Платона заменяются одной универсальной идеей, необходимость объединяется с пространством и аристотелевской материей, причем к ним добавляется третье начало (или причина) – бог. Такая интерпретация становится общим местом в платонизме II в. н. э. См., например, пересказ учения Платона у Ипполита («Опровержение всех ересей» 1.19), «Дидаскалик» Алкиноя и др. В изложении Ипполита первых начал также три: бог, материя и парадигма. Отождествляет хору и восприемницу и Прокл в «Платоновской теологии» (IV, 33, 17–25):

Действительно, рассматриваемый чин является женственным, порождающим и производящим все на свете благодаря умо-

постигаемым силам. Именно по этой причине Платон назвал его местом (τόπον), так как <соответствующая триада> есть *восприимница* отеческих причин, вынашивающая в себе порождающие силы богов и производящая их на свет в виде ипостасей последующего. В самом деле, дав материи наименование “место видов” (τόπον εἰδῶν), он называет ее *матерью* и *кормилицей* логосов, нисходящих в нее из сущего и от отеческой причины.<sup>66</sup>

Платоновскую χώρα он заменяет аристотелевским τόπος, но смысл от этого не меняется – для Прокла было очевидно, что пространство, то, что приемлет виды, и материя – это одно и то же.

В отличие от «средних» платоников, вроде философов «школы Гая» или Нумения, Тимей Локрский не расширяет свою метафизическую схему далее и не вводит типичное для них высшее божество, мыслями которого могли бы оказаться идеи. Выше этих трех начал нет ничего.

Далее автор трактата представляет платонико-пифагорейское учение об оформлении тела космоса, что примерно соответствует «Тимею» 28a–34b, 52d–53b.

7. Итак, прежде чем речь пойдет о рождении небес (Πρὶν ὧν ὡρανὸν λόγῳ γενέσθαι), существовали идея (ιδέα) с материей (ύλα) и бог, творец наилучшего (θεὸς δαμιουργὸς τῷ βελτίονος). Но так как более раннее (πρεσβύτερον)<sup>67</sup> лучше более позднего и упорядоченное (τὸ τεταγμένον)<sup>68</sup> беспорядочного, то бог, в своей благости, увидев как материя прини-

---

<sup>66</sup> Перевод Л.Ю. Лукомского.

<sup>67</sup> Имеется в виду то, что онтологически раньше.

<sup>68</sup> Букв. τὸ τεταγμένον причаст. пасс. от τάσσω – ставить, класть, расставлять, располагать или помещать, полагать, устанавливать, определять.

мает форму и всячески изменяется, причем беспорядочно, пожелал привести ее в порядок, переведя ее из неопределенного изменения к упорядоченному изменению, чтобы разделение материи в телах происходило согласованно, а не самопроизвольно.

Выражение λόγῳ γενέσθαι имеет параллельные места у Платона: «Тимей» 27a7 «которые в его речи претерпят рождение», 55d7 «и начнем разделять на роды, только что рожденные в нашем слове», «Критий» 106a4 «Богу же, на деле пребывающему издревле, а в слове возникшему ныне». Этот оборот означает просто то, о чем мы говорим, «возникший в слове» – это предмет, о котором идет или шла речь. Самым убедительным выглядит место из «Тимея» 52d4: Οὗτος μὲν οὖν δὴ παρὰ τῆς ἐμῆς ψήφου λογισθεὶς ἐν κεφαλαίῳ δεδόσθω λόγος, ὃν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῆ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, где λόγος употребляется в значении «вывод», а ψήφου λογισθεὶς подсчет камешков, т.е. «взвешав все мнения (или подсчитав голоса), краткий вывод таков...». Здесь можно наглядно проследить, как Псевдо-Тимей сокращает фразу Платона до πρὶν ὦν ὠρανὸν λόγῳ γενέσθαι ἥστην ἰδέα τε καὶ ὕλα καὶ ὁ θεὸς δημιουργὸς τῷ βελτίονος. Он употребляет те же слова, но без «лишних» витиеватых оборотов. При этом стремление сэкономить место может привести к неожиданным поворотам. Появляется соблазн перевести это место как «небо было создано словом (или в слове)», который неизбежно приводит к библейскому толкованию этого места и онтологизации «слова», что, конечно же, недопустимо. Марг переводит λόγῳ как «der Darstellung nach», что можно перевести как «согласно представлению» или «по



выражению». И в самом деле, после этого параграфа, подведя краткий итог предыдущему, Псевдо-Тимей переходит к сотворению космоса.

Вначале мы видели, что ТЛ называет две причины – бог-ум и необходимость. За ними он перечисляет два начала – идею и материю. Больше о необходимости ТЛ не упоминает. Далее речь идет об одной причине – боге, и двух началах – идее и материи. Причина забвения принципа необходимости заключается в том, что у самого Платона не ясно, как относятся друг к другу необходимость и «хора». Позже, у таких авторов, как Нумений (Test. 30 Leemans) и Калкидий (268 p. 273, 15; 271 p. 275, 12), необходимость и «хора» сближаются так тесно, что могут даже идентифицироваться. Само же учение о трех принципах, как считает Балтес, может служить признаком того, что трактат происходит со времен после Антиоха Аскалонского (ок.130 до н. э.– 68 до н. э.). Однако ясно, что рассматриваемое положение носит слишком общий характер, чтобы указывать на кого-то определенно.

Три принципа представлены в этом месте как предшествующие миру, но не во временном континууме, а как образы. Прокл во второй книге своего Комментария к «Тимею» (101, 9) цитирует это место из ТЛ, чтобы доказать, что возникновение космоса в «Тимее» не следует понимать как происходящее во времени.

Примечательным в этом отрывке является представление о том, что материя еще до упорядочивания воспринимает идею. Возможно, ТЛ таким образом хотел отметить, что материя никогда не бывает бесформенной.

Общая метафизическая схема, представленная в первых семи разделах, выглядит довольно запутанной. Сначала ТЛ говорит о двух причинах – уме и необходимости. Ум называется также богом. Это причины всех вещей, совокупность которых тройка: идея, материя и чувственно воспринимаемое, которое является как бы отпрыском первых двух, что имеет прямую параллель в тексте Платона: «Воспринимающее начало можно уподобить матери, образец – отцу, а промежуточную природу – ребенку» (50 d). О такой тройке сущностей речь идет в параграфе 5. А в параграфе 7, где ТЛ подводит итог всей схемы, он говорит о другой тройке: идея с материей и бог. Возвращаясь к началу, увидим, что была еще одна причина – необходимость, которая почему-то больше не упоминается. Таким образом, первоначально ТЛ желал ввести две причины всего и два начала, но в ходе рассуждений сделал эту схему трехчастной. Возможно, он пользовался разными источниками и не был до конца удовлетворен содержащимися в них рассуждениями об устройстве мира. И это, как я отмечала выше, может служить указанием на то, что трактат ТЛ создавался в период ок. середины I века до н.э., в период, когда новая платоническая схема, нашедшая затем отражение у Евдора и других средних платоников, все еще пребывала в процессе становления.

Со следующего раздела начинается рассказ о сотворении мира богом:

8. Он создал космос из всей материи, положив его [космос] пределом природы сущего (τὰς τῷ ὄντος φύσιος), чтобы он охватывал собой все остальное, как единый (ἕνα), однородный (μονογενῆ), совершенный (τέλειον), одушевленный

(ἔμψυχόν) и разумный (λογικόν) (в самом деле, эти два качества лучше, чем неодушевленное и неразумное), и как сферобразное тело (поскольку эта форма совершеннее других).

Начиная с этого раздела все бытие уже заключено в космосе. Под природой сущего имеется в виду, скорее всего, идея. Немного позже в ТЛ 11 говорится о парадигме, как о границе умопостигаемого, а о космосе – как о границе чувственно воспринимаемого. Выражение ἔμψυχόν τε καὶ λογικόν напоминает стоическое представление о мире, как о разумном живом существе. Так, например, у Диогена Лаэртия (VII 142-143) читаем: «Мир – это существо живое, разумное, одушевленное и мыслящее, как говорят Хрисипп ... и Посидоний» (=Фрагменты ранних стоиков, II, 633, пер. А. Столярова).<sup>69</sup> В трактате ТЛ этими же эпитетами наделяется некая «истинно сущая природа», и, видимо, вслед за ней и космос, который она собой охватывает. Таким образом, под природой сущего, возможно, подразумевается душа, вдыхающая жизнь в вечный космос. Параллельное место из «Тимея» 30 b послужит этому предположению хорошей опорой: «Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον), и родился он поистине с помощью божественного провидения». Правда ТЛ избегает называть космос живым существом. Совершенство сферичной формы также присутствует в платоновском диалоге: «Итак, он путем вращения округлил космос до состояния сферы,

---

<sup>69</sup> Здесь и далее стоические фрагменты цитируются по изданию: Фрагменты ранних стоиков. Пер. и комментарии А.А. Столярова. М., 1998–2010.

поверхность которой повсюду равно отстоит от центра, то есть сообразил Вселенной очертания, из всех очертаний наиболее совершенные и подобные самим себе...» (33 b). Идем далее:

9. Пожелав создать наилучшее творение, он создал этот мир (τοῦτον) как рожденного бога, который никогда не погибнет по какой-либо иной причине, кроме бога, который его сотворил, если тот однажды пожелает его разрушить.<sup>70</sup> Но ведь не в природе блага стремиться разрушить лучшее творение. Поэтому он остается неразрушимым, не гибнущим и счастливым.

В τοῦτον ἐποίη Μαργ усматривает выражение, относящееся ко всему миру, и переводит: «он создал этот мир как? сотворенного бога»; вместе с тем Μαργ выражает сомнение и говорит, что это может относиться лишь к мировой душе, о которой, видимо, речь шла выше (см. рассуждение об «истинно сущей природе»). Однако, «Тимей» 34 b 8 может развеять эти сомнения: «Предоставив космосу все эти преимущества, [демиург] дал ему жизнь блаженного бога».

10. Космос является наилучшим из рожденного, поскольку происходит от лучшей причины, которая взирает не на рукотворный образец (χειρόκματα παραδείγματα), а на идею и умопостигаемую сущность (ἐς τὰν νοητὰν οὐσίαν), и то, что сотворено, становится в такой же степени прекрасным и безукоризненным (ἀπαρεγχεῖσθον).

То, что демиург взирает не на рукотворный образец, а на идею, означает, что не только действующая причина является наилучшей (сильнейшей, κράτιστος), но и образец. К этому месту имеется прямая параллель в «Тимее» 28a6–b2: «если демиург любой вещи взирает на

---

<sup>70</sup> Букв. – рассоединить на части, развязать.

неизменно сущее и берет его в качестве первообраза при создании идеи и свойств данной вещи, все необходимо выйдет прекрасным; если же он взирает на нечто возникшее и пользуется им как первообразом, произведение выйдет дурным». Эта мысль звучит еще раз в 28c5.

Платон не использует выражение νοητὰ οὐσία, он говорит о ἀμερίστος οὐσία (35 a 1), αἰδῖος οὐσία (37 e 5), διαωνίας φύσεως (38 b 8). Вероятно, впервые выражение νοητὰ οὐσία употребляется Ксенократом (fr. 5–6 H), а потом Аристотелем в «Метафизике» 1043 b 30.

**11.** Оно [сотворенное = космос] является вечно совершенным в области чувственно воспринимаемого, поскольку его модель (παράδειγμα) содержала в себе все умопостигаемые живые существа и ничего не оставила за пределами, но была абсолютным пределом для умопостигаемых вещей, как этот мир для чувственно воспринимаемых.

Бог творит мир по возможности похожим на совершенный образец, и по воле бога мир становится совершенным живым существом. Совершенство (τέλειος) понимается здесь, как и у Платона, в смысле полноты, но только в области чувственных вещей, поэтому этот мир лучший из всего, что творит бог. Но бог создает только один мир/космос, и Платон, можно сказать, отстаивает и защищает эту позицию в разных местах. А во времена написания трактата ТЛ мнение о том, что мир един, стало уже догматическим, возможно, поэтому он опускает рассуждения о единственности мира и лишь констатирует этот факт, используя удобное слово «предел». О космосе как о пределе или границе (ὄρος) ТЛ говорит в том же смысле, что и Платон, который, правда, употребляет другое слово: «Но предположим, что было такое [жи-

вое существо], которое объемлет (περιλαβὸν ἔχει) все остальное живое... как свои части, и что оно было тем образцом, которому более всего уподобляется космос, ведь как оно вмещает в себе все умопостигаемые живые существа, так космос дает в себе место нам и всем прочим видимым существа» (30 с). То есть, имеется парадигма – умопостигаемый космос, который становится моделью для космоса видимого.

**12.** Этот мир является телесным, осязаемым и видимым, состоящим из земли и огня и лежащими между ними воздухом и водой. **13.** Он состоит из совершенных элементов, которые полностью находятся в нем, так что ни одна часть не остается вне его, дабы тело всего оставалось довольным собой и не подвергалось приходящим извне повреждениям (поскольку не было ничего, кроме этих элементов). **14.** Но и внутренним [повреждениям] тоже, потому что составленное в соответствии с наилучшей пропорцией находится в равновесии сил (ἐν ἰσοδυναμίᾳ) и ни одна часть не оказывает давления на другую и в свою очередь не угнетается, так чтобы одно претерпело увеличение, а другое – уменьшение, но все остается в неразрывной связи (ἐν συναρμογᾷ) согласно наилучшему отношению.

Платон проводит четкую параллель между качествами (видимость, осязаемость и т.д.) и их носителями. Так, этот мир и все, что в нем, может быть видимым только благодаря огню, а осязаемым благодаря земле (31 b). У ТЛ эта закономерность не прослеживается. Также он не объясняет, почему воздух и вода должны занимать положение между землей и огнем. Это место может быть понято в связи с «Тимеем» 31 b 8 – 32 b 8, где Платон поясняет, что «два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась некая объединяющая их связь..., за-

дачу эту наилучшим образом выполняет пропорция». И самое главное состоит в том, что если бы тело вселенной было плоским, то ему достаточно было бы одного среднего члена. «Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два». О всех достоинствах объединения согласно лучшей пропорции в трактате ТЛ речь заходит параграфом ниже (14). Целью привлечения пропорции является самоудовлетворенность космоса – поскольку нет ничего, кроме космоса, то он не нуждается ни в каком питании извне, поэтому он должен быть αὐταρκές. Здесь ТЛ вновь соединяет две мысли, которые у Платона обсуждаются в разных местах: о том, что все содержится в космосе, и о его самодостаточности. Представление о том, что внешние влияния становятся причиной упадка, переносится из сферы человеческого общежития на космос. Но, в отличие от социума, космос не подвержен внешним повреждениям, т. к. «вне» его ничего нет.<sup>71</sup> Выражение ἐν ἰσοδυναμίᾳ в «Тимее» не встречается, а в ТЛ оно заимствуется, как считает Балтес (стр. 61), из области права. Особенно это видно из предложения, в котором говорится, что ни одна часть не должна оказывать давления на другую. На место «конституции» встает построенная в соответствии с геометрическими пропорциями система сил (δυνάμεις). Συναρμογὰ – любимое слово неопифагорейцев и средних платоников.

---

<sup>71</sup> О цельности как доводе в пользу неуничтожимости мира подробно говорится в первой главе трактата Псевдо-Окелла (р. 14 Harder). Аргументы аналогичны, и, должно быть, восходят к академической традиции.

15. Когда же любые три члена [пропорции], а также интервалы между ними, находятся в одном и том же отношении друг к другу, тогда, как мы видим, средний член, согласно порядку справедливости ( $\Delta\acute{\iota}\kappa\alpha\varsigma$ ), относится к первому так же, как третий к среднему, и наоборот, при перестановке [членов пропорции], при сохранении согласия мест и порядка. Этот подсчет, однако, невозможно осуществить, не принимая во внимание равенство сил.

Здесь частично объясняется представление о пропорции. Однако способ представления в этом параграфе остается запутанным. Первое предложение построено в соответствии с вышеупомянутым понятием  $\acute{\iota}\sigma\omicron\upsilon\nu\alpha\rho\acute{\iota}\alpha$ . ТЛ обходится тремя членами, хотя у Платона пропорция построена с четырьмя членами (см. выше, п. 14).

Различные подходы к проблеме взаимного изменения элементов подробно анализирует Аристотель в «О возникновении и уничтожении» (прежде всего, во второй книге). В своей Комментарий к «Тимею» (р. 296 сл.) Прокл сначала критикует тех, кто соотносит с каждым элементом лишь одну силу (огонь с теплом, воздух с холодом, воду с влажностью, а землю с сухостью), резонно замечая, что этого недостаточно для сопряжения элементов в пропорцию: ни один элемент не будет связан «симпатией» с другим. «Но некоторые другие, – говорит далее Прокл, – такие как Окелл, предшественник Тимея, каждому началу ставит в соответствие две силы», соотнося огонь с теплом и сухостью, воздух с теплом и влажностью, воду с влажностью и холодом, а землю с холодом и сухостью. «Это все написано в его трактате *О природе*», – отмечает Прокл, что, конечно же, верно (для этого достаточно обратиться к 1-й и 2-й главам дошедшего до нас текста, приписывае-



мого Океллу). Далее Прокл отмечает, что все они ошибаются и что для действительно гармоничного сочетания каждому элементу необходимо поставить в соответствие три силы, что можно обнаружить в «Тимее» Платона: огню – утонченность частей, остроту (разреженность) и способность к перемещению, воздуху – утонченность частей, тупость (плотность) и способность к перемещению, воде – грубость частей, тупость (плотность) и способность к перемещению, а земле – грубость частей, тупость (плотность) и затруднение в перемещении. Тогда, соответственно, крайние элементы связаны между собой двумя членами пропорции и чтобы, например, превратить землю в воду, нужно придать ей способность к перемещению и т. д.

Справедливость (Δίκη) в данном контексте снова отсылает к правовой сфере – порядок космоса подчиняется Дике. Так думали уже Анаксимандр (В 1 DK), Гераклит (94 DK), Парменид (В 1, 14 DK). У Платона в «Законах» 717d3 и в 905a Дике призвана надзирать за исполнением законов и следует высшему богу в качестве мстительницы за все неисполненное. В связи с пифагорейским числовым символизмом стоит отметить следующий момент: Аристотель в «Метафизике» А 5. 985 b 23 сообщает, что «в числах же, как им [пифагорейцам] казалось, наблюдается много подобий с сущими [вещами] и процессами, (больше, нежели в огне, земле и воде), дескать, такое-то свойство чисел есть справедливость, такое-то – душа и ум [нус], другое – удобный момент, и, можно сказать, все остальные вещи [они определяли] таким же образом...». Александр Афродисийский в комментарии к этому месту (38, 10) пишет: «Полагая отличительным признаком справедли-

ности эквивалентность и равенство и находя это свойство в числах, они определяли справедливость как первое квадратное число [букв. «равностно равное число»], так как первое число в каждом ряду чисел одного порядка в наибольшей мере соответствует предмету определения. Этим числом одни считали четыре, так как это первый квадрат, и при этом делится на [две] равные части, и является равным (поскольку четыре=дважды два), а другие – девять, так как это первый квадрат нечетного числа – трех, умноженного на самого себя» (пер. А. В. Лебедева).

Однако в «Большой этике» (А 1. 1182a11) Аристотель вновь обращается к числовому символизму у пифагорейцев и пишет, что «справедливость» не является «квадратным числом», буквально он сообщает следующее: «Впервые попытался определить добродетель Пифагор, но неверно: сводя добродетели к числам, он применял неадекватный им метод исследования. И действительно, «справедливость» не есть «квадратное число» [букв. «равностно равное число»]. Таким образом, мы имеем дело с противоположными мнениями: «справедливостью» называется и четверка, и девятка, как первый квадрат нечетного числа, и, согласно другому мнению, «справедливость» не может выражаться квадратным числом. Может быть, в этом кроется одна из причин, почему Тимей Локрский не смог определиться с количеством начал, называя то два парных начала всего сущего, то три.

Смысл этого раздела в целом состоит в том, что члены космической пропорции могут меняться, но соответствие мест и структура порядка остаются теми же.

16. Космос благоденствует как благодаря фигуре (κατὰ σχῆμα), так и благодаря движению (κατὰ κίνησιν): по форме он сферичен, равен самому себе в любом направлении и способен вместить все остальные родственные себе фигуры (ὁμογενέα σχάματα), движение же его представляет собой вечное круговращение. Только сфера, как покоящаяся, так и движущаяся, могла быть приложена к одному и тому же месту (συναρμόσθαι χώρα), как никогда не покидающая своего места и не занимающая другое, поскольку равна от середины во всех направлениях. 17. Его совершенно ровная внешняя поверхность не нуждается в смертных органах, которые у других существ неизбежно присоединяются и отделяются.

ТЛ сводит воедино обсуждение формы и движения космоса. Здесь он впервые говорит об отсутствии внешних членов. У Платона порядок изложения таков: форма (33 b 2–7), отсутствие органов (33 b 7 – 34 a 1), движение (34 a 1–7). Под ὁμογενέα σχάματα подразумеваются пять правильных тел, которые образуют единое тело – сферу. Поэтому они называются родственными. Представление о связи покоя с движением может происходить из «Законов» 893 с (в «Тимее» этого нет): «Говоря о движении на одном месте ... ты разумеешь те вещи, у которых покоится центр, например, когда вращается окружность колеса, о самом колесе говорится, что оно стоит». Сфера является уникальной фигурой, в данном случае – только у сферы окружность есть во всех сечениях. Если ее покрасить в один цвет, мы не заметим движения. В выражении «которые у других существ» (ТЛ 17) следует усматривать намек на космос как живое существо, каковым ТЛ, в отличие от Платона, его никогда не называет.

Начиная с параграфа 18, Псевдо-Тимей переходит к вопросу об оформлении Мировой души, что соответствует «Тимею» 34 b – 36 e.

Сначала описывается смесь, из которой получается Мировая душа, далее говорится о вхождении Души в тело космоса. По существу в этих параграфах Псевдо-Тимей излагает собственную интерпретацию смысла разделения души. Учение о первоочередности Души в сравнении с телом восходит к «Тимею» 34 b 10 – 35 a 1.

**18.** Он привнес душу мира, закрепив ее в середине, и окутав ею извне космос целиком; он приготовил (смешал) ее как смесь из неделимой формы (μορφᾶς) и делимой сущности, так что из этих двоих возникла единая смесь. К этой смеси добавил он две силы, являющиеся началами движений: движения тождественного и движения иного; и поскольку последние плохо смешивались, перемешать это было непросто. **19.** Отношения же внутри смеси все выражаются гармоническими числами. Эти отношения разделил он на части с целью научного познания (ποτ' ἐπιστάμην),<sup>72</sup> чтобы никто не оставался в неведении относительно того, из каких частей и при посредстве чего составлена душа. **20.** (Душу бог учредил не позднее телесной сущности, как мы это себе представляем, ведь наиболее ценное предшествует и по силе и по времени, поэтому-то он и сделал душу первой.) **21.** Он отнял одну часть в качестве первой, состоящую из четырех единиц, восьми десятков и трех сотен. Если первое уже установлено, то двойную и тройную часть (διπλασίαν καὶ τριπλασίαν)<sup>73</sup> из него рассчитать легче. Вместе с дополнительными и основными тонами в целом должно быть 36 членов, общее число должно составлять 114.695.

---

<sup>72</sup> Балтес считает, что с целью научного познания, как души космоса, ее вращения, так и своей собственной души, чтобы в итоге можно было объединить эти два вращения.

<sup>73</sup> Тобин переводит это место как квадрат и куб, и Балтес в комментарии, ссылаясь на «Тимей» 35b5-c2, также считает, что речь идет о двухсторонних и трехсторонних многогранниках 1, 2, 4, 8 – 1, 3, 9, 27. Однако Марг переводит это все же как двухчастное и трехчастное.

Платон никогда не говорит о «космической душе», скорее просто о душе, которую бог вкладывает в тело космоса. Душа для Платона является принципом космического движения не только в «Тимее», но и в «Законах», «Федре», «Кратиле» и «Филебе». Уже в древности смешение души считалось самым сложным местом у Платона (Секст Эмпирик, Против ученых I, 301; Прокл, Комментарий к «Тимею» II, 212, 12). Имеется также большой разброс в толкованиях, такой, что Плутарх даже был вынужден признать, что он не в состоянии учесть все интерпретации (О сотворении души в *Тимее*, 1012 С). Он приводит наиболее значимые, с его точки зрения, мнения Ксенократа, Крантора, Посидония и Евдора. Псевдо-Тимей, как уже отмечалось, Плутарх не знает. Псевдо-Тимей выбирает в качестве базового число 384 (соответствующее место в «Тимее» – 35b),<sup>74</sup> Евдор же следует Крантору (по сообщению Плутарха), а не «пифагорейцам», как он это обычно делает. По мнению некоторых исследователей, это может указывать на то, что работа Тимея была Евдору недоступна. Однако, на наш взгляд, более надежным будет предположение о том, что обе эти теории в конечном итоге восходят еще к временам Древней Академии, так что подобные довольно общие совпадения сами по себе ничего не доказывают.

В то время как Платон обсуждает четыре типа смешивания, ТЛ ограничивается двумя: смешение неделимой формы и делимой сущ-

---

<sup>74</sup> Что касается числа 384, то у Платона его нет. Платон говорит только об отношениях внутри души. Если же выразить эти отношения в числах, то 384 окажется наименьшей величиной.

ности и смешение принципов движения. ТЛ интерпретирует Платоновскую ἀμέριστος οὐσία как ἀμερίστος μορφή (неделимую форму), т.е., как считает Балтес, идею. Напротив, μερίστὰ οὐσία занимает место второго ингредиента. И поскольку ТЛ в четвертом параграфе описывает вторичную материю как περὶ τὰ σώματα μερίστὰ (ῥλα), то весьма вероятно, что он во втором ингредиенте Платона усматривает вторичную материю, и здесь под μερίστὰ οὐσία подразумевается материя. ТЛ не одинок в такой интерпретации. Уже Крантор понимал под ἀμέριστος οὐσία идею (Плутарх, О сотворении души в *Тимее*, 2, 1012 F; 3, 1013 B). Ему следуют Алкиной (14,1, р. 169, 15) и Калкидий (29, р. 79,9). Против такой интерпретации высказывается сам Плутарх (О сотворении души в *Тимее*, 21, 1022 F).

За первым смешением следует второе. Принципы движения в ТЛ описываются как δύο δυνάμεις. Надо понимать, что здесь имеются в виду силы тождественного и иного, которые у ТЛ описываются как начала (ἀρχαί) движения (природы) тождественного и иного. ТЛ видит также в обоих ингредиентах души Платона принципы для обоих противоположных движений Мировой души, которые проявляются в движении звезд. Интерпретация тождественного и иного как принципов движения напоминает ксенократовское значение обоих ингредиентов как принципов движения и покоя. Душа у ТЛ смешана согласно гармоническим отношениям, но сама как гармония (или как число у Ксенократа) не описывается.

В этой связи интересно свидетельство Ямвлиха (О душе, фр. 4–5, *Финамор—Диллон*, пер. Е. В. Афонасина), который приводит целый

каталог мнений о геометрической и музыкальной природе души, находя в нем место и нашему Тимею:

[Stobaeus, I 364 W] Теперь предлагаю тщательно рассмотреть тех, кто связывает сущность души с математической сущностью. Из них первый род – это фигура (σχήμα),<sup>75</sup> кладущая предел протяженности (διάστασις), и сама протяженность. Именно так определяет ее платоник Север, а Спевсипп определил ее как «распространенную во всех направлениях форму».<sup>76</sup> Причиной же или, скорее, предваряющим их обеих единым можно назвать ее, дав тем самым наиболее чистое определение.

Число, далее, образует второй род. В самом деле, некоторые пифагорейцы прилагают его к душе непосредственно;<sup>77</sup> Ксенократ – поскольку она является самодвижущимся числом,<sup>78</sup> Модерат-пифагореец [того же мнения], поскольку она охватывает пропорции (λόγοις περιέχουσιν); как различительный инструмент бога-творца (κρίτικὸν κοσμοῦργοῦ θεοῦ ὄργανον) – Гиппас, слушатель («акусматик») Пифагора; по словам Аристоте-

---

<sup>75</sup> Как замечают Диллон и Финамор, сопоставление с Комментарием к «Тимею» Прокла (2.153, 21 Diehl) показывает, что здесь возможна описка: согласно Северу «пределом протяженности» является не фигура, а точка (στιγμή, σημείον). С другой стороны, по свидетельству Ямвлиха (Об общих принципах математики, 4) точку в качестве первого принципа фигуры рассматривал Спевсипп.

<sup>76</sup> Спевсипп, фр. 54 Tarán. Ямвлих упоминает это определение еще раз в своем сочинении «Об общих принципах математики» 9. Poleмику вокруг этого сообщения подробно обсуждает Диллон (Наследники Платона, с. 57 сл.).

<sup>77</sup> То есть тем или иным способом определяют «число души», как об этом сообщает Аристотель (Метафизика 1.5, 985b26). Числом этим может быть единица (комментарий Александра Афродисийского к этому месту), двойка (Экфант у Ипполита, Опровержение всех ересей I 15, 2) или четверка (Псевдо-Плутарх 877A, Секст Эмпирик, Против ученых IV 6).

<sup>78</sup> См. Аристотель, О душе 1.2, 404b29; 1.4, 408b32 сл. = Fr. 165 Isnardi-Parente/ 60 Heinze. См. Диллон, Наследники Платона, с. 143 сл.

ля,<sup>79</sup> Платон [образует душу], полагая, что первоначальное живое существо (αὐτὸ τὸ ζῶον) состоит из идеи единого и первичных измерений длины, [ширины] и глубины, определяя единое как ум, двоицу – как научное знание (ἐπιστήμη), плоское число – как мнение, а объемное число – как чувственное восприятие.

Рассмотрим теперь гармонию, но не ту, которая присуща телам, а математическую. Именно ее, то есть, попросту говоря, то, что делает складными и согласными друг с другом различающиеся между собой вещи, Модерат и прилагает к душе. Напротив, **Тимей (из Локр)** гармонию в душе относит к мере и связи (σύνδεσις)<sup>80</sup> в вещах и живых существах, и к сотворению всего сущего, [365 W] в то время как Плотин, Порфирий и Амелий учили, что гармония пребывает в сущностных предсуществующих разумных принципах (λόγοι); многие другие платоники и пифагорейцы также рассуждали в том смысле, что гармония переплетена с космосом и неотделима от небес.<sup>81</sup>

Далее (параграфы 22–23 трактата) идет таблица с числовыми отношениями, которую следует считать позднейшей вставкой. О ней мы говорили ранее. Тобин греческое описание деления мировой души в свой перевод не включает. Марг и Балтес включают, однако справед-

---

<sup>79</sup> Ср. Аристотель, *О душе* 1.2, 404b18–24. Ямвлих обращается здесь к устному учению Платона.

<sup>80</sup> Ср. Платон, *Тимей* 43d (о разрыве связей в душе во время воплощения). В трактате Псевдо-Тимея точного соответствия с этим высказыванием не содержится (ближайшая возможная параллель: ТЛ 18-20).

<sup>81</sup> Ср. Порфирий, Сентенция 18 и Прокл, Комментарий к «Тимею», 2.113.8–215.28 и 2.212.3–213.7. В последнем случае, как, вслед за Фестюжьером, замечают Диллон и Финамор (с. 87), Прокл не только цитирует Порфирия, который учит о космической гармонии, но и, со ссылкой на Аммония, приписывает Плотину соответствующее толкование гармонических пропорций, на основании которых в «Тимее» 35а создается душа. См. Ямвлих, Комм. к «Тимею», фр. 53 Dillon.



ливо сомневаются в том, что подобное математическое объяснение изначально было частью ТЛ. Стилистически эта часть отличается полнотой деталей и слабой попыткой придерживаться дорического диалекта. Лишь некоторые объяснения можно возвести к первоначальному тексту: должно быть, в исходной версии была простая математическая таблица прогрессий либо таблица с короткими пояснениями.

Затем Псевдо-Тимей переходит к вопросу о звездах и планетах, что соответствует нескольким разделам «Тимея»: 36b–e, 38c–39e, 40a–d.

**24.** Только ум видит вечного бога – предводителя и творца всего этого. Каждую из рожденных вещей мы видим при помощи зрения, космос же [открывается нашему взору лишь] через его небесные части. Будучи эфирными, они разделяются надвое, так, что одни имеют природу тождественного, а другие природу иного.

Смысл состоит, видимо, в том, что поскольку мы можем видеть отдельные чувственно воспринимаемые предметы глазами, то приходим к пониманию чувственного мира как целого только через созерцание небесных тел, то есть посредством астрономии. И даже здесь наш взгляд остается частичным. Космос всегда познается как бы от одной части к другой. Мы никогда не можем охватить его полностью одним взором, но в каждой его части мы способны узреть порядок, т. е. собственно «космос». ТЛ оставляет в стороне противопоставление «видимый космос – невидимая душа» и ограничивается рассмотрением противопоставления «видимый космос – умопостигаемый, вечный бог». То, что небесные тела эфирные, Платон, в отличие от ТЛ, не го-

ворит. Он считает, что звезды по большей части состоят из огня, а эфир – это тончайший воздух (*Тимей* 58d; ср. *Федон* 111a–b).<sup>82</sup> О том, что звезды состоят из пятого элемента – эфира, говорит Аристотель (*О небе*, II 7 289 a–b). У него идею эфира заимствовал Ксенократ. Но автор нашего трактата знал сочинения Аристотеля лишь в ограниченном объеме. Однако ему могло быть доступно «Послезаконие», в котором Филипп Опунтский<sup>83</sup> от имени Платона рассуждает так: из эфира душа образует живые существа, «обладающие теми же свойствами, что и остальные роды, но составленные по большей части из своей собственной природы и лишь в небольшой части – для связи – из остальных родов» (984 c). Под живыми существами, как мы узнаем, подразумеваются боги, например Зевс, Гера и все остальные. «Но первыми, – говорит далее Филипп, – зримыми, величайшими и почтеннейшими из богов, зорко все обзирающими, – надо признать звезды и все то, что мы воспринимаем вслед за ними» (984 d). Соотнося пять Платоновых тел с элементами, Филипп сопоставляет пятое тело (додекаэдр, которому Платон отвел роль космоса как целого – *Тимей* 55c) с эфиром: «После огня мы поместим эфир...» (*Послезаконие* 984b), понятым, вслед за Платоном (*Тимей* 58d, *Филеб* 109b и др.) как «тончайший воздух». Звезды – огненной природы (981e), боги – эфирной, остальные души – воздушной. Движение этих первых незаметно воз-

---

<sup>82</sup> Подробнее о литературном наследии Платона и учении об эфире как пятом элементе см. Месяц С.В. «Дискуссии об эфире в античности». *Философия природы в античности и в средние века*. Ч. 3. М., 2002. С. 75–127.

<sup>83</sup> Подробнее о Филиппе Опунтском см. Диллон, *Наследники Платона*. С. 221 сл.

ру человека, и именно это позволило некоторым безумцам, как говорит Филипп Опунтский, утверждать, будто звезды не имеют души, что как раз не верно (982 d).

Усматривать связь этого места «Послезакония» с рассматриваемым разделом трактата Тимея Локрского позволяет еще и то, что в них обоих речь идет о планетарном движении, которое в обоих же случаях имеет деление на природу тождественного и иного. И все же, ничто в нашем тексте не указывает на то, что для ГЛ эфир был пятым элементом и тем более особой формой воздуха. Поэтому не исключено, что он следует здесь стоическому учению о том, что эфир – это форма огня, которая не сжигает и губит, а дарит всему жизнь (так думали Зенон, Клеарх, Хрисипп, а также Посидоний в сообщении у Стобея I, 206, 19). Эфирной, то есть состоящей из «небесного элемента», душу считал и Гераклид Понтийский (фр. 99 Werhli, Иоанн Филопон, *О душе* 9), причем по его представлению эта квазиматериальная субстанция имела световую природу.

25. Те из них, что находятся снаружи, ведут за собой все, что есть внутри, от рассвета до заката в суточном движении; имеющие же природу иного, движутся внутри в противоположном направлении от вечера к утру и совершают свое собственное движение, по совпадению вращаясь, согласованно с перемещением тождественного, которое имеет больше силы в космосе. 26. Вращение иного разделено согласно гармоническим отношениям и составляет вместе семь кругов. Поскольку Луна ближе всех к Земле, она совершает круговое обращение за один месяц. Солнце вслед за ней завершает свой круг за год. За Солнцем не отстают в беге (ἰσὸδρομοί) звезда Гермеса и звезда Геры, которую большинство называют звездой Афродиты и «Светоносной».

Разделение согласно гармоническим пропорциям соответствуют заключительному мифу из «Государства» 671 b, где на валах сидят сирены и каждая издает звук определенной высоты, из чего получается стройное созвучие. В мифе об Эре Платон говорит о восьми валах, но планет в его космической системе все же семь. ТЛ также пишет о семи планетах. Подробно вопрос о соотношении разных систем космической гармонии рассматривает В. Буркерт.<sup>84</sup> Гармоническое устройство космоса (гармония сфер) было излюбленной мыслью пифагорейцев. ТЛ, как и другие платоники (Плутарх, О сотворении души в *Тимее*, 1028 А; Макробий, Комментарий на сон Сципиона, II, 3, 14), интерпретирует ἀρμονικὸὶ ἀριθμοὶ в разделении души (п. 19) как интервалы движения планет.

Далее следует описание движения отдельных планет согласно их расстоянию от Земли. Порядок планет: Луна, Солнце, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер, Сатурн. У Платона Венера находится после Солнца и перед Меркурием. В античности платоновская последовательность была предпочтительна, а порядок Солнце, Меркурий, Венера – нет. Отдавая предпочтение последнему, ТЛ зарекомендовал себя как неортодоксальный платоник.

«...звезда Геры, которую большинство называют звездой Афродиты и Светоносной» – такое популярное название для Венеры подразумевает, что это только утренняя звезда, и что единственной утренней звездой является Венера. Однако автор ТЛ желает показать, что такие

---

<sup>84</sup> Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Tr. by E. Minar. Cambridge, Mass., 1972, а также мой перевод главы «Астрономия и пифагореизм» из этой книги (ΣΧΟΛΗ. 2011. 5.2. С. 234–311).

представления ошибочны. Венера может появляться и вечером, кроме того, восходу Солнца может предшествовать появление и других звезд, и в этом смысле они тоже могут быть «светоносными». В самом деле, говорит он далее:

27. Пастухи и обычный народ никакого разумения касательно священной астрономии не имеют и ничего не понимают в вечерних и утренних восхождениях. Одна и та же звезда может быть вечерней, когда она за Солнцем на таком расстоянии следует, что не скрывается в его сиянии, и утренней, когда она перед Солнцем идет и восходит перед рассветом. Будучи светоносной, звезда Афродиты часто появляется на небе благодаря одинаковой скорости с Солнцем, однако не всегда; и многие из неподвижных звезд, также и многие из блуждающих, каждая мало-мальски большая звезда, которая перед Солнцем на горизонте восходит, возвещают начало дня. 28. Другие три, звезда Ареса (Марс), Зевса (Юпитер) и Кроноса (Сатурн), имеют собственную скорость и разные по продолжительности года. Закончив свой путь, они догоняют (περικατάλαψιας ποιέυμενοι) друг друга и вызывают появление и исчезновение, и затмения, порождая точные восходы и закаты, завершая видимый восход утром или вечером относительно Солнца. 29. Днем называется путь Солнца от восхода до заката, а ночью – путь от заката до рассвета. Это движение оно совершает подчиняясь другому движению, ведомое вращением тождественного, годовое же движение является его собственным движением.<sup>85</sup> Из этих движений, которых два, вьется оно по спирали, продвигаясь за один день на один градус (κατὰ μίαν μοῖραν), вращаясь под влиянием сферы неподвижных звезд в каждом периоде ночи и дня.

В 27 параграфе речь идет об идентичности «утренней» и «вечерней» звезды. В «Тимее» этому нет никакого соответствия. Но есть упоминание о том, что большинство ничего не смыслит в астрономии

---

<sup>85</sup> Свое собственное движение – это движение иного.

(например, 39 с 5). Пастухи приводятся в качестве хорошего примера того, что даже те, кто проводят много времени под открытым небом, все равно имеют самые примитивные представления о восходе и закате звезд. Здесь уместно вспомнить характеристику Тимея у Платона (27 а 3) как глубокого знатока астрономии.

Три другие планеты (Марс, Юпитер и Сатурн) в «Тимее» не называются по имени, о них говорится лишь как о входящих в число семи планет (38 с-е).

Параграф 29. Дневное движение Солнце совершает согласно движению сферы неподвижных звезд, поскольку оно вращается вокруг нее, а год оно завершает согласно своему собственному движению по эклиптике. То, что у Платона названо движением Иного, у ТЛ называется собственным движением планет.

Μοῖρα в значении «градус» (1/360 окружности) впервые встречается в работах Гипсикла и Гиппарха.<sup>86</sup>

Интересна следующая небольшая лемма о времени, примерно соответствующая разделу «Тимея» 37с–38с. Нововведением ТЛ можно считать толкование αἰών как ἀγέννατος χρόνος и парадигмы как ἰδανικὸς κόσμος.

**30.** Эти периоды называются отрезками времени, которое бог создает вместе с космосом. Поскольку до космоса не было звезд, а потому и никакого года и небесных круговоротов, которыми это сотворенное время измеряется. Оно [время] является образом (εἰκὼν) несотворенного времени, которое мы называем вечностью. Как это небо сотворено по вечному об-

---

<sup>86</sup> Это место является также *terminus post quem* для датировки ТЛ, о чем я уже писала выше.

разцу, умозрительному космосу, так и это время вместе с космосом сотворено по образцу, которым является вечность.

То, что время – это образ вечности, сказано у Платона в 37 d 5. Но αἰών никогда не называется ἀγέννητος χρόνος. Положение о том, что вечность – это нерождённое время, является характерной чертой той школы, к которой принадлежал ТЛ. Похожую мысль мы можем увидеть у Нумения (фр. 5 des Places (14 Leemans))<sup>87</sup>: «...бытие – это не то, что было, не то, что становится, но всегда то, что есть сейчас, в настоящем времени. Если кто-нибудь решит переименовать это настоящее (ἐνεστώτα) в вечность (αἰῶνα),<sup>88</sup> то я с ним соглашусь». Здесь αἰών интерпретируется как время (χρόνος ἐνεστώως), причем время постоянное (в противоположность становящемуся, текучему или рожденному), абсолютное настоящее. У ТЛ αἰών означает образ жизни умозрительного космоса и вечного бога.

Следом идет оригинальное соображение Псевдо-Тимея о Земле как планете и элементе, которое находит некоторое соответствие в 40b–c «Тимея». Обсуждаются две основные темы: покоящаяся в центре Земля как страж времени; и Земля как старейший элемент. Вторая может считаться одной из ранних интерпретаций «Тимея» 40 с 2.

**31.** Земля, помещенная в середине, становится очагом («Гестией») богов и рубежом тьмы и рассвета, она порождает закаты и восходы относительно линии горизонта (κατ' ἀποτομὰς τῶν ὀριζόντων), которые мы определяем по лучу

---

<sup>87</sup> ΣΧΟΛΗ. 2009. 3.1. С. 219.

<sup>88</sup> «Тимей» 37e3–38b2, цитируется Евсевием (Приготовление к евангелию IX. 9.7) незадолго до этого.

зрения и линии земли ( $\tau\tilde{\alpha}$  ἀποτομᾶ τᾶς γᾶς).<sup>89</sup> Она старейшая из тел внутри небес (ὠρανῶ σωμαίων). Никогда не может возникнуть вода без земли, а также воздух без воды, не осталось бы и огня, лишённого влаги и материи, которая воспламеняется. Так что земля является корнем всего и основой всего (βάσις τῶν ἄλλων), и она опирается (ἐρῆρειαται) на свой наклон к центру.

Срединное положение Земли обсуждается у Прокла (Комментарий к «Тимею», III, 138, 3 ff), который этот параграф из ТЛ (напомню, для него это подлинный текст!) привлекает в подтверждение мнения о неподвижности Земли у Платона. Описание Земли как Гестии древнее Платона: его можно встретить уже у Софокла (фр. 558 N) и Еврипида (фр. 994 N). Позже стоики этимологически возводили название Гестии к ее неподвижности. Так, например, стоик I в. н. э. Корнут пишет в «Греческом богословии» (28): διὰ τὸ ἐστᾶναι διὰ πάντων Ἔστιαν προσηγόρευσαν οἱ παλαιοί. Правда, еще раньше Клеанф (SVF I, фр. 500) считал, что «небесный свод пребывает на месте, а земля вращается по косому кругу, оборачиваясь одновременно вокруг своей оси». ТЛ употребляет выражение ἐστία θεῶν, чтобы подчеркнуть ее неподвижность. Такая интерпретация роли Гестии впоследствии получила развитие в платоническом толковании «Халдейских оракулов».

На место богов ТЛ ставит элементы. Он интерпретирует платоновский миф в рамках естественной философии – Земля здесь не божество, а элемент. Она – корень всего и все поддерживает (βάσις τῶν

---

<sup>89</sup> Букв. ἀποτομᾶ, отрезок. Мы определяем закаты и восходы небесного тела по отношению к линии горизонта, находясь в определенной точке на поверхности земли.



ἄλλων), сама не нуждаясь ни в какой внешней опоре. Поэтому ее элемент – куб, самое устойчивое из платоновских тел.

Это становится очевидным в следующем разделе трактата о первоэлементах, откуда хорошо видно, какое большое значение автор трактата придает земле, не только как основе мироздания, но и как элементу, подробно описывая ее свойства в качестве куба. Здесь ТЛ начинает сравнительно детальное описание природы первоэлементов. В «Тимее» Платона можно об этом прочесть в двух местах: 31b–32c и 53c–61c. В параграфе 32 Псевдо-Тимей снова высказывает свое мнение о принципах. Он повторяет параграф 5 и истолковывает чувственно воспринимаемые вещи (которые являются отпрыском материи и идеи) как математические элементарные тела, что не может не напомнить учение «наследников Платона» в Древней Академии. Параграф 33 повествует об основных видах треугольников, 34 – о теле Земли, 35 – о четырех основных фигурах, 36–38 – о проникновении тел друг в друга. Эти рассуждения практически без изменений следуют платоновскому тексту. Изложение элементарных тел идет в русле учения о единстве космоса благодаря пропорции элементов (39–41). В последнем параграфе этого раздела (42) излагается учение о разновидностях четырех основных элементов. *(Здесь и далее: текст, перевод и небольшие пояснения к пропущенным параграфам см. в Приложении)*

В согласии с «Тимеем» Платона (39e–45b, 69d–74e) следом идет раздел об оформлении людей и других живых существ. Рассказывается о создании индивидуальной души по аналогии с мировой, о ее способностях (силах), об устройстве тела и его связи с душой и т. д.

43. После устройства космоса задумал он рождение смертных существ, чтобы космос был завершенным, созданным полностью по образцу (τὰν εἰκόνα). 44. Смешав и разделив человеческую душу в соответствии с той же пропорцией и из тех же сил (δυναμίωv), он распределил ее и наделил изменчивой природой. И природа, следуя за ним в процессе творения, порождает смертных однодневных существ.

Образец содержит четыре вида живых существ, один божественный и три смертных. Слепок, космос, если он полностью соответствует образцу, должен содержать в себе все эти виды, так что к его полноте относятся не только смертные, но и божественные существа. В противоположность Платону слово εἰκὼν означает здесь «образец» и заменяет парадигму. Впервые такое замещение встречается у Филона (О сновидениях, I, 79), в таком же значении это слово употребляют Плутарх (Застольные беседы, VIII, 2, 1 (718 F)) и Теон Смирнский (Изложение предметов, полезных при чтении Платона, 100, 21). Существенное отличие от платоновского «Тимея» состоит в том, что человеческие души здесь смешаны в той же пропорции и происходят из тех же сил (ἐκ τῶν αὐτῶν λόγων καὶ δυναμίωv), что и Мировая душа, в то время как у Платона – из остатков прежней смеси, которая уже не такая чистая. Второе различие заключается в том, что бог управляет всей душой, а не только ее бессмертной частью, как у Платона. То, что бог создал душу согласно той же пропорции и силам, полностью соответствует тенденции в философии эллинистического и римского периодов подчеркивать божественность человека. Ямвлих,<sup>90</sup> а затем и Прокл

---

<sup>90</sup> О душе, фр. 26 Финамор–Диллон: «Плотин, Порфирий и Амелий считают все души равными и низводят их из небесной области в

(Коммент. к «Тимею», III, 231, 5) выступают против тех платоников, которые человеческую душу ставят на один уровень с божественной, и уподобляют ее сущность божественной. ТЛ отождествляет сотворенных богов «Тимея» с природой. Что же представляет собой эта изменчивая природа у ТЛ? Она создает человеческие тела и заботится о воплощении души. Поскольку Мировая душа во всех частях сопоставима с единичной душой, то в ней должно быть нечто, что могло бы составить пару для неразумной части души. Это и есть τᾶ φύσει τᾶ ἀλλοιωτικᾶ. Вероятно, природа у ТЛ может быть понята как подлежащая часть мировой души. Ближайшей аналогией здесь может выступать фрагмент Псевдо-Филолая (44 В 21) «О душе», где Ум-Душа стоят с одной стороны, а с другой – изменчивая природа, которая занимает пространство подверженной изменениям области между Землей и Луной. Она является принципом изменчивости элементов. И если это так – если ТЛ заменяет «сотворенных богов» «Тимея» изменчивой природой – то его интерпретация мифических образов «Тимея» оказывается совершенно рациональной.

45. Эти души произвела она [природа] (или он, бог?) как протекающие, одни от Луны, другие от Солнца, остальные от другого, скитающегося в части иного, за исключением единственной силы тождественного, которую она (он, бог?) смешала в разумном отношении (ἐν τῷ λογικῷ μέρει), образ муд-

---

тела. Тимей, похоже, представляет изначальное возникновение души совершенно по-другому...».

рости для благословенных (εἰκόνα σοφίας τοῖς εὐμοίρατοῦσι).<sup>91</sup>

Поскольку в предыдущем предложении речь шла о природе, то разумно предположить, что субъектом здесь тоже является природа. Однако греческий текст допускает, что субъектом может быть и бог, т.к. именно он отвечает за смешивание души, а не природа. Балтес и Хардер (RE 1211) предпочтительным считают первый вариант, Марг оставляет этот вопрос открытым. Планеты, согласно ТЛ, – это места обитания душ, откуда они уже воплощаются в тела. Этим воплощением и руководит природа. Остается вопрос, какие души имеет в виду ТЛ – только человеческие или также и души животных? В параллельном месте у Платона (41 d 8) имеются в виду только человеческие души, но они потенциально являются и душами животных. Так, в 42c1 читаем: «Если же он [человек] и тогда не перестанет творить зло, ему придется каждый раз перерождаться в такую животную природу, которая будет соответствовать его порочному складу...» В предыдущем параграфе (44) речь шла о человеческих душах, которые смешаны согласно тем же пропорциям, что и Мировая душа, т.е. человеческая душа обладает силой тождественного, и поэтому в обсуждаемом месте может не иметься в виду ничего специфического. Остается только один выход – будем считать, что ТЛ подразумевает общий для челове-

---

<sup>91</sup> ὧν τὰς ψυχὰς ἐπιρρῦτως ἐνάγαγε τὰς μὲν ἀπὸ σελάνας, τὰς δ' ἀπ' ἀλίου, τὰς δὲ ἀπὸ τῶν ἄλλων τῶν πλαζομένων ἐν τᾷ τῷ ἐτέρῳ μοίρα, ἕξω μιᾶς τᾶς τοῦ αὐτοῦ δυνάμιος, ἂν ἐν τῷ λογικῷ μέρει ἕμιξεν, εἰκόνα σοφίας τοῖς εὐμοίρατοῦσι.

ка и животного жизненный принцип, который через добавление природы тождественного становится отдельной человеческой душой.

«...за исключением единственной силы тождественного...» в этом месте наблюдается изменение в ходе рассуждения. Видимо, ТЛ вновь сильно сократил рассказ и объединил два представления. Примешивание силы (природы) Иного может происходить (по крайней мере, перед воплощением) раньше примешивания силы Тождественного, так что имеются души, которые этой последней не обладают. Таковыми могут считаться души животных, поскольку «Тимей» 37c1 показывает, что бег природы Тождественного в душе является силой ума и знания, которые как раз и не присущи животным. Но она отвечает не за смешивание и разделение человеческой души, но лишь за ее воплощение в тело.

В параграфе 46 ТЛ рассказывает, что душа человека наделена как разумом и умом, так и неразумием и безрассудством, что сильнейшая часть – от природы тождественного, а слабая – от природы иного. Но обе они находятся в голове, которой служат все остальные части тела. Мужество и желание, находящиеся в неразумной части души, помещаются в сердце и печень соответственно. У Платона местонахождение мужественной части описывается более обстоятельно «между грудобрюшной преградой и шеей, дабы она внимала приказам рассудка и силой помогала ему сдерживать род вожделений... Сердцу же они отвели помещение стража...» (70 a–b).

На параграфе 47 остановимся подробнее:

47. Основой тела (σώματος ἀρχὰν) и корнем спинного мозга (ρίζαν μυελοῦ) является головной мозг (ἐγκέφαλον), где и пребывает ведущая часть души (ἄγεμονία). Из этих как род истечения вытекает через спинной позвонок остаток, который в дальнейшем разделяется на сперму и семенную жидкость (σπέρμα καὶ γόνον). Кости же есть оболочка (περιφράγματα) спинного мозга. Их защитой и покровом является плоть. Он связал члены сухожилиями (τοῖς νεύροις) как связками для движения. Часть внутренних органов предназначил он для питания, часть для поддержания [жизнедеятельности] (τὰ μὲν τροφᾶς χάριν, τὰ δὲ σωτηρίας).

Спинным мозгом связываются вместе все части души. Тот мозг, который принимает божественное семя (= τὸ ἡγεμονοῦν: 41c7), бог назвал ἐγκέφαλον, т.е. место божественного начала в головном мозге. σπέρμα и γόνος часто имеют одно и то же значение. Энтон<sup>92</sup> считает, что здесь имеет место разделение между материальным субстратом и действующей в нем силой, что в античности было привычным представлением. Однако в рамках такой интерпретации непонятным становится μερίζεσθαι. Согласно античным медицинским представлениям, спинной мозг разделяется, чтобы проистечь в правое или левое (семенное) яичко, из которых правое принимает семя для порождения ребенка женского пола, а левое – мужского. Автор гиппократовского трактата «О многоплодии» 31 (VIII, 500 Littré) дает такой совет: если человек хочет произвести на свет ребенка мужского пола, то он должен подвязывать левое яичко, а если женского, то правое. Обсуждению этого вопроса посвящен также раздел у Аристотеля в «О сотворении животных» 765 a 1–21.

---

<sup>92</sup> Anton J. R. W. De origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμῳ καὶ φύσιος inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur. P. 279.

Вопрос об органах и формах чувственного восприятия, о причинах болезни и удовольствия является темой следующего раздела трактата, что примерно соответствует трем местам в «Тимее»: 47а–е, 61с–68d, 80а. Зрение (50, 59) и слух (51, 58) ТЛ, как и Платон, рассматривает дважды в разных аспектах. Сначала с точки зрения функции, т.е. для чего они предназначены, потом с физиологической точки зрения, т.е. как они устроены. Весь этот раздел о чувственном восприятии (48–59) очень важен для Псевдо-Тимея, который, как уже отмечалось, большое значение придает физиологии и медицине. Однако именно в этой главе очень много отклонений от Платона. Автор явно пытается систематизировать учение из «Тимея» и пересматривает его через призму новых знаний. Здесь я подробно перескажу основные положения параграфов 48–57, а параграфы 58 и 59 рассмотрим подробнее.

Итак, человек может воспринимать органами чувств не все движения, которые происходят от внешних вещей. Если движения слабые или слишком приземленные ( $\gamma\alpha\iota\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\alpha$ ), т.е. вызваны телами, которые малоподвижны и состоят по большей части из элемента земли, то они остаются незамеченными. Движения, которые нарушают природное устройство, считаются болезненными, а те, которые приводят назад к естественному (природному) состоянию, вызывают удовольствие ( $\acute{\alpha}\delta\omicron\nu\alpha\iota$ ).

Для чувственного восприятия бог даровал людям зрение, чтобы взирать на небеса и быть способными к познанию. У Платона (47 b–c) зрение даровано человеку, «чтобы наблюдать круговращение ума в небе», извлекать пользу для круговращения нашего мышления и,

«подражая безупречным круговращениям бога, упорядочить непостоянные круговращения внутри нас». Псевдо-Тимей же, можно сказать, ограничивает себя и подчеркивает в этом даре важность приобретения рационального научного знания. Замечу, что Платон ставит этические задачи, а именно гармоническое упорядочение круговращений души, в то время как согласно Псевдо-Тимею слух создан только для того, чтобы воспринимать слова и мелодии. При этом он отмечает, что человек, который лишен слуха от рождения, в будущем не сможет говорить. Вероятно, Платон также был знаком с этим феноменом, так как в «Теэтете» 206 d Сократ говорит, что каждый может выражать свою мысль звуками «коль скоро он не глух и не нем от рождения».

Правда, это единственное место у Платона, где отмечается связь речи и слуха, но не их взаимозависимость. Вопрос о зависимости речи от слуха, вероятно, впервые обсуждает Аристотель в «Проблемах» (898 b 28 и далее, кн. X). В параграфах 52—55 речь идет об осязании и свойствах воспринимаемых тел. Осязание дано для того, чтобы различать свойства живых существ, тепло, холод, сухость, влажность, гладкость, шершавость, податливость, упругость, мягкость и жесткость. Осязание различает также между тяжелым и легким. Примечательно, что пара сухость-влажность отсутствует у Платона. Псевдо-Тимей заполняет этот пробел.

В определении веса разум оказывается главным судьей и определяет, что является легким, а что тяжелым по наклону предмета к середине или от нее: тяжелым является то, что склоняется к середине, а



легким – то, что к периферии. Далее ТЛ объясняет, что тепло состоит из мелких частиц и оказывает на тело расширяющее действие, в то время как холод – из больших по размеру частиц и оказывает сужающее действие. Большими или меньшими частицы являются по отношению к «каналам», о которых речь пойдет дальше.

В параграфе 56 Псевдо-Тимей подробно останавливается на описании вкусовых ощущений и их эффектах. Мнение о том, что вкусовое ощущение похоже на осязание, в «Тимее» отсутствует. Там Платон говорит только о том, что белое и черное являются родственными качествами с одной стороны теплого и холодного, с другой – терпкого и горького. То, что оказывает растворяющее и очищающее действие, как говорит ТЛ, кажется терпким, то, что сдерживает очищающее действие – соленым и т.д. В целом Платон описывает больше вкусов, чем ТЛ. Как говорит Балтес, в античности, как и сейчас, о вкусах спорили.<sup>93</sup>

Затем Псевдо-Тимей обращается к запахам. Он говорит, что виды запахов не разделяются, поскольку каналы, через которые протискивается смешанный воздух, являются узкими и слишком твердыми, чтобы сужаться или расширяться. У Платона имеется другое объяснение отсутствия разновидностей запахов. «Всякий запах имеет половинчатую природу, ибо нет такой формы, которая по своему строению могла бы возбуждать определенный запах. Те жилы в нашем теле, которые для этого предназначены, слишком тесны для частиц земли и воды, но слишком просторны для частиц огня и воздуха, а потому никто и никогда не мог обонять собственного запаха какой-либо

---

<sup>93</sup> Baltes, 167.

из этих стихий» (66 d—e). Чуть дальше Платон говорит, что запахи могут быть только приятными или неприятными. Неприятные запахи, согласно Платону, возникают из-за гниения. Также думает и ТЛ.

Вернемся вновь к слуху и рассмотрим его с физиологической точки зрения. Этот раздел соответствует «Тимею» 67b. Вот что пишет автор нашего трактата:

**58.** Звук же – это удар по воздуху, который достигает души через уши. Ушные каналы простираются до печени, и в них же находится пневма, чье движение и есть чувство слуха (ἀκοή). В отношении звука и слуха быстрое движение является высоким, медленное низким, и уравновешенность посередине. Частые и раскатистые звуки – громкие, скудные и обрывистые (συναγμένα) – тихие. Звуки, организованные в соответствии с музыкальными отношениями, мелодичны, беспорядочные и не организованные – немелодичны и негармоничны.

Ср. «Тимей» 67b2: «звук – это толчок, производимый воздухом через уши на мозг и кровь (ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος) и доходящий до самой души, между тем как вызванное этим толчком движение, которое начинается с головы и оканчивается в области печени, есть слышание. Если движение быстро, звук высок; чем оно медленнее, тем ниже звук». ТЛ примерно теми же словами пересказывает это место. Однако, как замечает Балтес,<sup>94</sup> платоновское выражение ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος уготовило как античным, так и современным комментато-

---

<sup>94</sup> Baltes, 170–171.

рам значительную сложность. Поэтому и ТЛ их попросту опускает.<sup>95</sup> Правда, ТЛ добавляет одно уточнение. У Платона неясно, как движение звука достигает печени. ТЛ объясняет, что имеются каналы, простирающиеся от головы до печени, и в этих каналах содержится пневма.

Напротив, о каналах и содержащейся в них пневме Платон ничего не говорит. Но он использует для органов, по которым передается чувственное восприятие, слово *φλέβες*, *φλέβια* (жилы, сосуды). О наполненных пневмой каналах говорят также Алкмеон, Диоген из Аполлонии и многие медики от Герофила до Галена. У Аристотеля каналы также наполнены пневмой, но движению, которое по ним передается, он не придает функции передачи чувственного восприятия. Аристотелевское понятие *πόροι* шире, чем у ТЛ. Напротив, согласно Герофилу, Эрасистрату и Галену (который их и упоминает: *de usu partium* II, 93 Helmreich = III, 813 Kühn; *Plac.* 598 ff M = V, 602 ff K; *Plac.* 607 f M = V, 610 f K) *πόροι* или *νεῦρα*, называемые нервами, действительно заполнены пневмой. Даже если считать, что в этом месте под «порами» понимаются нервы, а под пневмой – галеновская психическая пневма в нервах, все же остается непонятным, говорил ли Псевдо-Тимей о пневме в связи с органами восприятия, поскольку в 55–56 и т. д. поры кажутся пустыми.

Перейдем к зрению:

---

<sup>95</sup> Об античной акустике, в том числе об аналогичном определении звука Архитом см. Афонасин Е. В. «Теофраст о музыке», *ΣΧΟΛΗ*. 2012. 6.1. С. 124 сл. (дополнение 2).

59. Четвертый род чувственного восприятия – самый разнообразный (πολυεἰδέστατον) и разносторонний (ποικιλώτατον) – называется зрением. Благодаря ему можно различать всевозможные цвета (χρώματα) и бесчисленные оттенки, основных же четыре: белый, черный, сияющий (λαμπρόν), пурпурный. Все остальные цвета происходят из смешения этих. Там, где белый разделяет зрение, черный соединяет, в то время как тепло расширяет (διαχῆν) осязание, а холод способен стягивать, и кислое стягивает вкус, горькое же разделяет.

Платон первичными цветами называет черный, белый, красный (ἐρυθρός) и сияющий (λαμπρόν). Правда λαμπρόν у Платона считается не краской, а χροά – окраской, цветом кожи. Таким образом, можно говорить не о четырех, а о трех основных цветах.<sup>96</sup> ТЛ не обращает внимания на это разногласие у Платона и рассматривает λαμπρόν как один из основных цветов или красок. Попытка свести все цвета к четырем основным восходит к более древним авторам, таким как Эмпедокл и Демокрит.<sup>97</sup> И позднее эта теория становится общепринятой. Так, например, Гален называет λαμπρόν цветом (Comp. XVI b).<sup>98</sup>

Описав органы чувственного восприятия, наш автор переходит к другим физиологическим вопросам, таким как питание тела, дыхание, связанное с дыханием применение медицинских банок и янтаря, что

---

<sup>96</sup> Cornford F. *Plato's cosmology*. London, 1956. P. 277.

<sup>97</sup> Kranz, W. (1912) «Die ältesten Farbenlehren der Griechen», *Hermes* 1912, 126–140, где он, в частности, считает Эмпедокла зачинателем теории о четырех основных цветах, которая, по его мнению, легла в основу последующих медицинских теорий о «четырех жидкостях» Гиппократов и Диогена Аполлонийского.

<sup>98</sup> Таблица образования цветов хорошо представлена в собрании сочинений Платона под редакцией Люка Бриссона: Brisson L., ed. *Platon. Oeuvres complètes*. Paris, 2011. Annexe 26, p. 2109.

также находит соответствие в «Тимее» Платона, прежде всего 70a–b, 77c–81e, 84d. Но и в этом разделе учение из «Тимея» сильно изменено опять же в соответствии с современными автору сведениями.

ТЛ говорит в первую очередь о живом существе вообще.

**60.** Тело (τὸ σκᾶνος) живущих в воздухе существ вскармливается и поддерживается потому, что, с одной стороны, питание по всему телу распределяется через кровеносные сосуды, проводится как через оросительные каналы (διὰ τῶν φλέβων) и увлажняется от пневмы, так что оно (питание) расширяется и достигает предельных участков.

В этом параграфе обращает на себя внимание употребление слова φλέβες. ТЛ проводит различие между φλέβες и πόροι. Последние являются каналами, через которые осуществляется чувственное восприятие, а первые представляют собой как бы проходы (жилы), по которым поступает питание. Платон для обоих этих видов использовал только одно слово φλέβες.

В параграфах 61–65 ТЛ обсуждает дыхание и связанные с ним явления. Его ход мысли можно назвать скорее ассоциативным, нежели логическим. После учения о дыхании следует замечание о «природном тепле» использованного воздуха, и что в живом существе нет ничего пустого, но все должно заменяться и сохранять внутреннее единство организма.

**61.** С другой стороны, дыхание происходит потому, что в природе нет никакой пустоты, и воздух стекается и всасывается через невидимые отверстия, через которые так же выходит влага; причем одна часть воздуха тоже нуждается в природном тепле. **62.** Необходимо, чтобы использованное восполнялось равным количеством. Иначе оставалось бы пустое про-

странство, что странно (ἀράχων). Ведь живое существо тогда больше не сливалось воедино и не было бы единым целым, если бы его тело вследствие пустоты было разрушено.

Объясняя устройство дыхания и кровеносных сосудов, он приводит весьма оригинальную аналогию, на которой стоит остановиться подробнее.

**63.** Похожее устройство (ὄργανοποιία) имеется и в неодушевленных вещах по аналогии с дыханием; медицинская банка (σικύα) и янтарь являются образами дыхания.

Медицинская банка и янтарь находятся здесь в отношениях слепок-оригинал. Вдыхая, мы заменяем через внутреннее тепло использованный воздух, такое же действие приписывается и банкам. Только в случае с банками использованный воздух заменяется не новым воздухом, а притянутым болезненным испарением. И как при дыхании вытекающий воздух обязательно должен замениться новым, так же и из янтаря выделенный воздух должен вновь замениться таким же. Эта аналогия (медицинская банка-янтарь) имеет место и у Платона, только он объясняет этот феномен при помощи учения о периодах.

**64.** Пневма через тело вытекает наружу, при помощи воздуха через рот и ноздри входит обратно, затем вновь, словно [река] Эврип, несется в тело, продвигаясь вверх по протокам (рот и нос).<sup>99</sup> **65.** Медицинская банка (σικύα), когда воздух расходует-ся огнем, вытягивает влагу, янтарь же, когда пневма отделяется, притягивает ему подобное (Марг добавляет: твердое, пористое) тело.

---

<sup>99</sup> Балтес, 186: «она (пневма) поворачивает наверх через протоки, которые выводят наружу», т. е. вытекает через воздушные трубки, нос и рот.

Платон не развивает эту мысль дальше. А ТЛ объясняет процесс при помощи аналогии с притягиванием (ἔλξις), которое возникает как следствие поглощения воздуха огнем. То есть огонь поглощает воздух в банке, в которой в результате возникает вакуум. Однако всякий вакуум должен вновь заполниться (ср. 62 – о том, что нет ничего пустого). Это значит, что медицинская банка вытягивает болезнетворную жидкость, на место поглощенного воздуха встают болезнетворные соки. ТЛ, видимо, имеет в виду следующее: от теплоты, которая возникает в процессе трения, воздух в янтаре утончается, или поры расширяются, в любом случае пневма вытекает. И поскольку в теле не может быть пустого места, вытекшее должно чем-то замениться, и эта пустота заполняется каким-то притянутым воздушным телом. Это мнение было довольно распространенным: «Сухая солома легче загорается и лучше воспринимает пламя. И магнит притягивает железо в силу взаимного с ним родства. По той же причине смолистая поверхность притягивает солому, а янтарь – мякину» (Климент Александрийский, Strom. II, 5, 26, 2). Теслефф обращается к параллельному месту у Плу-тарха и высказывает мнение, что янтарь не может притягивать тяжелое тело, а только легкое. Однако, по замечанию Марга это предположение не вполне убедительно, и, вслед за ним, Балтес вводит конъектуру (τὸ ὁμόριον σῶμα), что должно означать, что янтарь притягивает соседнее тело, т. к. его поле действия значительно слабее, чем, например, у магнита.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> Baltes, 188.

Древние считали, что, если натереться янтарем, то создается тепло, и из-за расширения пор пневма вытягивается янтарем. Чтобы пополнить утраченную пневму, к янтарю прикладывался ближайший объект.

Теперь о питании. Источником подачи питания является живот, но его «корнем» сердце. ТЛ предлагает разделить два типа пищеварения. Полость живота сравнивается с источником и у Платона (79a2), откуда и поступает питание в тело. Но и сердце называется источником и, кроме того, узловой точкой каналов ἄμια τῶν φλεβῶν (70 b 1). Какую функцию выполняет сердце как узловая точка в разделении питания (крови), из платоновского описания (70 a 7; 77 с 6) не понятно. Вслед за Платоном это место не до конца понял и ТЛ, который в данном случае не привлекает какой-либо дополнительной медицинской теории. Не исключено, однако, что определенную роль в данном случае сыграло аристотелевское учение о том, что сердце является ἀρχὴ τῶν φλεβῶν (О дыхании, 474 a 25 сл.), где кровь (= питание) направляет питание в тело.

66. Питание телу (τῷ σώματι) целиком доставляется из сердца как корня, и из живота как источника. И если в приливе оно (тело) больше орошается, чем источается, это называется ростом, а когда меньше, убылью. Расцвет является границей между ними и означает равенство притока и истечения.
67. Если же эти связи в организме (τῶν ἄρμῶν τὰς συστάσιος) ослабевают, когда пневма больше не имеет прохода или питание больше не поступает, то живое существо умирает.

Не имея возможности правильно дышать и получать необходимое питание, тело сначала болеет, затем умирает. ТЛ обсуждает раз-



личные телесные недуги и их причины. Раздел находит соответствие в «Тимее» 81e–86a.

Причиной болезни ТЛ называет неравновесие основных качеств, а именно либо их избыток, либо недостаток. Изменение и преобразование крови вследствие порчи приводят к повреждению плоти, которые случаются из-за неравновесия кислого, соленого и острого. Все это приводит к избытку желчи, выделению мокроты, болезненных соков и гниению плоти. Последней причиной болезни является перетекание пневмы, желчи и мокроты в чужую область.

Но телесные недуги – это не единственное, что подстерегает человека на жизненном пути. Не менее опасны и разнообразны различные душевные расстройства, о чем также говорит и Платон в нескольких местах «Тимея» (42a, 69c, 86b–87b). ТЛ перечисляет такие: нечувствительность, забывчивость, отсутствие влечения и нервная торопливость, дикая страсть и сумасшедшее неистовство, глупость и безрассудство. Источником зла в душе являются удовольствия и страдания, вождения и страхи, которые зависят от тела, но примешиваются к душе: любовные желания и возбуждение (πόθοι), разнузданная страсть, сильный гнев и большое негодование, различные желания и чрезмерные удовольствия. Но человек может либо зависеть от страстей, либо властвовать над ними. Приведу слова самого ТЛ, которые прекрасно отражают этическую часть его учения:

**76.** Важны привычки, с которыми человек вырос в государстве или в доме, и ежедневный образ жизни, который либо ослабляет душу, либо делает ее сильнее, вплоть до мужества. Поэтому жизнь под открытым небом и простая еда, упражнения и нравы спутни-

ков (τὰ ἥθηα τῶν συνόντων) важны для (распознавания) как добродетели, так и порока. 77. Соответственно причина порока кроется скорее в родителях и в основных телесных элементах, нежели в нас самих, при условии, конечно, что нет места праздности, и мы не отказываемся от должных обязанностей.

Следующий раздел посвящен терапии и пути, приводящему к счастью. Медицина предназначена для того, чтобы научить человека поддерживать его тело и душу в подобающем состоянии. Этот раздел перекликается с 87b–91a «Тимея».

Хорошо себя чувствует живое существо тогда, когда телесные и душевные добродетели пребывают в гармонии (параграф 78), чей замысел задается природой, а развитие – заботливым попечением. И если забота о теле сводится к гимнастике и своевременной терапии, то о душе призвана заботиться философия. Конечным пунктом на пути к счастью становится занятие «высшей философией» (ἡ προεβίστα φιλοσοφία, 83).

78. ...Природа сложила (ἀρμόξατο) эту обитель [тело] словно инструмент, чтобы она была податливой и соответствующей (ἐναρμόνιον) основам разных образов жизни...

81. Искусство умощения (ἀληπτικὰ)<sup>101</sup> и медицина, наиболее ему близкая, задачей которой является забота о теле, приводят силы в лучшее соответствие (ἐς τὰν κρατίστην ἀρμονίαν ἄγοισαι), делая кровь чистой и пневму сливающейся, к тому же, если возникает что-либо болезненное, силы крови и пневмы усиливаются и преодолевают его...

83. Понимание и почтеннейшая философия (ἡ προεβίστα φιλοσοφία) освобождали от обманчивого мнения и вводили научное познание; они отзывали ум от великого неведения и освобождали для восприятия божественного, и заняться

---

<sup>101</sup> ἀλειπτική AL – но Марг оставляет ἀληπτικὰ (стр. 148 в изд.).

этим, удалившись от всего человеческого (ποττᾶνθρώπεια) и пребывая в добром здравии на отведенное время жизни, – значить обрести счастье. Кому даймон<sup>102</sup> вручил такую участь, тот на основе истинного мнения направляется к счастливейшей жизни.

Но не все люди согласны следовать правилам такого образа жизни. Есть люди упорные и непокорные, которых надо подвергать наказанию, вызывающему сильный страх и под небесами и в Аиде,

84. ... там, где беспощадные наказания предназначены для несчастных жителей подземного царства, за что я и восхваляю ионического поэта, который приводит пораженных проклятием (τὼς ἐναγέας) в ужас. 85. Как иногда мы оздоравливаем тела с помощью болезней, если они не поддаются оздоровительным процедурам, так и души мы удерживаем выдуманными историями, если они правдивыми не управляются.

В виду имеется, конечно, Гомер. Примечательно, что автор трактата эксплицитно признает подземные наказания лишь мифом, способным воздействовать на легковерных слушателей ради их блага. В принципе, это перекликается с идеей, высказанной Платоном в «Законах» (738 с, 745 b и далее; ср. «Государство» 778 а), о том, что популярная религия предназначена для народа, но знающие истину философы должны делать вид, что они в это тоже верят, чтобы не смущать простых людей.<sup>103</sup>

Два последних параграфа также заслуживают особого рассмотрения. То, что ТЛ в параграфе 86 воспринимает перерождение души с

---

<sup>102</sup> Не вполне понятно, идет ли здесь речь о высшей части души (даймон Сократа), или независимом от человека существе.

<sup>103</sup> Dillon J. Platonism and the world crisis. ΣΧΟΛΗ. 2007. 1.1. С. 7–24, особ. 16 и далее.

иронией и считает это ложным рассказом, а следующее затем в параграфе 87 это же воспринимает вполне серьезно, что видно по тону изложения, указывает на некоторую небрежность.

86. Нужно отметить и необычные наказания, когда души трусливых переодеваются в женские тела, предающиеся необузданности (ποθ' ὕβρις); осквернившие себя убийством в наказание одеваются в тела диких животных, похотливые обращаются в ослов или кабанов; легкомысленные и непостоянные в проносящихся по воздуху пернатых, ленивые и бездельники, а также невежественные и неразумные – в живущих в воде.

87. Все эти виды разделяет Немесида в течение второго цикла (рождения), вместе с карающими подземными даймонами, надзирающими за человеческими делами. На них руководящий всеми бог возлагает управление космосом, 88 который заполнен богами и людьми и всеми другими живыми существами, и все управляется в соответствии с лучшим прообразом, который заключается в нерожденной, вечной и умопостигаемой идее.

Для сравнения можно вспомнить рассуждение Сократа в «Евтифроне» Платона (5 b), которое затем заинтересовало наследника пифагорейской традиции Нумения, посвятившего этой теме трактат «О позорном, согласно Платону» (Нумений, фр. 23 Des Places, наш перевод):

Если бы Платон, решивши написать о богословии афинян, затем почувствовал отвращение к нему и вменил им в вину все эти сказки о ссорах между богами и песни о том, как одни боги совокупаются со своими детьми, а другие пожирают их, и как дети мстят за это своим отцам, а братья – братьям, и все тому подобное; если бы, говорю я, Платон взял и открыто осудил все эти истории, то он, как мне кажется, сам спрово-

цировал бы афинян на дурные дела, и они убили бы его так же, как ранее Сократа.<sup>104</sup> Однако вместо того, чтобы выбрать жизнь в ущерб истине, он нашел способ сохранить как жизнь, так и истину. Выразив мнение афинян устами Евтифрона, человека хвастливого и глупого, к тому же совершенно не сведущего в богословии, устами Сократа он говорил сам, в типичной для него манере рассуждая и опровергая других.

Итак, мы видим, что псевдопифагорейский трактат Тимея Локрского «О природе космоса и души» – это интересный и до настоящего времени недостаточно оцененный источник, который для позднеантичных авторов, таких как Ямвлих, Сириан и Прокл, был тем образцом, на котором основывался Платон, сочиняя свой «Тимей», а для современного историка философии представляет собой первый полностью дошедший до нас опыт толкования и реинтерпретации знаменитого диалога Платона.

Подробное сопоставление трактата Псевдо-Тимея Локрского с «Тимеем» позволило нам увидеть, как развивались те идеи, которые были впервые высказаны Платоном. Причем развивались они не только в русле академической традиции, но и с привлечением перипатетических, стоических и общенаучных достижений.

В целом анализ показывает, что это сочинение лучше всего понимать как продукт переходного периода – это касается и времени (примерно, I в. до н.э.), и содержания. Скорее всего, трактат был напи-

---

<sup>104</sup> Подобный же мотив, согласно Элиану (Пестрые рассказы, III. 36), двигал Аристотелем, когда в 323 г., сразу после смерти Александра и за год до своей, он решил покинуть Афины: он не хотел, чтобы «афиняне совершили второе преступление против философии».

сан приблизительно во времена Евдора. Мы видели, как часто можно сопоставить идеи Евдора и автора нашего трактата, однако ни одно из этих сопоставлений не позволяет окончательно разрешить вопрос о взаимных влияниях. Возможно, Евдор и Псевдо-Тимей черпали из одного источника. Несколько раз мы обращались к стоическим представлениям, и они оказывались полезными для понимания запутанных или не до конца объясненных мест. Я уж не говорю о медицинских соображениях и физиологической терминологии.

Налицо и продуманность текста, и некоторая неряшливость (последнее прослеживается в непоследовательности использования дорийского диалекта, в неясности некоторых высказываний, которые можно понять, только прибегнув к платоновскому диалогу, и в отношении к высказываемым в конце идеям). Правда, эта неряшливость могла быть намеренной – хитрым приемом, имитирующим архаичность мышления. Учитывая возможные причины составления этого и других псевдопифагорейских трактатов, можно предположить, что автор хотел предоставить публике этаким неисчерпаемым источником идей на любой вкус: и платоники, и перипатетики, и стоики – все должны быть благодарны древнему пифагорейскому знанию. Не случайно ведь впоследствии Прокл и Ямвлих ссылаются на нашего Тимея, чтобы прояснить некоторые места у Платона или пояснить какое-либо мнение древних.

С самого начала своего сочинения Псевдо-Тимей вовлекает нас в сложную дискуссию с Платоном. Использование им понятий *ἰδέα* (идея), *εἶδος* (вид), *μορφή* (форма) и *παράδειγμα* (образец) в одном и

том же смысле должно обратить наше внимание на то, что автор трактата, скорее всего, находился, с одной стороны, под большим влиянием Аристотеля, а с другой – что он жил в такой переходный период, когда философия Платона начала переосмысляться в догматическом направлении. Понятия εἶδος и παράδειγμα у Тимея Локрского не имеют того же онтологического статуса, как у Платона, и неоплатоников, так как их место уже заняла Идея (именно, в единственном числе и с большой буквы); в отличие от средних платоников, автор нашего трактата не расширяет свою метафизическую схему далее и не вводит типичное для них высшее божество, мыслями которого могли бы оказаться идеи. С другой стороны, возможно, Хардер был прав, предлагая видеть в подобных явлениях «двуслойность» или даже «многослойность» дошедшего до нас текста.

Следует отметить еще один примечательный момент, связанный с пониманием первопринципов. Учитывая то, что трактат был написан во времена Евдора, мы могли бы ожидать определенных влияний на Псевдо-Тимея со стороны последнего. Но этого не происходит. Действительно, скорее всего, уже в Древней Академии монада и диада воспринимались в качестве первопринципов. На этой позиции и стоит Псевдо-Тимей, не подозревая об объединяющей их метафизической схеме, которая со времен Евдора и, особенно, с момента истолкования «Парменида» Платона Модератом получает развитие в неопифагореизме. Так как, при ближайшем рассмотрении, сочинение Тимея Локрского в других отношениях испытало на себе влияние современных ему тенденций в платонизме, то логично было бы ожидать

похожих взглядов и в области первых принципов, чего как раз не обнаруживается. Это обстоятельство должно указывать на то, что Псевдо-Тимей либо ничего не знал о метафизической схеме Евдора (и тем более Модерата), либо, даже если он был знаком с современными ему философскими теориями, стремился представить свой трактат как сочинение древнего пифагорейца.

Псевдо-Тимей является в некотором смысле первопроходцем и в отношении понимания материи у Платона. Если наша датировка верна, то он стал одним из первых, кто использовал термин ὕλη для обозначения платоновской «хоры», еще до возрождения перипатетической традиции трудами Андроника Родосского, после чего толкование Платона в аристотелевом ключе стало общим местом. В самом деле, так как сам Платон в философском контексте это слово никогда не употреблял, то такое толкование могло возникнуть лишь благодаря Аристотелю, который, объясняя философию своего учителя, использовал именно термин ὕλη в описании метафизической схемы Платона. Очевидно, Псевдо-Тимей заимствовал термин ὕλη из доступной ему аристотелевской традиции, что могло быть использовано последующими комментаторами платоновских диалогов и было весьма уместным, так как в начале I в. до н. э. древние традиции, как платоновская, так и аристотелевская, находились в относительном забвении: как в Академии, так и в Ликее не было даже основных работ их основателей.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> По крайней мере, в таком виде, как известно, нашел академическую традицию в начале I в. до н. э. Антиох. Действительно, скептическая академия не нуждалась в «догматических» сочинениях Платона и



В трактате Псевдо-Тимея нашло отражение представление о «не-рожденном времени», что в дальнейшем будет развито в неопифагорейской школе, прежде всего у Нумения.

Анализ трактата показал, что история о сотворении мировой души и, особенно, человеческих душ также подвергается модификации у интерпретатора платоновского «Тимея». В частности, человеческие души смешиваются в той же пропорции и происходят из тех же сил, что и мировая душа. Это представление закладывает одну из традиций толкования «Тимея», которую можно проследить вплоть до поздней античности (Ямвлих, Прокл, Филопон).

Особенно примечательно, что Псевдо-Тимей не только снабжает свое сочинение медицинскими сведениями и физиологическими наблюдениями, которые отсутствуют у Платона, но также существенно переосмысливает в свете современных ему знаний те сведения о физиологии человека, которые содержатся в «Тимее».

Иными словами, при всех своих достоинствах и недостатках (литературных, терминологических, текстуальных) этот трактат может служить в качестве замечательного образца «среднего пифагореизма». В нем есть все, о чем я писала в конце первой главы: имя древнего пифагорейца, использование терминов разных философских направле-

---

тем более в их толкованиях схоластами Древней Академии. В то же время не стоит забывать, что догматический платонизм оказывал непрерывное влияние на стоическую школу. Что касается перипатетической традиции до Андроника, то после работ Дж. Барнса, степень «забвения» теоретической философии Аристотеля до I в. до н. э. видимо также не следует преувеличивать: Barnes J. «Roman Aristotle», in: J. Barnes and M. Griffi n (eds.), *Philosophia Togata II*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

ний, с целью выставить напоказ скрытый доселе первоисточник, умолчание имен других философов, т.к. пифагорейцы могут ссылаться лишь на авторитет Учителя. Последнее вообще является отличительной чертой описываемого мной явления. Ведь начиная с Аристотеля, хорошим тоном считается упомянуть сначала мнения предшественников, а затем с ними не согласиться или показать место своего рассуждения в контексте какой-либо традиции. Ничего этого нет в псевдопифагорике. Все эти трактаты, и Тимея Локрского в частности, беззастенчиво заявляют о себе как о первоисточнике.

Касательно изучаемого трактата, я считаю, что тот или те, кто принимал участие в этой «афере», все-таки очень хорошо выполнили свою работу. Несколько поколений филологов, работавших с трактатом, смогли выявить различные недочеты, как в стиле, так и в словоупотреблении, которые выдают лишь примерный период создания этого сочинения. Но для простого обывателя и ценителя древностей все это, видимо, не бросалось в глаза, а значит задачи, которые призвана осуществить подделка, были выполнены.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В истории античной философии и науки Пифагор и его последователи занимают особое место. В первую очередь потому, что, в отличие от других философов, его учение долгое время считалось тайным и доступным лишь небольшому количеству избранных. Такое представление о Пифагоре пропагандируется с удвоенной силой в поздней античности в работах Порфирия и Ямвлиха, которые детально излагают биографию Пифагора и приводят сведения, отсутствующие у античных авторов и ранних биографов. Объяснение этому может быть следующим. После разгрома пифагорейского союза в Кротоне в конце V века до н. э. пифагорейцы исчезают с философской и политической сцены, однако интерес к пифагорейской литературе и всему древнему на протяжении IV–I вв. до н. э. нисколько не угасает. Вероятно, именно это приводит к появлению в этот период апокрифических произведений, приписываемых Пифагору и ранним пифагорейцам – на них имеется политический и социальный заказ. В XIX веке эти сочинения получили название пифагорейских псевдоэпиграфов. Среди них имеются письма и трактаты, приписываемые как самому Пифагору (письма Пифагора к тирану Гиерону, обращение Пифагора к гражданам Кротона, «Золотые стихи»), так и ранним пифагорейцам. Большая часть текстов приписана знаменитому Архиту из Тарента. Сохранилась также «переписка» некоторых пифагорейцев, а фрагментарные сведения о «трактатах» авторов, фигурирующих в числе древних пифагорейцев (или хотя бы их названия), послужили позднейшим био-

графам в качестве источника для подробного описания «тайного» учения Пифагора и последовательности событий, происходящих в пифагорейском союзе.

### **Результаты исследования:**

В диссертационном исследовании было показано место пифагорейских псевдоэпиграфов в становлении догматического платонизма в I в. до н.э. и, в частности, трактат Псевдо-Тимея Локрского был представлен как одна из первых реинтерпретаций платоновского «Тимея», оказавшая влияние на его последующее восприятие позднеплатоническими комментаторами.

Для этого был проведен систематический анализ совершенно не изученных в российском антиковедении трактатов III в. до н.э. – I в. н.э., приписываемых древним пифагорейцам.

Дан краткий анализ содержания наиболее представительных и влиятельных псевдопифагорейских трактатов Пифагора, Архита, Филолая, Окелла, Тимея, Калликратида, подложных пифагорейских писем, а также анонимных сочинений, которыми пользовались Александр Полигистор, Диодор, Овидий и Фотий.

Большое количество псевдопифагорейских трактатов позволяет выявить общие характеристики, что предоставляет почву для некоторых обобщений. Эти обобщения приводятся в конце первой главы, где вводится и обосновывается термин «средний пифагореизм». На мой взгляд, использование этого термина может быть полезно для объяс-

нения преемственности идей и выявления источников, которыми пользовались позднеантичные комментаторы и биографы.

Это позволило рассмотреть псевдопифагорейские трактаты если не как единую группу (что едва ли возможно), то, по крайней мере, в контексте одного историко-философского явления. Пифагорейские псевдоэпиграфы, датируемые периодом от позднего эллинизма до начала принципата, нужно понимать как переходный этап в передаче и трансформации пифагорейско-платонических идей от древнего пифагореизма и платонизма к их возрождению в I в. н.э. Пифагорейские псевдоэпиграфы, написанные по большей части во II–I вв. до н. э., имеют важное самостоятельное значение. Они представляют собой связующее звено между древним пифагореизмом и возрожденным пифагореизмом I–II вв. н. э., выраженным в трудах таких авторов, как Модерат из Гадеса, Никомах из Геразы, Нумений из Апамеи и Теон из Смирны. Представление о том, что Платон – это «оживший» Пифагор не могло возникнуть на пустом месте: оно должно было быть сформировано уже существующими подложными пифагорейскими трактатами, достаточно древними для того, чтобы в них поверили любители пифагореизма I–II вв. н. э. Это обстоятельство исторически значимо: вера в то, что платоновская, аристотелевская и вообще всякая «хорошая» философия является преемницей великой пифагорейской традиции, оказала огромное влияние на последующее развитие западной философской мысли, заметное вплоть до недавнего времени.

В диссертационном исследовании внимательно изучен, переведен и прокомментирован ранее практически неисследованный в отече-

ственной науке трактат Тимея Локрского «О природе космоса и души». Эта работа показывает, как осмысливалось содержание платоновского «Тимея» в эпоху зарождения неопифагореизма и среднего платонизма. Сочинение Тимея Локрского выбрано из большого списка псевдопифагорейских трактатов не случайно. В поздней античности этот трактат воспринимался как аутентичное произведение древнего пифагорейца Тимея и оказал существенное влияние на формирование в неопифагорейской среде образа Платона как плагиатора пифагорейских текстов. Неоплатоник Сириан, рьяный защитник пифагорейских и платонических идей от нападков Аристотеля, представляет Тимея как посредника в передаче древнего учения. А его ученик Прокл в своей комментарии к «Тимею» полностью уверен в том, что Платон отсюда заимствовал идеи древних пифагорейцев.

В то же время авторство и происхождение трактата вызывают затруднение. В отличие от ряда других пифагорейцев, таких как Филолай или Архит, о Тимее не известно ничего достоверного (обсуждению этой проблемы я посвятила соответствующий раздел). Трактат «О природе космоса и души» впервые упоминается лишь во II в. н. э.

По-видимому, анонимный автор стремился создать впечатление, что Тимей Локрский написал свое сочинение в V в. до н.э. и что именно оно стало образцом для одноименного диалога Платона. Это впечатление подкрепляется биографическим сообщением о том, что Платон приобрел за 100 мин сочинение неизвестного пифагорейца и на его основе написал свой диалог. Такое мнение бытует уже с III в. до н.э. Правда параллельно бытует и альтернативная традиция,

которую передает Цицерон: по его мнению, Тимей жил во времена Платона и последний лично с ним общался.

Нам представляется очевидным, что дело обстояло иначе, и трактат Тимея Локрского является кратким изложением диалога Платона. Это хорошо показывает филологический анализ текста: одно и то же слово анонимный автор может употреблять на дорическом диалекте и койне, равно как и использовать пост-платоновскую и аристотелевскую терминологию. На основе проведенного исследования я считаю, что трактат должен быть датирован I в. до н.э., происходить из Александрии, и может быть как-то связан с личностью Александрийского платоника и любителя пифагореизма Евдора.

В целом этот текст интересен именно благодаря своей неоднозначности. Х. Теслефф включил этот трактат в собрание пифагорейских псевдоэпиграфов, в то время как Т. Тобин считает его среднеплатоническим, так как по содержанию он очень близок небольшому количеству произведений, написанных с конца I в. до н.э. Я склонна рассматривать сочинение Псевдо-Тимея как оригинальный образец того переходного периода в истории античной философии, которому в данной работе присваивается имя «средний пифагореизм». С разными оговорками, но на основе фактического материала, я считаю, что этот термин уместен и необходим, так как рассматриваемый период – условно, II–I вв. до н.э. – отмечен сложным процессом формирования догматической философии в кругах платоников и аристотеликов. Важно, наконец, отметить, что трактат Тимея Локрского оказал огромное влияние на последующую комментаторскую традицию.

В позднеантичный период (Сириан, Прокл) псевдопифагорейские трактаты всеми воспринимались как достоверные, и заняли то место в комментаторской традиции, которое оставалось за ними до середины XIX века. Удивительно, но практически каждый комментарий на «Тимей» (вплоть до Нового времени) упоминает данный трактат в качестве первоисточника.

Кроме того, трактат Тимея Локрского является оригинальной философской работой, может и не первого класса, но вполне заслуживающей особого изучения. С этой целью была предпринята первая попытка перевода этого довольно сложного текста на русский язык, ведь без обращения к тексту на языке оригинала и тщательного разбора терминологии было бы невозможно оценить степень продуманности подделки, возможный замысел автора, и самое главное невозможно было бы оценить степень терминологических и концептуальных заимствований. Философский комментарий помог поместить текст в подходящий контекст. Для этого был привлечен значительный объем античных свидетельств, демонстрирующий историю развития платонико-пифагорейских космологических и психологических представлений в «темные века» античной философской мысли со времен упадка Древней Академии в III в. до н. э. и до начала великого неоплатонического синтеза в IV в. н. э.

Разумеется, диссертация не исчерпывает темы: продолжением этой работы может стать перевод и исследование других представительных псевдопифагорейских сочинений, приписываемых таким



древним пифагорейцам, как Филолай, Архит и Окелл Луканский. Объемы данного исследования не позволяют подробно обратиться к этим авторам, но они вполне могут послужить источником для нового вдохновения: *Viam supervadet vadens.*

# БИБЛИОГРАФИЯ

## Список принятых сокращений

- ΣΧΟΛΗ 3.1 (2009), 6.2 (2012) и др. ΣΧΟΛΗ. Φιλοσοφское антиковедение и классическая традиция. Том. 3.1. 2009. Том. 6.2. 2012 и др. Серия работ о пифагореизме и переводы на русский язык произведений неопифагорейцев.
- Диллон, Средние платоники Диллон Дж. Средние платоники. Пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб, 2002.
- ТЛ Тимей Локрский, «О природе космоса и души».
- Baltes Baltes M. Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele. Leiden, 1972.
- Harder Harder R. Ocellus Lucanus, in: RE (1936) 1203-1226.
- Burkert, Lore and Science Burkert W. Lore and Science in Ancient Pythagoreanism. Tr. by E. Minar. Cambridge, Mass., 1972.
- RE Real-Encyklopädie
- Marg Marg W., Hg. Timaeus Locrus. De natura mundi et animae. Leiden, 1972.
- Städele Städele A. Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer. Meisenheim a.Glan, 1980.
- Taylor Taylor A. E. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928.
- Thesleff, Introduction Thesleff H. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period. Åbo, 1961.
- Thesleff, Texts Thesleff H., ed. The Pythagorean texts of the Hellenistic Period. Åbo, 1965.

## Используемая литература

1. Афонасин Е. В., Афонасина А. С., Диллон Дж., Мякин Т. Г., Александрова Л. А., Щетников А. И. Неопифагорейцы. ΣΧΟΛΗ. 2009. Том 3. Вып. 1.
2. Бородай Т. Ю. О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры. М., 1988. С. 112–132.
3. Диллон Дж. Средние платоники. Пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб, 2002.
4. Диллон Дж. Наследники Платона. Пер. с англ. Е. В. Афонасина. СПб, 2005.
5. Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб, 1994.
6. Жмудь Л. Я. Пифагор и ранние пифагорейцы. М., 2012.
7. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 6. Поздний эллинизм. М., 1980.
8. Месяц С. В., пер. Прокл, Комментарий к "Тимею". Часть I. Перевод, примечания и введение. М.: ГЛК, 2012 (в печати).
9. Чанышев А. Н. Философия древнего мира. М., 1999.
10. Afonasin E. V. 'The Pythagorean way of life in Clement of Alexandria and Iamblichus', *Iamblichus and the Foundation of Late Platonism*, edited by E. Afonasin, J. Dillon and J. Finamore. Leiden, Brill, pp. 13–36.

11. Anton J. R. W., ed. *De origine libelli περὶ ψυχᾶς κόσμῳ καὶ φύσιος inscripti, qui vulgo Timaeo Locro tribuitur*. Erfurt, 1883, Naumburg, 1891. T. 1–2.
12. Baltes M. *Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele*. Leiden, 1972.
13. Barker A. *Greek Musical Writings*, 2. Oxford, 1981.
14. Barnes J. "Roman Aristotle," in: J. Barnes and M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
15. Beutler R. *Okellos*, in: *RE*. 1937. P. 2362–2380.
16. Bolton J. D. P. *Pythagorean Forgeries*. An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period by Holger Thesleff. Review in: *The Classical Review, New Series*, Mar., 1963. Vol. 13, No. 1. P. 33-35.
17. Bonazzi, M., Levy C., Steel C. eds. *Pythagoras, Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*. Turnhout: Brepols, 2007.
18. Bonazzi, M. «Eudorus of Alexandria and the "Pythagorean" pseud-epigrapha», in: *On Pythagoreanism*. Ed. by G. Cornelli, R. McKirahan and K. Macris. De Gruyter, 2013.
19. Brisson L., ed. *Platon. Oeuvres complètes*. Paris, 2011.
20. Brodersen Kai (Hrsg). *Theano. Briefe einer antiken Philosophin*. Mit der Übersetzung von Christoph Martin Wieland. Stuttgart, 2010.
21. Burkert W. *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'*, in: *Hermes*. 1960. Vol. 88. P. 159-177.
22. Burkert W. *Hellenistische Pseudopythagorica*, in: *Philologus*. 1961. Vol. 105. P. 16-43, 226-246.

23. Burkert W. H. Thesleff, Pythagorean writings, in: *Gnomon*. 1962. Vol. 34. P. 763-768.
24. Burkert W. Pythagorean Texts, ed. H. Thesleff, in: *Gnomon*. 1967. Vol. 39. P. 548-556.
25. Burkert W. Zur geistesgeschichtlichen Einordnung einiger Pseudopythagorica, in: K. von Fritz (Hg.): *Pseudepigrapha I* (Genève 1971) 25-55 (Fondation Hardt. *Étrentiens sur l'antiquité classique*. 18).
26. Burkert W. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Tr. by E. Minar. Cambridge, Mass., 1972.
27. Cenrone B. The Theory of Principles in the Pseudopythagorica, in: K. Boudouris, ed. *Pythagorean Philosophy*. Athens, 1992. P. 90-97.
28. Centrone B. La letteratura pseudopitagorica: origine, diffusione e finalità, in: G. Cerri (Hg.): *La letteratura pseudepigrapha nella cultura greca e romana*. Napoli, 2000. P. 429-452.
29. Clark G. Philosophic Lives and the Philosophic Live. Porphyry and Iamblichus, in: T. Hägg, P. Rousseau (Hg.). *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley, 2000. P. 29-51.
30. Costa C.D.N. *Greek Fictional Letters. A Selection with introduction, translation and Commentary*. Oxford University Press, 2001.
31. Diels H., Kranz W. (Hg.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6.auf. Berlin, 1964 (и переиздания).
32. Dillon J. M. (ed.) *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden, 1973, 2010 (2-е изд.).
33. Dillon J., Polleichtner W. (eds.) *Iamblichus of Chalcis: The Letters. Translation and Commentary*. Atlanta, 2009.

34. Dodds E. R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, 1951. P. 135-178.
35. Edwards M. J. Two images of Pythagoras: Iamblichus and Porphyry, in: H. J. Blumenthal, E. G. Clark (Hg.): *The Divine Iamblichus, Philosopher and Man of Gods*. London, 1993. P. 159-172.
36. Edwards, M. J., ed. *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool, 2000.
37. Festugière, A.-J. "Les «Mémoires pythagoriques» cités par Alexandre Polyhistor", *Revue des Études Grecques*. 1945. T. 58. P. 1-65.
38. Finamore J., Dillon J., eds. *Iamblichus De Anima*. Leiden: Brill, 2002.
39. Fritz von K. Pythagoras, Pythagoreer, in: *RE*. 1963. Bd. 47. S. 171-209, 209-268.
40. Fritz von K. *Pythagorean Politics in Southern Italy*. New York, 1940, ND 1977.
41. Fritz von K. Philolaos, in: *RE Suppl.* 1973. Bd. 13. S. 453-484.
42. Gigon O. *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros // Éntretiens sur l'antiquité classique*. Foundation Hardt. Genève, 1955. T. 3. P. 25-61.
43. Hadas, M., Smith, M. *Heroes and Gods. Spiritual Biographies in Antiquity*. New York, 1965.
44. Harder R. *Ocellus Lucanus. Text und Kommentar*. Berlin, 1926.
45. Harder R. *Ocellus Lucanus*, in: *RE*. 1936. S. 1203-1226.

46. Huffman C. A. *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic; a commentary on the fragments and testimonia with interpretive essays.* Cambridge, 1993.
47. Huffman C. A. *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King.* Cambridge, 2005.
48. Jones, Ch. P., ed. *Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana, Letters of Apollonius, Ancient Testimonia, Eusebius's reply to Hierocles,* in 3 vols. Cambridge, MA, 2005–2006.
49. Kahn Ch. H. *Pythagorean Philosophy before Plato,* in: A. P. D. Mourelatos (Hg.): *The Presocratics.* New York, 1974. P. 161-185.
50. Kahn Ch. H. *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History.* Indianapolis, 2001.
51. Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. *The Presocratic Philosophers.* Cambridge, 1983.
52. Long H. S. *A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece: From Pythagoras to Plato: Diss.* Princeton, 1948.
53. Mansfeld J. *Die Briefe des Pythagoras und Pythagoreans* by Alfons Städele in: *Mnemosyne.* 1985. Forth Series, Vol. 38. P. 215-217.
54. Marcovich M. *Pythagorica,* in: *Philologus.* 1964. Vol. 108. P. 29-44.
55. Marg W., Hg. *Timaeus Locrus. De natura mundi et animae.* Leiden, 1972.
56. Moraux P. *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias.* Berlin, 1973.

57. Navia L. E. *Pythagoras: An Annotated Bibliography*. New York, 1990.
58. Nisticò, Daniela. *Thèano: una pitagorica attuale*. Rubbettino ed., 2003.
59. O'Meara D. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford, 1989.
60. Riedweg, Christoph. *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*, Steven Rendall (tr.), Ithaca: Cornell University Press, 2005.
61. Ryle G. *The Timaeus Locrus*, in: *Phronesis*. 1965. Vol. 10. P. 174-90.
62. Schirren, Th. *Philosophos Bios. Die antike Philosophenbiographie als symbolische Form. Studies zur Vita Apollonii des Philostrat*. Heidelberg, 2005.
63. Smith A. *Pseudopythagorica Etica: I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo by Bruno Chentrone*. Review in: *The Classical Review*. 1991. New Series, Vol. 41, No. 2. P. 315-316.
64. Staab G. *Pythagoras in der Spätantike: Studien zu De Vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*. München, 2002.
65. Städele A. *Die Briefe des Pythagoras und der Pythagoreer*. Meisenheim a.Glan, 1980.
66. Syme R. *Fraud and Imposture*, in: K. von Fritz (Hg.): *Pseudepigrapha I*, Genève, 1971 (Fondation Hardt. *Étudiens sur l'antiquité classique*. 18). P. 1-18.
67. Szlezák Th. A. *Pseudo-Archytas über die Kategorien*. Berlin, 1972.
68. Szlezák Th. *Timaeus Locrus, De natura mundi et animae by Timaeus Locrus*, Walter Marg; *TimaiosLokros, Über die Natur des Kosmos*



- und der Seele by Timaios Lokros, Matthias Baltes, Review in: *Gnomon*. 1976. Vol. 48. P. 135-44.
69. Tarrant H. Moderatus and the Neopythagorean Parmenides, in: K. Boudouris, ed. *Pythagorean Philosophy*. Athens, 1992. P. 220-225.
  70. Taylor A. E. *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford, 1928.
  71. Taylor Th. *Political fragments of Archytas, Charondas, Zaleucus, and other ancient Pythagoreans preserved by Stobaeus, and also Ethical fragments of Hierocles*. London, Walworth, 1822.
  72. Thesleff H. *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo, 1961.
  73. Thesleff H., ed. *The Pythagorean texts of the Hellenistic Period*. Åbo, 1965.
  74. Thesleff H. On the Problem of the Doric Pseudo-Pythagorica, in: K. von Fritz (Hg.): *Pseudepigrapha I*. Genève, 1971. (Fondation Hardt. *Étudiés sur l'antiquité classique*, 18). P. 59-101.
  75. Thesleff H. "Okkelos, Archytas, and Plato", *Eranos*. 1962. Vol. 60. P. 8-36.
  76. Tobin T. H., tr. *Timaios of Locri. On the nature of the world and the soul. Text, translation and notes*. Chico, Calif., 1985.
  77. Westerink L.G. *Timaeus Locrus, De natura mundi et animae. Überlieferung, Text und Übersetzung. Editio maior by W. Marg; Timaios Lokros, Über die Natur des Kosmos und der Seele. Kommentar by M. Baltes. Review in: Mnemosyne*. 1975. Forth Series, Vol. 28. P. 86-87.

78. Whittaker J. A. Szlezak's edition of Ps.-Archytas in: *Gnomon*. 1976. Vol. 48. P. 306-307.
79. Zhmud L. Some Notes on Philolaus and the Pythagoreans, in: *Hyperboreus*. 1998. Vol. 4. P. 243-270.

# ПРИЛОЖЕНИЕ

*Тимей Локрский, О природе космоса и души*

Τιμαίω Λοκρῶ Περὶ φύσιος κόσμου καὶ ψυχᾶς

Текст и перевод

Содержание трактата  
в сравнении с «Тимеем» Платона

- 1–7 Первопричины (*Тимей* 27с–31b, 48е–52d)
- 7–17 Оформление тела космоса (28а–34b, 52d–53b)
- 18–21 Оформление Мировой души (34b–36е)
- 22–23 Математическое описание деления Мировой души (позднейшая вставка)
- 24–29 О звездах и планетах (36b–е, 38с–39е, 40а–d)
- 30 О времени (37с–38с)
- 31 О Земле (40b–с)
- 32–42 О первоэлементах (31b–32с, 53с–61с)
- 43–47 Оформление людей и других живых существ (39е–45b, 69d–74е)
- 48–59 О формах чувственного восприятия (47а–е, 61с–68d, 80а)
- 60–67 Питание и дыхание (70а–b, 77с–81е, 84d)
- 68–70 Телесные недуги (81е–86а)
- 71–77 Душевные расстройства (42а, 69с, 86b–87b)
- 78–86 Лечение (87b–91а)
- 87–88 Заключение (92с)

1. Тимей Локрский сказал так:

Имеется две причины [происхождения] вещей (συμπάντων): ум для всего, что случается согласно расчету (κατὰ λόγον), и необходимость для того, что случается согласно силам тел (κατὰς δυνάμεις τῶν σωμάτων).<sup>1</sup> Из этих двух причин та, что имеет природу благого, называется богом и началом наилучших вещей; следующие же за ней причины являются сопутствующими и сводятся к необходимости. 2. Совокупность всех вещей тройка: идея, материя и чувственно воспринимаемое, которое является как бы потомком их обеих. 3. Идея – вечная, не рождённая и неподвижная, неделимая и имеет природу тождественного, умопостигаемая и является образцом для всего рожденного, что пребывает в состоянии изменчивости. Таким вот образом следует говорить и мыслить об идее.

4. Материя же является пластической массой и матерью, кормилицей и породительницей третьей сущности, поскольку, восприняв в себя подобия и как бы запечатлев их, создает эти вот порождения. Этот вид материи называет он (Тимей) вечным, хотя и не неподвижным, самим по себе (κατ' αὐτάυταν) лишенным образа и очертания, воспринимающим, однако, любой образ. Другой же вид материи разделен в телах (τὰν δὲ περὶ τὰ σώματα) и имеет природу Иного. О материи говорится также как о месте и пространстве. 5. Итак, существуют два упомянутых начала, из которых форма есть мужское начало и отец, а материя – женское начало и мать. Третьим же видом сущего являются их отпрыски. 6. Поскольку же их всего три, то они познаются тремя способностями: идея познается умом через научное познание, материя – незаконным умозаключением (τὰν δ' ὕλην λογισμῶ νόθῳ), поскольку ее никак нельзя постичь прямым путем, но только по аналогии, а порождения этих двух начал – через восприятие и мнение. 7. Итак, прежде чем речь пойдет о рождении небес (Πρὶν ὧν ὠρανὸν λόγῳ γενέσθαι), существовали идея с материей и бог, творец наилучшего.

Но так как более раннее (πρῶτον) <sup>2</sup> лучше более позднего и упорядоченное <sup>3</sup> беспорядочного, то бог, в своей благости, увидев как

---

<sup>1</sup> Т.е. «Платоновых тел», или элементов.

<sup>2</sup> Имеется в виду то, что онтологически раньше.

материя принимает форму и всячески изменяется, причем беспорядочно, пожелал <sup>4</sup> привести ее в порядок, переведя ее из неопределенного изменения к упорядоченному состоянию, чтобы разделение материи в телах происходило согласованно, а не самопроизвольно.

8. Он создал космос из всей материи, положив его [космос] пределом природы сущего (τὰς τῷ ὄντος φύσις), чтобы он охватывал собой все остальное, как единый (ἕνα), однородный (μονογενῆ), совершенный (τέλειον), одушевленный (ἔμψυχόν) и разумный (λογικόν) (в самом деле, эти два качества лучше, чем неодушевленное и неразумное) и как сферообразное тело (поскольку эта форма совершеннее других).

9. Пожелав создать наилучшее творение, он создал этот мир как рожденного бога, <sup>5</sup> который никогда не погибнет по какой-либо иной причине, кроме бога, который его сотворил, если тот однажды пожелает его разрушить. <sup>6</sup> Но ведь не в природе блага стремиться разрушить лучшее творение. Потому он остается неразрушимым, не гибнущим и счастливым (μακάριος).

10. Космос является наилучшим из рожденного, поскольку происходит от лучшей причины, которая взирает не на рукотворный образец (χειρόκματα παραδείγματα), <sup>7</sup> а на идею и умопостигаемую сущность, и то, что сотворено, становится в такой же степени прекрасным и безукоризненным (ἀπαρεγχείρητον). 11. Оно [сотворенное = космос] является вечно совершенным в области чувственно воспринимаемого, поскольку его модель содержала в себе все умопостигаемые живые существа и ничего не оставила за пределами, но была абсолютным пределом для умопостигаемых вещей, как этот мир для чувственно воспринимаемых.

---

<sup>3</sup> Букв. τὸ τεταγμένον причаст. пасс. от τάσσω – ставить, класть, расставлять, располагать или помещать, полагать, устанавливать, определять.

<sup>4</sup> δήλομαι доп. Plat., Theocr., Plut. = βούλομαι.

<sup>5</sup> Марг думает, что это относится ко всему миру, и переводит как «он создал этот мир как? сотворенного бога», хотя это может относиться лишь к мировой душе.

<sup>6</sup> Букв. – рассоединить на части, развязать.

<sup>7</sup> Имеется в виду, что не только действующая причина является наилучшей (сильнейшей, κράτιστος), но и образец. Ср. «Тимей» 28a6 – b2 и c5 и 29b1.

12. Этот мир является телесным, осязаемым и видимым, состоящим из земли и огня, и лежащими между ними воздухом и водой. 13. Он состоит из совершенных элементов, которые полностью находятся в нем, так что ни одна часть не остается вне его, дабы тело всего оставалось довольным собой и не подвергалось приходящим извне повреждениям (поскольку не было ничего, кроме этих элементов). 14. Но и внутренним [повреждениям] тоже, потому что составленное в соответствии с наилучшей пропорцией, находится в равновесии сил (ἐν ἰσοδυναμίᾳ) и ни одна часть не оказывает давления на другую и в свою очередь не угнетается, так чтобы одно претерпевало увеличение, а другое – уменьшение, но все остается в неразрывной связи (ἐν συναρμοῦᾳ), согласно наилучшему отношению.

15. Когда же любые три члена [пропорции], а также интервалы между ними находятся в одном и том же отношении друг к другу, тогда, как мы видим, средний член, согласно порядку справедливости (Δίκας), относится к первому так же, как третий к среднему, и наоборот, при перестановке [членов пропорции], при сохранении согласия мест и порядка. Этот подсчет, однако, невозможно осуществить, не принимая во внимание равенство сил.

16. Космос благоденствует как благодаря фигуре (κατὰ σχῆμα), так и благодаря движению (κατὰν κίνασιν): по форме он сферичен, равен самому себе в любом направлении и способен вместить все остальные родственные себе фигуры (ὁμογενέα σχάματα), движение же его представляет собой вечное круговращение. Только сфера, как покоящаяся, так и движущаяся, могла быть приложена к одному и тому же месту (συναρμόσθαι χώρᾳ), как никогда не покидающая своего места и не занимающая другое, поскольку равна от середины во всех направлениях. 17. Его совершенно ровная внешняя поверхность не нуждается в смертных органах, которые у других существ неизбежно присоединяются и отделяются.

18. Он привнес душу мира, закрепив ее в середине, и окутав ею извне космос целиком; он приготовил (смешал) ее как смесь из неделимой формы (μορφᾶς) и делимой сущности, так что из этих двоих возникла единая смесь. К этой смеси добавил он две силы, являющиеся началами движений: движения тождественного и движения иного; и поскольку последние плохо смешивались, перемешать это было непросто. 19. Отношения же внутри смеси все выражаются гармоническими числами. Эти отношения разделил он на части с целью научно-

го познания (πὸτ' ἐπιστάμην),<sup>8</sup> чтобы никто не оставался в неведении относительно того, из каких частей и при посредстве чего составлена душа. 20. (Душу бог учредил не позднее телесной сущности, как мы это себе представляем, ведь наиболее ценное предшествует и по силе и по времени, поэтому-то он и сделал душу первой.) 21. Он отнял одну часть в качестве первой, состоящую из четырех единиц, восьми десятков и трех сотен. Если первое уже установлено, то двойную и тройную часть (διπλασίαν καὶ τριπλασίαν)<sup>9</sup> из него рассчитать легче. Вместе с дополнительными и основными тонами в целом должно быть 36 членов, общее число должно составлять 114.695.

22. Деление же таково:

[22–23. Таблица с числовыми отношениями]<sup>10</sup>

Примерно так разделил он душу всего.

24. Только ум видит вечного бога – предводителя и творца всего этого. Каждую из рожденных вещей мы видим при помощи зрения, космос же [открывается нашему взору лишь] через его небесные части. Будучи эфирными, они разделяются надвое, так, что одни имеют природу тождественного, а другие природу иного. 25. Те из них, что находятся снаружи, ведут за собой все, что есть внутри, от рассвета до заката в суточном движении; имеющие же природу иного, движутся внутри в противоположном направлении от вечера к утру и совершают свое собственное движение, по совпадению вращаясь, согласованно с перемещением тождественного, которое имеет больше силы в космосе. 26. Вращение иного разделено согласно гармоническим отношениям и составляет вместе семь кругов. Поскольку Луна ближе всех к Земле, она совершает круговое обращение за один месяц. Солнце вслед за ней завершает свой круг за год. За Солнцем не отстают в беге звезда Гермеса и звезда Геры, которую большинство называют звездой

---

<sup>8</sup> Балтес считает, что с целью научного познания, как души космоса, ее вращения, так и своей собственной души, чтобы в итоге можно было объединить эти два вращения.

<sup>9</sup> Тобин переводит это место как квадрат и куб, и Балтес в комментарии, ссылаясь на *Тимей* 35b5-c2, также считает, что речь идет о двухсторонних и трехсторонних многогранниках 1:2, 4, 8 – 3, 9, 27. Однако Марг переводит это все же как двухчастное и трехчастное.

<sup>10</sup> См. греческий текст в приложении к переводу.

Афродиты и «Светоносной». 27. Пастухи и обычный народ никакого разумения касательно священной астрономии не имеют и ничего не понимают в вечерних и утренних восхождениях. Одна и та же звезда может быть вечерней, когда она за Солнцем на таком расстоянии следует, что не скрывается в его сиянии, и утренней, когда она перед Солнцем идет и восходит перед рассветом. Будучи светоносной, звезда Афродиты часто появляется на небе благодаря одинаковой скорости с Солнцем, однако не всегда; и многие из неподвижных звезд, также и многие из блуждающих, каждая мало-мальски большая звезда, которая перед Солнцем на горизонте восходит, возвещают начало дня. 28. Другие три, звезда Ареса (Марс), Зевса (Юпитер) и Кроноса (Сатурн), имеют собственную скорость и разные по продолжительности года. Закончив свой путь, они догоняют (περικατάλαψιας ποιεῦμενοι) друг друга и вызывают появление и исчезновение, и затмения, порождая точные восходы и закаты, завершая видимый восход утром или вечером относительно Солнца. 29. Днем называется путь Солнца от восхода до заката, а ночью – путь от заката до рассвета. Это движение оно совершает, подчиняясь другому движению, ведомое вращением тождественного, годовое же движение является его собственным движением.<sup>11</sup> Из этих движений, которых два, вьется оно по спирали, продвигаясь за один день на один градус (κατὰ μίαν μοῖραν), вращаясь под влиянием сферы неподвижных звезд в каждом периоде ночи и дня. 30. Эти периоды называются отрезками времени, которое бог создает вместе с космосом. Поскольку до космоса не было звезд, а потому и никакого года и небесных круговоротов, которыми это сотворенное время измеряется. Оно [время] является образом (εἰκὼν) несотворенного времени, которое мы называем вечностью. Как это небо сотворено по вечному образцу, умозрительному космосу, так и это время вместе с космосом сотворено по образцу, которым является вечность.

31. Земля, помещенная в середине, является очагом («Гестией») богов и рубежом тьмы и рассвета, она порождает закаты и восходы относительно линии горизонта (κατ' ἀποτομὰς τῶν ὀριζόντων), которые мы определяем по лучу зрения и линии земли (τῆ ἀποτομῇ τᾶς

---

<sup>11</sup> Свое собственное движение – это движение иного.



γᾶς).<sup>12</sup> Она старейшая из тел внутри небес. Никогда не может возникнуть вода без земли, а также воздух без воды, не осталось бы и огня, лишенного влаги и материи, которая воспламеняется. Так что земля является корнем всего и основой всего, и она опирается на свой наклон к центру. 32. Начала возникшего: материя как подлежащее, форма (эйдос) – как принцип (логос) оформленности (λόγος μορφᾶς τὸ εἶδος). Их порождением являются тела – земля и вода, воздух и огонь, – которые возникли так:

33. Каждое тело состоит из плоскостей, плоскость же из треугольников, один из которых – прямоугольный равнобедренный – является половиной квадрата, другой разносторонний, так что квадрат большего катета в три раза больше, чем квадрат меньшего. Меньший угол в нем составляет треть прямого угла, средний – двойную часть от этого; то есть он составляет  $2/3$  (от прямого). Большим является прямой угол, который составляет  $3/2$  от среднего, и утроение меньшего. Этот треугольник поэтому является половиной равностороннего треугольника, который биссектриса, проведенная от вершины перпендикулярно основанию, делит на две равные части. Оба являются прямоугольными треугольниками, но в одном – две стороны, смежные с прямым углом, равны, в то время как в другом неравны все три стороны. Последний называется неравносторонним (σκαληνός), а первый равнобедренным (ἰσημετρώγωνος)<sup>13</sup> который оказывается принципом устройства земли. 34. Поэтому из них можно составить квадрат, из четырех равнобедренных треугольников. Из квадратов строится куб – наиболее прочное и во всех положениях устойчивое тело, имеющее шесть плоскостей и восемь углов. Вследствие этого земля является наиболее тяжелым и малоподвижным телом, которое не превращается ни во что другое, поскольку не имеет ничего общего с другими типами треугольников. Только земля имеет свою собственную основу – прямоугольный треугольник.

---

<sup>12</sup> Букв. ἄποτομᾶ, отрезок. Мы определяем закаты и восходы небесного тела по отношению к линии горизонта, находясь в определенной точке на поверхности земли.

<sup>13</sup> Отметим непоследовательность в использовании дорийского диалекта. Уже в следующем предложении это слово начинается не с альфы, а с эты.

35. Другой из них [половина равностороннего треугольника] есть элемент других тел – огня, воздуха, воды. Если шесть из этих разносторонних<sup>14</sup> треугольников ( $\tau\tilde{\omega} \acute{\alpha}\mu\iota\tau\rho\acute{\iota}\gamma\acute{\omega}\nu\omega \tau\rho\acute{\iota}\gamma\omega\nu\omicron\nu$ ) составлены вместе, из них возникает равносторонний треугольник. Из них составляется пирамида с четырьмя основаниями и стольким же количеством углов, форма<sup>15</sup> огня, наиболее подвижного и состоящего из мелких частиц ( $\lambda\epsilon\pi\tau\omicron\mu\epsilon\rho\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$ ). После нее идет октаэдр с восемью гранями и шестью углами – элемент для воздуха. Третий – икосаэдр с двадцатью гранями и двенадцатью углами, элемент воды, состоящий из многих частей и более тяжелый. Поскольку эти тела составлены из подобных элементов, они способны взаимно преобразовываться. В качестве образа всего он установил додекаэдр, наиболее похожий на сферу. 36. Огонь благодаря своим мелким частицам проникает сквозь все элементы, воздух – сквозь все, кроме огня, вода же только сквозь землю. 37. Все заполнено, и нет ничего пустого. 38. Все связано вместе вращением вселенной, и, напирая попеременно, все [элементы, частицы] соударяются друг с другом (трутся друг о друга), что приводит к постоянному изменению через возникновение и уничтожение.

39. Этим пользовался бог, когда устраивал этот космос, осязаемый благодаря земле, видимый благодаря огню, – двум крайним [элементам]. Через воздух и воду он связал их крепчайшими оковами, пропорцией, которая и себя саму и их способна удерживать вместе под своим контролем. 40. Если бы связываемое было двумерным, достаточно было бы одного среднего члена, но поскольку оно объемное, то ему необходимо два. С двумя средними членами связаны два предельных, так что они соотносятся следующим образом: как огонь к воздуху, так и воздух к воде, и как воздух к воде, так и вода к земле, а при перестановке членов – огонь к воде как воздух к земле. И в обратной пропорции: земля к воде как вода к воздуху и как воздух к огню, и при перестановке – земля к воздуху как вода к огню.<sup>16</sup> 41. И поскольку все они

---

<sup>14</sup> Разносторонний треугольник буквально «полутреугольник», поскольку он формирует половину разделенного биссектрисой равностороннего треугольника.

<sup>15</sup> Марг переводит  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$  как Grundkörper, «основная часть», а Тобин как «форма».

<sup>16</sup> Пропорция полностью соответствует Тим. 32a7–b8, с тем лишь отличием, что в ТЛ эта пропорция приводится более подробно.

равны по силе, их отношения находятся во взаимном равновесии. Этот космос един благодаря божественным узам – пропорции. 42. Каждый из четырех элементов имеет много разновидностей. Огонь – это и пламя, и свет, и сияние, из-за неравенства треугольников в каждом из них. Точно так же и одна разновидность воздуха прозрачная и сухая, другая – влажная и затуманенная. И вода одна – текучая, другая – твердая, как, например, снег и иней, град и лед; так же и из жидкостей одни могут быть текучими, как мед и масло, а другие – застывшими, как смола и воск. Разновидностями же твердого [то есть элемента земли] являются,<sup>17</sup> во-первых, плавкое, как золото, серебро, медь, олово, свинец, стагон, и, во-вторых – хрупкое, как сера, горная смоля, нитра<sup>18</sup> соли, квасцы и тому подобные камни.

43. После устройства космоса задумал он рождение смертных существ, чтобы космос был завершенным, созданным полностью по образцу. 44. Смешав и разделив человеческую душу в соответствии с той же пропорцией и из тех же сил (δυναμίωv), он распределил ее и наделил изменчивой природой. И природа, следуя за ним в процессе творения, порождает смертных однодневных существ. 45. Эти души произвел он (или она, природа?) как проистекающие, одни от Луны, другие от Солнца, остальные от другого, скитающегося в части иного, за исключением единственной силы тождественного, которую он (она, природа?) в разумном отношении смешал, образ мудрости для благословенных (εἰκόνα σοφίας τοῖς εὐμοιρατοῦσι).

46. Душа человека наделена как разумом и умом, так и неразумием и безрассудством. Сильнейшая часть, разумная происходит из природы тождественного, более слабая – из природы иного. Однако обе занимают свои места в голове, остальные части души и тела им служат, как высшему в общем жилище (теле). Из неразумной части мужество помещается в сердце, а желание в печени. 47. Основой тела (σώματος ἀρχάν) и корнем спинного мозга (ρίζαν μυελοῦ) является головной мозг (ἐγκέφαλον), где и пребывает ведущая часть души (ἀγεμονία). Из этих как род истечения вытекает через спинной позвоночник остаток, который в дальнейшем разделяется на сперму и семенную жидкость. Кости же есть оболочка (περιφράγματα) спинного моз-

---

<sup>17</sup> πακτῶ δὲ εἶδεα τὸ μὲν χρυτὸν χρυσοῦς..., τὸ δὲ...

<sup>18</sup> Щелок – род соды или поташа, который в смеси с маслом служил моющим средством.

га. Их защитой и покровом является плоть. Он связал члены сухожилиями как связками для движения. Часть внутренних органов предназначил он для питания, часть для поддержания [жизнеспособности] (τὰ μὲν τροφᾶς χάριν, τὰ δὲ σωτηρίας).

48. Из движений же, которые происходят от внешних вещей, те, которые направляются туда, где расположен разум, являются чувственным восприятием. Те, которые не поддаются восприятию, остаются незамеченными, когда подверженные воздействию тела слишком приземленные (γαλοειδέστερα), либо движение слишком слабое. 49. Все те, которые нарушают природное устройство, болезненны; те же, которые восстанавливают его, называются радостью.

50. Что же касается [видов] чувственного восприятия, то бог даровал нам зрение, чтобы взирать на небеса, равно как и способность к познанию. 51. Слух он создал, чтобы мы могли воспринимать слова и мелодии; человек, который лишен этого от рождения, в будущем не сможет говорить. И поэтому говорится, что это ощущение более всего родственно речи. 52. Все, что называется телесными ощущениями, получило свое имя из-за способности к осязанию, а также из-за стремления к своему месту. Ведь осязание различает свойства живых существ, тепло, холод, сухость, влажность, гладкость, шершавость, податливость, упругость, мягкость, жесткость. 53. Осязание различает между тяжелым и легким, а более точно определяет разум по склонению к середине или отклонению от нее. 54. Говорят, что «внизу» и «посередине» – это одно и то же; потому что центр шара это его низ, и все, что за его окружностью – это верх. 55. Тепло состоит из мелких частиц и оказывает на тело расширяющее действие, холод же состоит из частиц, больших, нежели каналы (πόρων), и оказывает сужающее действие. 56. Вкусовое ощущение похоже на осязание. Поэтому вследствие соединения и разделения, далее через проникновение в каналы и из-за формы возникает либо терпкое, либо приятное ощущение. Растворяющее и очищающее кажется терпким, сдерживающее очищение соленым, воспламеняющее и режущее мясо острым, напротив приятное на вкус и сладкое превращается в сок. 57. Виды запахов не разделяются, поскольку они проходят через узкие каналы, которые слишком твердые, чтобы сужаться или расширяться. Из-за гниения и брожения (πέψεσι) земли возникают благовония и зловония.

58. Звук же – это удар по воздуху, который достигает души через уши. Ушные каналы простираются до печени и в них же находится

пневма, чье движение и есть чувство слуха (ἀκοά). В отношении звука и слуха быстрое движение является высоким, медленное низким, и уравновешенность по середине. Частые и раскатистые звуки – громкие, скудные и обрывистые (συναγμένα) – тихие. Звуки, организованные в соответствии с музыкальными отношениями, мелодичны, беспорядочные и не организованные – немелодичны и негармоничны. 59. Четвертый род чувственного восприятия – более разнообразный (πολυειδέστατον) и разносторонний (ποικιλώτατον) – называется зрением. Благодаря ему можно различать всевозможные цвета (χρώματά) и бесчисленные оттенки, основных же четыре: белый, черный, сияющий (λαμπρόν), пурпурный. Все остальные цвета происходят из смешения этих. Там, где белый разделяет зрение, черный соединяет, в то время как тепло расширяет (διαχῆν) осязание, а холод способен стягивать, и кислое стягивает вкус, горькое же разделяет.

60. Тело (τὸ σκᾶνος) живущих в воздухе существ вскармливается и поддерживается потому, что, с одной стороны, питание по всему телу распределяется через кровеносные сосуды, проводится как через оросительные каналы и увлажняется от пневмы, так что оно (питание) расширяется и достигает предельных участков. 61. С другой стороны, дыхание происходит потому, что в природе нет никакой пустоты, и воздух стекается и всасывается через невидимые отверстия, через которые также выходит влага; причем одна часть воздуха также нуждается в природном тепле. 62. Необходимо, чтобы использованное восполнялось равным количеством. Иначе оставалось бы пустое пространство, что странно (ἀμάχανον). Ведь живое существо тогда больше не сливалось воедино и не было бы единым целым, если бы его тело вследствие пустоты было разрушено. 63. Похожее устройство (ὄργανοποιία) имеется и в неодушевленных вещах по аналогии с дыханием; медицинская банка (σικύα) и янтарь являются образами дыхания. 64. Пневма через тело вытекает наружу, при помощи воздуха через рот и ноздри входит обратно, затем вновь, словно [река] Эврип, несется в тело, продвигаясь вверх по протокам (рот и нос).<sup>19</sup> 65. Медицинская банка (σικύα), когда воздух расходуется огнем, вытягивает

---

<sup>19</sup> Балтес: «она (пневма) поворачивает наверх через протоки, которые выводят наружу», т. е. вытекает через воздушные трубки, нос и рот.

влагу, янтарь же, когда пневма отделяется, притягивает ему подобное (Марг добавляет: твердое, пористое) тело.

66. Питание телу (τῷ σώματι) целиком доставляется из сердца как корня и из живота как источника. И если в приливе оно (тело) больше орошается, чем источается, это называется ростом, а когда меньше, убылью. Расцвет является границей между ними и означает равенство притока и истечения. 67. Если же эти связи в организме (τῶν ἄρμῶν τᾶς συντάξεως) ослабляются, когда пневма больше не имеет прохода или питание больше не поступает, то живое существо умирает.

68. Многочисленны жизненные бедствия (κᾶρες ζωᾶς) и причины смерти. Один род называется болезнью. Основной причиной болезни является неравновесие (ἄσυνμετρία) основных качеств, когда простых качеств, таких как тепло или холод, влажность или сухость, либо недостаток, либо избыток. 69. Далее следуют изменения и преобразования крови вследствие порчи, и повреждение плоти этим разложением, когда из-за перемены в кислом, соленом и остром происходит изменение крови или порча плоти. Отсюда происходит возникновение желчи, мокроты, болезненных соков и гниение плоти: слабое, если они не глубоко засели, мучительное, если их начало порождается костями, тягостное (ἀνίατοι неизлечимое, исправление Балтеса), если они зависят от мозга. 70. Последняя (третья) причина болезни – это когда пневма, желчь и мокрота увеличиваются и вытекают в чужую область или из жизненно важных мест. Потом они занимают лучшее место и удаляют родственную субстанцию (ἀπελάσαντα τὰ συγγενέα), поселившись там, нанося ущерб телу и растворяя его в себе. Таковы причины страдания тела.

71. Но и душевных болезней много, причем разные болезни имеют разные свойства. От способности восприятия – нечувствительность, от способности запоминать – забывчивость, от побуждающей способности – отсутствие влечения и нервная торопливость (προπέτεια), от способности впечатлений – дикая страсть и сумасшедшее неистовство, от рассуждающей способности – глупость и безрассудство. 72. Источниками зла являются удовольствия и страдания, вожделения и страхи, которые зависят от тела, но примешиваются к душе. И они называются разными именами. Это любовные желания и возбуждение (πόθοι), разнузданная страсть, сильный гнев и большое негодование, различные желания и чрезмерные удовольствия. 73. В целом, образ действия по отношению к страсти является началом и концом добродетели и

зла. Зависимость от страстей или власть над ними приводит нас к хорошему или плохому состоянию. 74. Смешения соответствующих способностей тел могут на это оказывать большое влияние, так или иначе имеется острое или теплое, и приводит нас к меланхолии, похоти и алчности. 75. И некоторые части, страдающие ревматизмом, испытывают зуд и порождают тела скорее воспаленного, нежели здорового типа, из-за чего у них возникает чувство уныния и забывчивости, помешательство и внутреннее беспокойство.

76. Важны привычки, с которыми человек вырос в государстве или в доме, и ежедневный образ жизни, который либо ослабляет душу, либо делает ее сильнее, вплоть до мужества. Поэтому жизнь под открытым небом и простая еда, упражнения и привычки спутников (τὰ ἤθηα τῶν συνόντων) важны для (распознания) как добродетели, так и порока. 77. Соответственно причина порока кроется, скорее, в родителях и в основных телесных элементах, нежели в нас самих, при условии, конечно, если нет места праздности и мы не отказываемся от должных обязанностей.

78. Для того чтобы живое существо было в порядке, его тело должно обладать подходящими ему добродетелями, здоровьем и тонкой чувствительностью, силой и красотой. Началом красоты является соразмерность (συμμετρία) частей тела и души. Природа сложила (ἀρμόξατο) эту обитель словно инструмент, чтобы она была податливой и соответствующей (ἐναρμόνιον) основам разных образов жизни. 79. Нужно также приводить душу во взаимное согласие с соответствующими добродетелями (ῥυθμιζεσθαι... τὰς ἀναλόγως ἀρετάς); с благоразумием, словно тело со здоровьем, с рассудительностью, словно с тонкой чувствительностью, с мужеством, словно с силой и могуществом, со справедливостью, словно тело с красотой. 80. Начала этих добродетелей происходят от природы, однако середины и концы от добросовестного ухода – за телом через упражнения и врачевание, за душой через воспитание и философию. Эти способности питают и укрепляют (τονοῖσαι) как тело, так и душу, через труд, упражнения и режим питания и побуждают (ὀρνεύοντι), если необходимо, одни с помощью лекарств, другие – те, что воспитывают душу – с помощью наказания и порицания. Они укрепляют, вызывая стремление (τὰν ὀρμὴν) с помощью поощрения, и призывают к полезным занятиям.

81. Искусство умягчения (ἀληπτικὰ)<sup>20</sup> и медицина, наиболее ему близкая, задачей которой является забота о теле, приводят силы в лучшее соответствие (ἐς τὰν κρατίστην ἄρμονίαν ἄγοισαι), делая кровь чистой и пневму сливающейся, к тому же если возникает что-либо болезненное, силы крови и пневмы усиливаются и преодолевают его.

82. Мусическое искусство и его предводитель философия, обычаями и законами предназначенные для улучшения души, приучают, убеждают, и даже заставляют, если необходимо, разумное подчиняться рассудительности,<sup>21</sup> дабы неразумное желание (τῷ δ' ἀλόγῳ θυμὸν) оставалось в покое, а чувственное вожеление гасило свои порывы (ἐπιθυμίαν δὲ ἐν ἀρεμῇσει) и не двигалось без рассудительности, правда, и бездвижным не оставалось, когда ум призывает его к деятельности или к наслаждению. Таково определение рассудительности: с одной стороны послушание, с другой терпеливость.

83. Понимание и почтеннейшая (ἡ πρεσβίστα φιλοσοφία) философия освобождали от обманчивого мнения и вводили научное познание; они отзывали ум от великого неведения и освобождали для восприятия божественного, и заняться этим, удалившись от всего человеческого (ποττὰνθρώπεια) и пребывая в добром здравии на отведенное время жизни, – значить обрести счастье. Кому даймон<sup>22</sup> вручил такую участь, тот на основе истинного мнения направляется к счастливейшей жизни.

84. Но когда кто-то остается упорным (σκληρὸς) и непокорным (ἀπειθής), того по закону и постановлению (ἐκ τῶν λόγων) надо подвергнуть наказанию, вызывающему сильный страх и под небесами и, в Аиде, там, где беспощадные наказания предназначены для несчастных жителей подземного царства, за что я и восхваляю ионического поэта, который приводит пораженных проклятием (τῶς ἐναγέας) в ужас.

85. Как иногда мы оздоравливаем тела с помощью болезней, если они не поддаются оздоровительным процедурам, так и души мы удержи-

---

<sup>20</sup> ἀλειπτική AL – но Марг оставляет ἀληπτικὰ (стр. 148 в изд.).

<sup>21</sup> Следуя чтению Марга: τὸ μὲν λογικὸν τῷ λογισμῷ πείθεσθαι. В рукописи: τὸ μὲν ἄλογον τῷ λογισμῷ πείθεσθαι, заставляют неразумную часть подчиняться разумной.

<sup>22</sup> Не вполне понятно, идет ли здесь речь о высшей части души (даймон Сократа), или независимом от человека существе.



ваем выдуманными историями, если они правдивыми не управляются.<sup>23</sup>

86. Нужно отметить и необычные наказания, когда души трусливых переодеваются в женские тела, предающиеся необузданности (ποθ' ὕβρις); осквернившие себя убийством в наказание одеваются в тела диких животных, похотливые обращаются в ослов или кабанов; легкомысленные и непостоянные в проносящихся по воздуху пернатых, ленивые и бездельники, а также невежественные и неразумные – в живущих в воде.

87. Все эти виды разделяет Немесида в течение второго цикла (рождения), вместе с карающими подземными даймонами, надзирающими за человеческими делами. На них руководящий всеми бог возлагает управление космосом, 88 который заполнен богами и людьми и всеми другими живыми существами, и все управляется в соответствии с лучшим прообразом, который заключается в нерожденной, вечной и умопостигаемой идее.

---

<sup>23</sup> То есть, Гомера.