

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА  
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РАН  
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕЙ ФИЛОСОФИИ  
И КЛАССИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

# ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ

## ОЧЕРКИ ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ МЕДИЦИНЫ

Е. В. АФОНАСИН  
А. С. АФОНАСИНА

**Е. В. Афонасин, А. С. Афонасина. ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины.** Санкт-Петербург: Издательство РХГА, 2017. – 298 с.+ илл. 40 с.

**ISBN**

Первая часть книги представляет собой серию очерков по истории античной медицины. Подробно рассматривается связь античной традиции врачевания с культом Асклепия, а также эволюция медицинской науки с древнейших времен до периода поздней античности. Во второй части публикуются переводы двух трактатов Галена (*О толках, для начинающих* и *О моих воззрениях*) и трактат Порфирия *Об одушевлении эмбрионов*. Пояснительные статьи и комментарии призваны помочь читателю лучше понять контекст изучаемых текстов. Многочисленные иллюстрации вынесены в *Приложение*. Предназначена для исследователей античности, студентов, магистрантов и аспирантов медицинских и философских специальностей университетов, изучающих историю античной философии и науки. Книга дополнена подробной библиографией.

*Изображение на обложке: Асклепий, Афины, ок. 350–300 гг. до н. э.*

**ISBN**

© Е. В. Афонасин, А. С. Афонасина, 2017.

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                               |     |
|-----------------------------------------------|-----|
| ПРЕДИСЛОВИЕ                                   | 4   |
| БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ                    | 7   |
| ИССЛЕДОВАНИЯ                                  |     |
| Асклепион между религией и наукой             | 28  |
| Водяные часы из Амфирайона в Оропосе          | 59  |
| Эмпедокл о дыхании                            | 76  |
| Праксагор и его школа                         | 87  |
| Герофил о пульсе                              | 108 |
| Античные врачи о здоровье и причинах болезней | 121 |
| Неоплатонический Асклепий                     | 137 |
| ПЕРЕВОДЫ                                      |     |
| Гален. О толках, для начинающих               | 155 |
| Гален. О моих воззрениях                      | 174 |
| Порфирий. Об одушевлении эмбрионов            | 202 |
| ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ                        | 280 |
| СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ                           | 294 |
| SUMMARY                                       | 295 |
| ИЛЛЮСТРАЦИИ                                   |     |

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Для лучшего понимания своей природы любая наука нуждается в истории. В случае античной медицины это в первую очередь означает восстановление наших знаний об этапах ее развития в интервале между Гиппократом и Галеном, которые долгое время были преданы забвению. Разумеется, тому были причины: нам непосредственно доступны начало и конец, основной же формообразующий период приходится восстанавливать на основании разрозненных и противоречивых свидетельств поздних авторов, прежде всего Галена и византийских компиляторов. Эта работа началась примерно с середины прошлого столетия и в настоящее время принесла ощутимые плоды. Теперь исследователю доступны современные собрания фрагментов Диокла и Праксагора, изучены свидетельства об александрийских врачах Герофиле и Эрасистрате, недавно появилось новое издание фрагментов методистов, публикуются малые медицинские произведения и переиздаются уже известные труды, улучшенные и переосмысленные в свете новых открытий. Историей медицины занимаются в мире несколько групп исследователей. Некоторые проекты, благодаря современным возможностям, стали поистине международными.<sup>1</sup>

Насущная задача, как нам представляется, состоит в том, чтобы исследовать античную медицину в нескольких взаимосвязанных аспектах. Во-пер-

---

<sup>1</sup> Хороший пример: берлинский проект «Galen of Pergamum. The Transmission, Interpretation and Completion of Ancient medicine (<http://cmg.bbaw.de>)». Благодаря их усилиям в настоящее время стала доступна on-line почти вся серия Corpus Medicorum Graecorum: <http://cmg.bbaw.de/publications/publikationen-cmg>. Теперь, сидя в Москве или Новосибирске, можно непосредственно работать с оригинальными античными текстами и общаться с европейскими и американскими коллегами. В целом следует отметить оживление интереса к истории медицины и среди отечественных исследователей, что создает предпосылки для серьезной работы в этой области.

вых, следует обратиться к нарративным источникам, прежде всего сочинениям Галена, с тем, чтобы изучить основные средства и выявить основные процедуры и методы диагностики и лечения болезней, которые были характерны для античной медицинской практики в период ее расцвета. Кроме Галена важны и другие свидетельства, от трактатов Гиппократовского корпуса и трудов александрийских анатомов до медицинских сводов периода поздней античности, что в целом позволяет воссоздать историю античной медицины в ее историческом развитии. Во-вторых, в настоящее время сложились предпосылки для подробного исследования технологических достижений античных медиков, в основном на материале музейных собраний (наиболее интересны собрания на Косе, в Эпидавре, Коринфе, Пергаме, Афинах и др.). Следует обратить внимание на медицинские сооружения, инструменты, стекло, votivные слепки и др. В совокупности эти знания позволяют составить ясное представление о развитии медицины в древности, соответствующее уровню, достигнутому наукой и техникой того времени.

Полезно также рассмотреть историю медицины в более широком культурно-историческом контексте, не упуская случая понять, например, как формировалась медицинская профессия, и как развитие медицины было связано с теоретическими построениями философов и естествоиспытателей. С другой стороны, признавая значимость работ специалистов медиков (важных с точки зрения понимания сущности явления, но зачастую недостаточно владеющих античным материалом), мы предлагаем уделить больше внимания специфике античного подхода к медицине, и исследовать даже те воззрения древних медиков и естествоиспытателей, которые в настоящее время представляются типиковыми. Именно поэтому существенное внимание следует уделить не только Гиппократу и Галену, но и остальной медицинской науке древности, сведения о которой приходится извлекать из фрагментированных источников. Наконец, не стоит игнорировать «техническую» составляющую истории медицины: изучение развития технологии в древности и влияния этого развития на медицину нам представляется не просто важным дополнением ко всему предыдущему, но интегральной частью исследования.

Очерки «Эмпедокл о дыхании» и «Водяные часы из Амфиарайона в Оропосе» принадлежат А. С. Афонасиной, «Библиографическое введение»,

## 6 Предисловие

очерк «Античные врачи о здоровье и причинах болезней» и весь раздел *Переводов* принадлежат Е. В. Афонасину, остальные части книги – совместная работа обоих авторов.

Дополнительные иллюстративные материалы к книге см. по след. адресу:  
<http://www.nsu.ru/classics/interest.htm>.

Работа выполнялась при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (2014–2016) и Российского научного фонда (2015–2016).

*Анна Афонасина,  
Евгений Афонасин,  
Академгородок,  
25 января 2017 г.*

# БИБЛИОГРАФИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

## I

Первый шаг в научном изучении основного источника медицинских знаний древности, «Гиппократовского корпуса», связывают с именем Эмиля Литтре (1801–1881), последователя и ученика основателя позитивизма Огюста Конта. Не разделяя эволюции взглядов своего учителя в направлении мистицизма, он стремился сохранить дух позитивной философии, к учению Конта о трех стадиях развития человечества добавив четвертую – стадию развития техники. Литтре был успешным политическим деятелем и знаменитым филологом (его словарь французского языка используется до настоящего времени), но, кроме того, врачом по образованию. Именно это определило его намерение издать корпус медицинских сочинений Гиппократовской школы. Издание постепенно готовилось почти четверть века,<sup>1</sup> причем греческий оригинал сопровождался переводом на французский язык, а не на латынь, как это обычно делалось в то время, что, по мысли Литтре, должно было поспособствовать улучшению современной ему медицинской практики. Заметим, что Э. Литтре также перевел один из важнейших источников по истории науки древности – «Естественную историю» Плиния (1848–1850). Удивительно, но еще в середине XIX века практические и методологические основы своей работы врачи усматривали в наследии Гиппократа или в том, что, по их мнению, содержалось в его трудах. К слову сказать, вопрос о том, как читали Гиппократа врачи XIX века, заслуживает особого изучения.<sup>2</sup> Для нас в данный момент важно зафиксировать одно обстоятельство: середине XIX в. следует рассматривать как тот переходный этап, когда медицина начала осваивать научные достижения

---

<sup>1</sup> Littré 1839–1861; текст в сети: <http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/medica.htm>.

<sup>2</sup> См., например, Sournia 1983.

## 8 Библиографическое введение

своего времени и в скором времени далеко превзошла «гиппократовское» искусство врачевания, а историки и филологи впервые основательно занялись историей медицины, предложив читателям первые адекватные издания и переводы трудов медиков древности.

Вполне возможно, что ни один из текстов, вошедших в Корпус, не принадлежит легендарному отцу-основателю искусства врачевания Асклеиаду Гиппократу, жившему ок. 460 – 370 гг. до н. э.<sup>3</sup> Разумеется, в историчности Гиппократа оснований сомневаться нет: его самого и его преемников упоминают Платон, Аристотель и другие авторы классического периода.<sup>4</sup> Однако шесть десятков больших и малых трактатов Гиппократовского корпуса безусловно написаны в разное время и в разных местах, причем их авторы обладали собственным практическим опытом и исходили из различных теоретических посылок. Текстуальная традиция добавляет дополнительные проблемы, так как дошедшие до нас рукописи весьма вариативны. Какие идеи и практики могут восходить непосредственно к Гиппократу и его ближайшим преемникам – это предмет для серьезной научной дискуссии. О древности значительной части трактатов говорит то, что они содержат

---

<sup>3</sup> Великолепный биографический очерк: Jouanna 1992, см. также: Kiapokas 2003. Перевод первой из этих книг (Жуана 1997), к сожалению, может использоваться лишь с осторожностью. Содержание книги, в целом, передано верно, однако Ростовскому издательству «Феникс» следовало бы обратиться к компетентному редактору, а переводчику хотя бы посмотреть названия трактатов Гиппократовского корпуса в существующем русском переводе. То же самое относится к именам (должно быть: Полиб, а не Полибий, и, наоборот, Подалирий, а не Подалир, Кротон, а не Кротона; Продик Кеосский превратился в Продика Косского, Симмий и Кебет в Сумия и Кеба, Диокл Каристийский в Диоклита из Каристы и т. д.). Ошибочно указан даже автор книги: фамилия известного французского ученого Жуана, а не Жак. Совершенно неоправданно и удаление в переводе каких-либо ссылок на источники и литературу.

<sup>4</sup> Платон, *Протагор* 311b (где говорится, что Гиппократ прибыл с Коса и что он берет плату за свои услуги), *Федр* 270c–d (где Гиппократ называется Асклеиадом и упоминается его теория о том, что врач должен лечить не отдельную болезнь, а «всего» человека), Фукидид, *История* 2.47–55 (где Гиппократу и его «сыновьям» приписывается избавление Атики от ужасной эпидемии 430–426 гг. до н. э., которая погубила до четверти населения Афин). Подробнее см. в новой книге Mitchell-Boyask 2008, а также в главе «Асклепион: между религией и наукой».

идеи, характерные для ранних греческих философов природы. Непосредственным влиянием практики и теории школы Гиппократов можно объяснить и те медицинские идеи, которые нашли выражение в аттической комедии. И все же, большая часть корпуса должна датироваться временем после Гиппократов, то есть, самое раннее, первой половиной четвертого века до н. э., а некоторые тексты могут быть еще более позднего происхождения (и потому обычно обозначаются как псевдо-гиппократовские). В своей основе этот корпус медицинских сочинений скорее всего сформировался в начале третьего века до н. э. благодаря усилиям Александрийских ученых.<sup>5</sup>

Современные издания трактатов Гиппократовского корпуса – это плод работы нескольких поколений филологов и историков науки. Незаменимы французские издания и переводы в серии Collection Budé.<sup>6</sup> Улучшенные издания и переводы постепенно выходят в серии Corpus Medicorum Graecorum (CMG).<sup>7</sup> Многие исследователи предпочитают использовать серию томов в Loeb Classical Library (Harvard University Press), содержащих, кроме греческого текста, английский перевод и комментарии. Избранные трактаты корпуса доступны и в менее специальных изданиях (таких как Chadwick–Mann 1950). Перевод на русский язык В. П. Руднева с комментариями В. П. Карпова (в трех томах), который вышел в интервале с 1936 по 1944 гг. и до настоящего времени переиздается без изменений, уже нуждается, в свете новых исследований, в пересмотре и редактировании.

---

<sup>5</sup> Последовательно рассматривает и приблизительно датирует каждый из трактатов, входящих в *Гиппократовский корпус*, Ж. Жуана (Jouanna 1992, Жуана 1997, *Приложение 3*). См. также: Longrigg 1993 (об истоках и теоретических предпосылках медицинской науки); Alfageme 1995 (об отражении медицинских знаний в античной комедии) и др.

<sup>6</sup> Не могу не упомянуть недавно вышедшее переиздание трудов основателя этой серии: Jouanna 2012. Сохранило свое значение и старое издание трактатов корпуса: Heiberg 1927.

<sup>7</sup> Большая часть томов этой серии Corpus Medicorum Graecorum в настоящее время доступна on-line: <http://cmg.bbaw.de/>. Наряду с Гиппократом и Галеном, здесь можно найти издания трактатов Аретея, Руфа, Сорана, Аэция, Павла Эгинского, Орибасия и др. античных медиков, избранные библиографии и даже аудиозаписи лекций известных специалистов в области истории античной науки и медицины.

Постепенно выходят современные критические издания и подробные исследования отдельных трактатов корпуса.<sup>8</sup> В последние годы прошла серия конференций и семинаров, и вышел ряд работ, посвященных гиппократовской традиции.<sup>9</sup>

Тем не менее, Гиппократовский корпус до сих пор ставит перед историками медицины множество вопросов. Прежде всего, важно понять, как накопление врачебного опыта связано с умозрительными теориями, самые ранние из которых связывают с пифагорейской школой. Действительно, пифагорейцы и, затем, Эмпедокл, как полагают, не только внесли существенный вклад в диететику, но и первыми начали отождествлять здоровье живого существа с согласованным соединением в его организме первичных противоположных «сил», таких как сухое, влажное, холодное, горячее, горькое сладкое и т. д. (Алкмеон), предприняли попытку связать болезни с желчью, кровью и флегмой (Филолай) и т. д. Самые разные идеи первых исследователей природы («физиологов», по определению Аристотеля) заимствуют и развивают авторы трактатов, вошедших в корпус. Например, читатель может встретить там идею о том, что все состоит из воздуха и что здоровье обусловлено правильным балансом жидкостей в организме, пифагорейская нумерология наверняка повлияла на развитую доктрину «критических дней» и т. д. Четыре жидкости (по аналогии с четырьмя элементами) в их впоследствии общепринятом виде – желтая и черная желчь, кровь и флегма – упоминаются в трактате *О природе человека*, тогда как в других текстах встречается иная четверка – флегма, желчь, вода и кровь или же называется только три жидкости. В трактате *О мускулах* космологическая теория в духе Эмпедокла<sup>10</sup> распространяется на человеческий организм (и, в

---

<sup>8</sup> См., например, Smith 1990 (псевдоэпиграфические трактаты Корпуса); Craik 1998 (новое комментированное издание «О местах в человеке»), а также образцовое новое издание трактата «О древней медицине» (Schiefky 2005).

<sup>9</sup> Вот некоторые из них: Smith 1979 (гиппократовская традиция); Eijk 2005b (Гиппократ «в контексте»).

<sup>10</sup> «Мы называем теплом нечто бессмертное, – то, что мыслит все, видит, слышит и знает все настоящее и будущее. Когда все смешалось, оно в своей наибольшей части удалилось на самую высшую периферию, и кажется мне, что древние называли его эфиром. Второй элемент, расположенный внизу, называется землей; он холоден, сух и полон движения, и в нем содержится большое количество тепла. Третий элемент –

целом, аналогии между природными явлениями и живыми существами получают очень большое распространение в античных медицинских и биологических сочинениях). Баланс теплого / холодного и сухого / влажного в организме и окружающей его среде ответственен за человеческое здоровье. Поддержание или восстановление этого баланса – залог здоровья, причем женщины «влажнее» мужчин и поэтому диета и лечение, им предназначенное, несколько различаются и т. д.

Острые полемики в Гиппократовском корпусе прежде всего направлено против разнообразных религиозных предрассудков (наиболее знаменитый пример – трактат *О священной болезни*), с одной стороны, и умозрительных теорий (лучший пример – трактат *О древней медицине*), с другой, а только затем против неверных (по мнению автора того или иного трактата) методов лечения, как это отчетливее всего проявляется в ранней полемике Косской и Книдской школ. Так, автор сочинения *О диете при острых болезнях* упрекает своих книдских оппонентов не только в том, что они дают неправильные прогнозы и используют недостаточно лекарств, но и в том, что неверно классифицируют болезни.

Некоторые трактаты, вошедшие в корпус, могут быть старше Гиппократовых и в этом качестве представляют собой древнейшие из дошедших до нас образцы греческой прозы. Таковы, как полагают, первая книга *Предсказаний*, часть материала, вошедшего в *Косские прогнозы* и трактат *О седмице*, полностью сохранившийся лишь в латинском и арабском переводах. В этом последнем уже содержится идея о том, что болезнь связана с дисбалансом жидкостей в организме, тогда как первые два – это собрания кратких афоризмов, в основном указывающих на фатальные или благоприятные признаки в протекании той или иной болезни. Краткие наблюдения иногда дополняются ссылками на конкретные случаи (с указанием имен пациентов, места их жительства и различных сопутствующих обстоятельств, таких как возраст пациента, его образ жизни, беременность, время года и т. д.).

Эта тенденция получила дальнейшее развитие в *Эпидемиях*. Первая и третья книги этого трактата (из дошедших до нас семи), а также *Прогностика* и

---

воздух – занял среднее место, будучи немного горячим и влажным; четвертый и наиболее близкий к земле – самый влажный и самый густой» (*О мускулах* 2, пер. В. И. Руднева).

*О диете при острых болезнях* отличаются определенным единством и, возможно, написаны одним автором – рационально ориентированным и наблюдательным практикующим врачом, который детально описывает симптомы болезней и ход их течения (во всех случаях прослеживая изменения от начала до конца), применяемые лекарства, а также такие сопутствующие обстоятельства, как время года и местные климатические особенности. Большая часть описываемых болезней – это разнообразные «лихорадки», то есть инфекционные заболевания, так что, в отсутствие современных препаратов, античный врач в большинстве случаев мог рассчитывать только на силу организма самого больного. Автор методично фиксирует свои наблюдения, иногда дополняя их сравнительным анализом. Стилль описания строгий и ясный, «фукидидовский», как определил его Литтре. Автор этих, как и остальных, более поздних, книг *Эпидемий* наблюдает состояние больного и фиксирует изменения, по видимости не предпринимая при этом никаких действий. При этом, он делает первоначальный прогноз, постепенно его уточняя и неизменно отмечая «критические» дни течения болезни, когда «природа» и «недуг» сходятся в решительной схватке. Исход возможен двоякий: в благоприятном случае природа побеждает и болезнетворные элементы либо удаляются из организма, либо проявляются в виде нарыва или абсцесса (ἀπόστασις), в неблагоприятном – организм не может переработать болезнетворные элементы и гибнет. «Чистые» наблюдения подобного рода должно быть предоставляли врачу эталонные схемы вероятного протекания той или иной болезни, позволяющие сделать прогноз и определить возможное лечение либо, если случай считался безнадежным, отказаться от попыток излечения.

О способах лечения узнаем, например, из трактата *О диете при острых болезнях*. Первым и основным средством вновь считался покой. Не беспокоить пациента и не мешать его выздоровлению – такова главная задача врача. Кроме того, рекомендовались разного рода припарки и ванны, затем – диета, прежде всего ячменный отвар, вино, гидромель (напиток из воды и меда) и оксимель (смесь меда и уксуса), из медикаментов очищающие и рвотные средства (в том числе и такие опасные и ядовитые средства, как опиум, морозник и цикута) и, наконец, кровопускание, сомнительная, но очень распространенная в античности процедура.

К ранним и практически ориентированным сочинениям корпуса обычно также относят *Афоризмы*, собрание кратких рекомендаций по различным

случаям, *О ранах головы* и *О переломах* (очень важные образцы ранних руководств по хирургии) и *О воздухах, водах и местностях*, хотя последний трактат содержит больше теоретических обобщений, нежели аналогичные разделы третьей книги *Эпидемий*.

Многочисленные практически ориентированные сочинения, вошедшие в корпус, безусловно должны быть датированы разным временем, принадлежать разным авторам и разным школам. Об этом свидетельствуют как развиваемые в них различные философские и медицинские теории, нередко не только несовместимые, но и конфликтующие между собой, так и языковые и стилистические особенности, такие как нарочитая архаичность языка (в частности, намеренная замена изначально аттических форм ионийскими эквивалентами), неологизмы, софистические и риторические украшения. К сожалению, в трактатах не встречается перекрестных ссылок, и мы располагаем очень немногими внешними свидетельствами об их авторстве и происхождении, что обесмысливает любые попытки их относительной датировки. Не помогают в этом деле *Клятвы*, *Закон* и *Письма, постановления и речи Гиппократовы* – все позднего происхождения.

Особняком стоят сочинения *О священной болезни* (Об эпилепсии) и *Древняя медицина*, направленные против религиозных предрассудков и философских спекуляций, соответственно, а также такие философские сочинения в составе корпуса, как *О питании*, первая книга *О диете* и *О ветрах*. Мы ничего не знаем об их авторах, однако ясно, что первые две написаны под сильным влиянием Гераклита, а последняя – Диогена из Аполлонии. К этой же группе можно отнести вышеупомянутую книгу *О мускулах*, в которой различные анатомические детали дополняются философскими концепциями и пифагорейской нумерологией, а также *Наставления*, написанные под влиянием эпикуреизма. Заслуженной известностью в античности пользовались речь *Об искусстве* [медицины], направленная против скептиков, отрицающих эффективность медицинских методов, и книга *О природе человека*, приписываемая Аристотелем ученику Гиппократову Полибу (*История животных* 512b). Именно в ней, как уже говорилось, впервые подробно излагается ставшая впоследствии знаменитой теория о балансе четырех жидкостей в организме. Напротив, сообщение Платона о том, что, по мнению Гиппократову, познать человека невозможно без знания природы как целого (*Федр* 270c–e), не находит прямого соответствия в Гиппократовском корпусе.

## II

Второй «столп» античной медицины отстоит от первого по крайней мере на пять столетий. Мы имеем в виду обширное наследие Галена (129 – ок. 216 гг. н. э.), поистине энциклопедическое: до нас дошло около сотни его трудов, некоторые в средневековых арабских и латинских переводах, и это только часть его литературной продукции. Тексты доступны в составе классических изданий Кюна и Марквардта (Kühn 1821–1833 и Marquardt 1884–1893). Основные сочинения выходили, иногда несколько раз, как в составе серий *Corpus Medicorum Graecorum* (CMG) и *Studies on Ancient Medicine* (Brill), так и отдельными изданиями, например: «Об анатомических процедурах» (Wynfrid, Lyons, Towers 1962), «О прогнозе» и «О моих воззрениях» (Nutton 1979 и 1999), «О сперме», «О началах Гиппократов» и «Об учениях Гиппократов и Платона» (De Lacy 1992, 1996, 2005), «Искусство медицины» и «О порядке моих сочинений» (Singer 1997), «О формировании эмбриона» (Singer 1997, Nikel 2001), появилось несколько томов с французским переводом в *Collection Budé* (2002–) и др. Широкой публике тексты доступны в подборке Singer 1997.

В последнее время активно осваиваются тексты Галена, дошедшие до нас лишь в арабских, латинских, сирийских и древнееврейских переводах. К примеру, сохранившийся в оригинале трактат «О толках» дополняется двумя фрагментами, «Об эмпирическом опыте» и «О медицинском опыте», сохранившихся лишь в арабском переводе (Frede–Walzer 1985), а В. Наттон недавно издал трактат «О непроизвольных движениях» (*On problematical movements*, 2011), который дошел до нас в арабском и двух различных латинских переводах.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Нам довелось присутствовать на семинаре проф. Наттона (Лондон), посвященном этому трактату, который он провел в Университете Гумбольта в Берлине (<http://www.topoi.org/research/>, декабрь 2011). В целом следует заметить, что именно здесь работает одна из наиболее серьезных групп исследователей античной медицины, возглавляемая Ф. ван дер Эйком. В частности, центр организует конференции о «научных изданиях» во II в. н. э., где регулярно представляются новые работы о Галене: <http://www.topoi.org/event/books-and-quotes-scientific-works-and-scholarly-editions-in-the-2nd-century-ad/>.

На русский язык полностью переведен фундаментальный трактат Галена «О назначении частей человеческого тела» (пер. С. П. Кондратьева, комм. В. Н. Терновского, 1971), в первые тома продолжающегося нового собрания сочинений Галена вошли «Три комментария на книгу Гиппократов *О природе человека*», «О вскрытии вен, против последователей Эрасистрата, живущих в Риме», «О зависимости свойств души от темпераментов тела», «Об учениях Гиппократов и Платона», «О медицинском опыте», «О разновидностях болезней», «О причинах болезней», «Фрагменты комментария к *Тимею* Платона» и др. (Балалыкин, Щеглов, Борзах 2014–2016), переведены «Медицинское искусство» (Пролыгина 2014–2016), «О толках, для начинающих» (Афонасин 2015), «О моих воззрениях» (Афонасин 2016) и др.<sup>12</sup>

Гален известен своими анатомическими исследованиями. По его словам, он занимался рассечением живых обезьян, свиней, овец и других диких и домашних животных почти каждый день, собирая на эти эксперименты множество зевак. Он изучал работу сердца, головного и спинного мозга, продемонстрировав, в частности, что сердце – это система клапанов и что работа мускулов контролируется нервной системой. Он открыл систему семи черепных нервов, экспериментально доказал, что в артериях течет кровь, а не пневма, как считалось со времен Гиппократов, что, вопреки теории Аристотеля, голос связан не с сердцем, а гортанным нервом, что моча вырабатывается в почках, а не в мочевом пузыре и т. д. В то же время, некоторые «открытия» Галена привели впоследствии к анатомическим ошибкам, так как «по аналогии» с животными он иногда приписывал человеческому организму свойства, в нем отсутствующие.<sup>13</sup>

---

О Галене написано довольно много. Упомяну несколько работ: Temkin 1973 (традиция «галенизма»); сборник Barnes–Jouanna 2002; Nutton 2002 («неизвестный Гален»); Tieleman 1996 и Gill 2010 (психология Галена и стоиков) и др.

<sup>12</sup> Нет необходимости перечислять все; подробный список иностранных переводов и исследований приводит Hankinson 2008, 405 сл. Работы на русском языке см. в *Библиографии*. Кроме того, постоянно обновляющиеся библиографии исследований о Гиппократовском корпусе и Галене можно найти на странице берлинского проекта изучения наследия Галена (<http://cmg.bbaw.de>).

<sup>13</sup> Везалий в своих анатомических атласах 1538 и 1543 гг. идентифицировал до 200 ошибок в работах Галена, впрочем, сохранив основные, такие как «невидимые поры», якобы существующие в перегородке разделяющей левую и правую части сердца [межжелудочковая перегородка].

Адаптировав к медицине платоническую теорию о трех «душах», Гален учил, что организм живого существа обладает тремя способностями – питающей, жизненной и разумной. Поступая в организм, пища сначала частично «переваривается» в желудке, превращаясь, благодаря телесному теплу, в «сок» (*chyle*), который поступает по венам в печень и там еще сильнее переваривается, смешиваясь с «естественной пневмой» (*pneuma physikon*). Одна часть этой «венозной крови» распространяется затем по организму, однако другая ее часть преобразуется в «артериальную кровь», приготавливаемую из венозной: проходя через легочные кровеносные сосуды, ведущие в сердце, она смешивается в легких с «жизненной пневмой» (*pneuma zotikon*) и, просачиваясь из левой половины сердца в правую через некие «поры», поступает в артериальную систему и обеспечивает организм человека и животного «жизненной способностью», ответственной за рост и согревание. Именно она создает ощущаемую пульсацию в артериях. Наконец, при перемещении в голову через систему шейных сосудов (так наз. *rete mirabile*), кровь наполняется «психической пневмой» (*pneuma psychikon*), окончательно очищается в головном мозге от различных нечистот (которые выходят наружу в виде слез, пота, слюней и т. д.) и распространяется по телу посредством нервной системы.<sup>14</sup> Лишь наличие такой пневмы (отвечающей за умственную способность) отличает человека от растения (обладающего только питающей способностью) и животного (обладающего питающей и жизненной способностью). Эта теория трех независимых систем в живом организме – вен, артерий и нервов – легла в основание «галенизма», догматичной теории, созданной последователями Галена, и оставалась незыблемой истиной вплоть до переосмысления Робертом Бойлем (1627–1691) роли в организме легких

---

<sup>14</sup> В целом правильно описав работу сердца, Гален ошибочно продолжал считать, что кровь вырабатывается в печени и перемещается по телу благодаря волнообразному сжатию и растяжению (пульсации) стенок кровеносных сосудов. Кроме того, для объяснения процедуры перехода крови из одной кровеносной системы в другую, он постулировал существование невидимых пор в стенке сердца, через которые кровь могла бы проходить из левых желудочков в правые и таким образом поступать из венозной в артериальную систему. Точно так же, обнаружив у парнокопытных животных систему кровеносных сосудов на шее (впоследствии названную *rete mirabile*), он постулировал существование такой же у человека, приписав ей функцию передаточного звена от кровеносной к нервной системе.

(которые, согласно Галену, были предназначены лишь для охлаждения тела) и открытия Уильямом Гарвеем в 1628 г. того факта, что вены и артерии представляют собой одну систему, в которой циркулирует кровь, обогащаемая в легких кислородом.

Другая догма «галенизма» – гиппократовская теория четырех жидкостей. Каждая из жидкостей была ассоциирована с двумя из четырех первичных качеств (горячим, холодным, влажным и сухим), а также временами года, «периодами» человеческой жизни и даже человеческими темпераментами («меланхолик», человек, в чьем организме избыток черной желчи; «флегматик» – флегмы и т. д.). Разумеется, болезни связаны с дисбалансом жидкостей во всем организме или том или ином органе тела и лечение всегда связано с искусным приложением общей теории к конкретной ситуации. Так, лихорадке следовало лечить чем-нибудь прохладным, а слабость – подобающими физическими упражнениями (например, слабость в груди – пением).<sup>15</sup> Гален неустанно составлял разнообразные «согревающие», «охлаждающие», «увлажняющие» и «высушивающие» лекарства, классифицировав более 500, в том числе редких растений и минералов. Он методично описывал их состав, дозировку и способы применения. Некоторые его снадобья (в особенности знаменитый териак (theriake), лекарство от всех болезней и противоядие от всех ядов) состояли из огромного количества ингредиентов и могли готовиться несколько лет.

Гален знаменит не только как теоретик и практик медицины. Он комментировал трактаты Гиппократовского корпуса и Платона (относясь к ним с

---

<sup>15</sup> В некоторых важных случаях упорное следование теории приводило к серьезным негативным последствиям. Например, Гален и его последователи рекомендовали дожидаться, пока накопится гной, а лишь затем удалять его «излишки», что приводило к фатальным последствиям, так как ранам попросту позволяли загноиться, не применяя никаких антисептиков. Первую серьезную атаку на теорию жидкостей связывают с трудами немецкого алхимика Парацельса (ок. 1493–1541) и лишь через столетие, во многом благодаря трудам таких ученых, как ван Гельмонт (1579–1644), различные процессы, протекающие в легких, желудке и других частях организма получили убедительное объяснение с химической точки зрения. Тем не менее, мы по-прежнему говорим о гормональном, химическом или бактериальном дисбалансе в больном организме, и Гален вполне одобрил бы современную идею о том, что правильное питание, физические упражнения и устойчивое психическое состояние играют в выздоровлении не меньшую роль, чем лекарства.

неизменным уважением), полемизировал с Аристотелем, Хрисиппом, Асклепиадом, Праксагором, Герофилом, Эрасистатом и другими своими предшественниками и современниками, в то же время очень многое у них заимствуя. Иными словами, систематизируя учения своих предшественников, он выступил в качестве первого историка медицины, к сожалению, далеко не беспристрастного.

В нашей книге мы к Галену обратимся трижды. Во-первых, вниманию читателя будет предложен поздний трактат Галена «О моих воззрениях». Кратко изложив содержание своих трудов в двух специальных сочинениях, озаглавленных «О моих книгах», «О порядке моих книг», в этом кратком сочинении (к сожалению, полностью дошедшем лишь в латинском переводе) Гален кратко описывает как свое мировоззрение, так и основоположения своего медицинского учения.

Интересной отправной точкой в изучении того контекста, в котором развивались медицинские теории Галена, может стать небольшое сочинение «О толках», также публикуемое ниже. Обращаясь «к начинающим» врач напоминает о философской дискуссии о природе научного знания, восходящей к эллинистической науке II в. до н. э. Согласно Галену, начиная с этого времени представители медицинской профессии разделились на два враждующих лагеря, и их споры не прекращаются и поныне. Представители одной группы, эмпирики, выступали против их противников, рационалистов, обвиняя их в спекулятивности и считая отвлеченные теории бесполезными для практики. Напротив, рационалисты указывали на ограниченность позиции тех медиков, которые утверждали, что целью медицинской науки является лишь обнаружение и описание болезней. Каждая из сторон смогла выдвинуть довольно веские аргументы в свою пользу и подкрепила их соответствующим врачебным опытом, поэтому, согласно Галену, по прошествии веков некоторые врачи попытались сформулировать такую позицию, которая была бы свободна от критики как с одной, так и с другой стороны. Эти врачи называли себя методистами. В результате, начиная с I в. н. э., полемика из двухсторонней превратилась в трехстороннюю, спор же о природе научного знания вообще и медицинского знания в частности продолжается до настоящего времени. Как, впрочем, и спор о сущности здоровья и медицинской этике.

Наконец, ниже читатель найдет комментированную подборку выдержек из обширного наследия Галена, в основном касающуюся его представлений о природе болезней, их причинах, симптомах и методах лечения.

### III

Гиппократ и Гален заслуживают самого пристального изучения, как сами по себе, так и в контексте развития медицины своего времени. Не менее важным представляется появление в последние десятилетия новых работ, восстанавливающих историю античной медицины в эллинистический период. Наиболее известные фигуры этого периода: Диокл Каристийский (младший современник Гиппократов, сер. IV в. до н. э.), Праксагор с Коса (ок. 300 г. до н. э., но младше Диокла), его ученик александрийский врач Герофил (ок. 335–280 до н. э.) и другой александриец Эрасистрат (ок. 304–250 до н. э.). К сожалению, информация о них сохранилась лишь у позднейших авторов, преимущественно у Галена.

Дошедшие до нас сведения о жизни и трудах Диокла (по греческим, латинским и арабским источникам) впервые собрал Филип ван дер Эйк (Eijk 2000–2001). Диокл писал об анатомии, психологии, терапии, эмбриологии, гинекологии, диете, ядах и многих других вещах и его учение формировалось под влиянием и, в некоторых отношениях, в оппозиции к теориям Гиппократовского корпуса, Платона, Аристотеля и Теофраста. Новое издание позволяет лучше оценить роль Диокла и поместить его учение в подобающий интеллектуальный контекст.

О Праксагоре и его непосредственных преемниках можно узнать из издания Штекерля.<sup>16</sup> В определенном смысле доктрину Праксагора и его последователей можно считать связующим звеном между Аристотелем и александрийской анатомической школой. Праксагора интересовали как традиционные для Гиппократовской медицины практические аспекты медицинского ремесла (*tekhnē*), так и философские спекуляции, с ними связанные. Особенно примечательны его достижения и ошибки в области анатомии и физиологии. Праксагор одним из первых провел различие между

---

<sup>16</sup> Steckerl 1958; издание включает также фрагменты Филотима и Плистоника. Праксагору мы посвящаем отдельную главу.

нервами, венами и артериями, однако, должно быть не без влияния аристотелевской школы, ошибочно считал, что артерии и нервы образуют единую систему. Источаясь, артерии превращаются в нервы, но все они выходят из сердца и несут пневму. Напротив, вены наполнены кровью и выходят из печени. Кроме того, он считал, что сердце – это центр умственной и душевной деятельности человека. Во многом новаторские диагностические, прогностические и терапевтические методы Праксагора широко использовались в последующей медицинской традиции, однако нередко вызывали недоумение у позднейших медиков своим экспериментальным характером.

Основанный Александром Великим в 331 г. и процветающий при династии Птолемеев город в дельте Нила достаточно быстро превратился в один из крупнейших интеллектуальных центров античного мира. Он был знаменит своей Библиотекой, Музеем и различными философскими и научными школами, в том числе медицинской. Именно в Александрийской библиотеке, как считается, был собран и издан корпус сочинений Гиппократовской школы, здесь же хранились многие другие естественнонаучные и философские сочинения, оказавшие влияние на развитие александрийской науки, которая вскоре во многом превзошла своих греческих предшественников, причем эллинистический Египет прославили не только великие математики, астрономы, философы и филологи, но и врачи, не чуждые, что очень важно, стремления к новому знанию.

Выходец из Халкидона в Малой Азии [ныне район Стамбула], и ученик Праксагора Герофил (ок. 330 – 260 до н. э.) известен своими работами по анатомии, в особенности, мозга и репродуктивных органов.<sup>17</sup> К сожалению, до нас не дошло ни одного сочинения Герофила. Благодаря Галену (который в целом благожелательно отзывался о своем александрийском предшественнике) мы узнаем, что он, как и Гален впоследствии, комментировал трактаты Гиппократовского корпуса (*Афоризмы* и *Прогнозы*), а также написал оригинальное полемическое сочинение *Против общих мнений*. В согласии с Платоном и гиппократиками (прежде всего, автором трактата *О священной болезни*) и вопреки распространенному перипатетическому мнению, которое

---

<sup>17</sup> Основополагающая работа о Герофиле, включающая в себя комментированное собрание фрагментов его сочинений, принадлежит фон Штадену (Staden 1989). См. также: Potter 1976 (о месте Герофила в истории анатомии); Scarborough 1976 и Staden 1992 (специально о вивисекции в александрийской школе) и др.

разделял и его учитель, он доказывал, что мозг, а не сердце является средоточием всей нервной системы живого организма и, следовательно, местом расположения интеллекта. Он открыл сперматические каналы и Фаллопиевы трубы, хотя и не понял их назначения, точно описал устройство матки и печени, и т. д.<sup>18</sup> Кроме того, он известен тем, что научился использовать пульс в качестве диагностического средства и даже изобрел способ его точного измерения.<sup>19</sup>

Современник Герофила уроженец о. Кеос Эрасистрат (ок. 330–255 до н. э.) больше известен своими работами в области изучения принципов функционирования того или иного органа человеческого тела, то есть внес определяющий вклад в формирование того раздела медицины, который мы теперь называем физиологией.<sup>20</sup> Он был убежден, что сердце работает как помпа, прокачивающая по всему организму кровь, поступающую из печени в вены, и пневму, распространяющуюся из легких через артерии. Полагая, что воспаления в организме вызывает перетекание избыточной крови из артерий в вены, он в то же время решительно возражал против процедуры кровопускания, предлагая заменить ее голоданием.<sup>21</sup> Кроме того, он решительно возражал против гиппократовской теории питания как пищеварения (то есть, в прямом смысле слова, «варения» (*pepsis*) пищи благодаря теплу, выделяемому организмом), настаивая на том, что она сначала исходит (перемалывается) в желудке, стимулируемая пневмой из артерий, и лишь затем усваивается организмом. Как и Герофил, он проводил анатомические исследования тел животных и человека, а, возможно, и вивисекции, невозможные

---

<sup>18</sup> Новые открытия требовали новой терминологии, и некоторые из названий, введенных александрийскими врачами, мы используем до сих пор. Так, Герофил впервые назвал водный пузырь, окружающий плод в матке, амнионом, по аналогии с сосудом для сбора крови жертвенных животных, упоминаемом еще у Гомера, что должно было, по-видимому, отражать теорию о том, что зародыш формируется из крови матери. Другой известный термин – перистальтика – был введен Эрасистратом, который исследовал волнообразное «сжатие» пищевода, кишечника и других аналогичных органов тела при прохождении по ним вещества.

<sup>19</sup> Подробнее см. наш очерк «Герофил о пульсе».

<sup>20</sup> До нас не дошло ни одного произведения Эрасистрата. Издание фрагментов: Garofalo 1988.

<sup>21</sup> Гален подробно обсуждает это в специальном трактате «О вскрытии вен, против последователей Эрасистрата, живущих в Риме».

для классической Греции, но, вероятно, вполне допустимые в птолемеевском Египте.<sup>22</sup>

Асклепиад из Вифинии (конец II в. до н. э.) был в числе первых греческих врачей, успешно практикующих в Риме.<sup>23</sup> Ему принадлежала оригинальная «атомистическая» теория, согласно которой тело состоит из неких мельчайших частиц (*onkoi*), невидимых взгляду, а здоровье обусловлено свободным и сбалансированным движением этих теоретических частиц через теоретические поры (*poroi*). Как следствие, болезни возникают в результате избытка жидкостей и закупорки сосудов в организме из-за которых частички не могут свободно перемещаться в нем. Если избыток жидкостей вовремя не отводится, то он начинает перемещаться в другие части тела, вызывая боли. В качестве лечения он предлагал купание, массаж, умеренное питание и несложные упражнения, например, задержку дыхания под водой, принципиально возражая против таких «жестких» методов, как голодание, кровопускание и опасные очищения.

Гален положительно отзывался о своем предшественнике Руфе Эфесском (ок. 70–120 г. н. э.), также известном энциклопедическими познаниями в раз-

---

<sup>22</sup> Можно предположить, что, во-первых, в Египте была еще жива религиозная традиция мумификации, которая могла повлиять на эллинистических врачей. По крайней мере, она облегчала снятие запрета на вскрытие человеческих тел, повсеместно принятого в Греции. Во-вторых, как и другие эллинистические монархи, Птолемей вели жестокие политические игры и не слишком беспокоились о своих египетских подданных. Не церемонились они и со своими противниками и преступниками, заключенными в тюрьмы. Все это делало экспериментирование с живыми людьми по крайней мере возможным. Как бы там ни было, после Герофила и Эрасистрата греческие медики больше не рассекали человеческие тела с научными целями. В самом деле, так как задача медицины – лечить болезни и мертвое тело ничего не сообщает о заболеваниях живого организма, то анатомические исследования попросту бесполезны. Поэтому, по мнению представителей влиятельной в римский период школы «эмпириков», врач должен сосредоточиться не на поиске скрытых причин болезней, а на последовательном и методичном наблюдении за больными и фиксации того, как работает то или иное лекарство или медицинская процедура.

<sup>23</sup> Подробнее о нем см. Vallance 1990, Polito 1999, Leith 2012, Трохачев 1989 и др.

личных областях медицины, в том числе анатомии и физиологии (он, в частности, подробно описал работу глаза). Фрагменты его сочинений, в том числе и в арабской традиции, в последние время внимательно исследуются.<sup>24</sup>

Исторический пробел «от Гиппократов до Галена» заполняет также и новое двухтомное издание фрагментов «школы методистов» (Tescusan 2003). Это первое собрание фрагментов влиятельной в поздней античности, но забытой после Галена школы, сопровождаемое комментированным переводом доступных нам свидетельств, открывает новые исторические и методологические перспективы, позволяет лучше понять природу дискуссий о природе медицины, медицинской этике, эпистемологических основаниях науки и роли причинности в объяснениях явлений, которые вел Гален и другие позднеантичные авторы с такими представителями методизма, как Соран (ок. 100 г. н. э.).<sup>25</sup>

Хотя в основании методизма лежит теория, восходящая к Асклепиаду, развитая Фемисоном (I в. до н. э.) и, столетие спустя, Фессалом, его представители стремились свести все наблюдаемые состояния тела к «растяжению», «сжатию» и промежуточному состоянию. Задача же врача сводилась к внимательному наблюдению за изменениями этих состояний и принятию своевременных мер, причем, согласно Сексту Эмпирику (*Очерк пирронизма* 1.241) методисты были даже большими скептиками и эмпириками, чем сами эмпирики, не признавая никаких предшествующих причин, не считая важными коллективный медицинский опыт и предшествующую историю болезни, равно как рассуждения по аналогии и не подтвержденные текущим опытом воспоминания.<sup>26</sup>

Аретей Каппадокийский (конец I – начало II в. н. э.), автор сочинений «О причинах и признаках острых и хронических болезней» (4 книги) и

---

<sup>24</sup> См. специальный раздел, посвященный Руфу в ANRW 37.2, 1077–1349 (A. Sideras, H. Thomssen, M. Ullmann).

<sup>25</sup> Сорану принадлежит дошедший до наших дней труд по гинекологии. Он изобрел speculum, облегчающий гинекологические исследования. Подробнее о нем см. ANRW 37.2, 968–1075 (A. Hanson & M. Green).

<sup>26</sup> Об этом хорошо пишет Гален в публикуемом ниже в этой книге трактате «О толках», критикуя Фемисона и Фессала, но по своему обыкновению, не замечая таких современников, как Соран.

«О лечении острых и хронических болезней» (также 4 книги), также не обделен вниманием исследователей.<sup>27</sup> Этот автор интересен не только как важнейший носолог, описавший множество болезней,<sup>28</sup> но и, наряду с Афинеем из Аталлеи, Архигеном из Апамеи и Агафием из Спарты, известных, в основном, из полемических замечаний Галена, в качестве интересного теоретика медицины. Согласно теории, развиваемой школой, к которой он должно быть принадлежал, носителем жизненной силы в природе, в целом, и в организме, в частности, является везде проникающая «пневма». Именно она соединяет воедино качества вещей, такие как холодное, теплое, влажное и сухое, обеспечивая их сбалансированное смешение. В живом организме сердце получает пневму из легких, и она обеспечивает баланс четырех «гиппократовских» жидкостей в организме (eukrasia). В случае нарушения баланса (dyskrasia) организм болеет и разрушается. Нормальное состояние пневмы называется напряжением (tonos), а утрата его под влиянием внешних и внутренних причин – расслаблением (atonia).<sup>29</sup> Очевидно, что терминология стоическая, то же самое относится и к важному для «пневматиков» понятию

---

<sup>27</sup> Подробнее о нем см. Kudlien 1964, Deichgräber 1971, ANRW 37.2, 941–966 (S. Oberhelman). Стандартное издание сочинений (доступное on-line) опубликовано в составе CMG (Karl Hude 1860–1936). Первая из этих книг вышла также в новом издании с переводом на французский язык (Laennec, Grmek, Gourevitch 2000).

<sup>28</sup> Подробно описав (в духе методической школы) различные болезни (нередко, впервые), он не слишком связывал себя конвенциями «методизма», допуская кровопускание, очищения, наркотические средства и другие лекарства (ссылаясь один раз на знаменитого систематика медицинских средств Диоскорида). Современным историкам медицины он особенно интересен своим описанием ряда психических расстройств, таких как меланхолия и мания. Он подробно исследовал симптомы паралича, обморока, эпилепсии, френита, делирия, деменции и, как полагают, биполярного аффективного расстройства. Ему принадлежит классическое описание диабета. Подробнее см. очень хорошую статью об Аретее в *Википедии*: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Аретей\\_из\\_Каппадокии](https://ru.wikipedia.org/wiki/Аретей_из_Каппадокии) (25.01.2017).

<sup>29</sup> С помощью этого механизма объясняются все болезни. Так, эпилепсия – это ситуация, когда пневма заперта в организме и вращается в нем, словно вихрь, причем причиной болезни является переход пневмы от холода к влаге (Аретей, кн. 1.5, 7.4), переход пневмы из сухого состояния во влажное ведет к плевриту, параличу, головным болям и меланхолии, причем у женщин эти болезни случаются чаще, так как они (в полном согласии с гиппократовской медициной), более влажные (1.10, 3.7, 3.5) и т. д.

«внутреннего тепла». Теория, безусловно, оказала важное влияние на Галена, хотя Аретея до IV в. странным образом не упоминает ни один из медиков.

Еще одна важная недавняя публикация – критическое издание греческого медицинского трактата I в. н. э. неизвестного автора об острых и хронических заболеваниях, в котором содержится очень много материала, восходящего к предшествующей традиции (Garofalo 1996).

И, в целом, следует отметить оживление в последнее время интереса к тому, что можно назвать медицинской доксографией, то есть описанием конкретных учений и практик того или иного автора. Исследуется то, как античные медики описывали и изучали прошлое своей науки. Особый интерес здесь вызывают основатель истории науки Аристотель и его непосредственные преемники (прежде всего Менон и Теофраст), Гален (который очень многое писал о своих предшественниках), вышеупомянутый александриец Герофил, медики римского периода Цельс и Соран и ряд более поздних писателей, таких как Орибасий. В результате перед исследователями открываются забытые медицинские традиции древности и становятся понятными многие истоки последующего развития медицины. Как писали свою историю и оценивали роль своей науки древние медики? Этой проблеме посвящен важный сборник «Античные истории медицины» (Eijk 1999).<sup>30</sup>

Кроме того, заслуживают упоминания ряд работ о перипатетической школе, исследующих истоки античной медицинской науки и, с другой стороны временной шкалы, некоторые из публикаций, показывающих ее развитие в Византии, арабском мире и в Средние века.<sup>31</sup>

Богатая литература посвящена отдельным вопросам теоретической и практической медицины и меньшим авторам, которые оставили нам специализированные трактаты.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> См. также книгу Л. Я. Жмудя (2002) о зарождении истории науки в древности.

<sup>31</sup> См. Bui 1980 (исследование биологических трактатов Аристотеля в качестве источника позднейших идей и предрассудков); Ullmann 1978 (история медицины в исламском мире); Schipperges 1964 (о заимствовании арабских медицинских идей на Западе); Siraisi 1987 (Авиценна в Италии времен Ренессанса) и др.

<sup>32</sup> Например, недавно вышла важная работа по эмбриологии: Congourdeau, Brisson et al. 2012 (небольшой трактат «О том, как одушевляются эмбрионы»). Перевод на русский язык этого трактата Порфирия публикуется ниже.

Интересны исследования, посвященные гинекологии и, в целом, отношению к женщине в античной медицине: Dally 1991, King 1998 и др. Особенно интересна последняя работа, изучающая историю «конструирования болезни» в широком социальном контексте. Все упомянуть невозможно. Заметим лишь, что большинство из обозначенных выше тем совершенно не известны отечественной истории медицины.

Однако история медицины – это не просто история развития медицинских идей. Она включает в себя историю тех социальных практик, которые, в конечном итоге, были призваны облегчить и улучшить жизнь людей. Оба эти аспекта медицины выражаются в понятии «искусства жизни» (*peri ton bion tekhnē*): искусство врачевания создано для жизни, а жизнь проверяет способности врача и его идеи.<sup>33</sup>

Основная задача медицины – лечить людей. Для этого нужны знания и навыки, препараты, инструменты и, с древнейших времен, специальное место. В греческом контексте – это храм бога врачевания Асклепия. Из многочисленных работ по истории античной народной медицины и связи медицины с религиозной практикой упомянем лишь несколько.<sup>34</sup> Что же касается культа Асклепия и Асклепиона как лечебного учреждения, то основополагающей до настоящего времени остается работа Эммы и Людвиг Эдельштейнов (Edelstein 1945).<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Социальный контекст медицинской практики, в частности, конкурентную среду, в которой формировалась гиппократовская медицина, подробно изучил Дж. Ллойд (Lloyd 1983 и 1987). Из последних публикаций по этой теме см. Eijk, Horstmanns-hoff, Schrijvers 1995 (двухтомный сборник работ, посвященных античной медицине в социокультурном контексте); Israelowich 2012 (интересное исследование наблюдений Элия Аристиды о медицинских и религиозных практиках своего времени) и др.

<sup>34</sup> Kudlien 1968 (раннегреческая народная медицина); Scarborough 1987 (медицинский фольклор и народная медицина); Parker 1983 (скверна и очищение в ранней греческой религии) и др. Интересны работы, посвященные народной медицине и медицинской магии в Риме, например, исследования, посвященные этрусскому гаданию по печени (Gradoli 2007).

<sup>35</sup> См. также: Burford 1969 (об Эпидавре); Aleshire 1989 (об Асклепионе в Афинах); Risse 1990 (история лечебных учреждений в древности) и др.

О технологии изготовления медицинских инструментов обычно пишут в контексте изучения обработки материалов и развития технологий в древности или в контексте описания музейных собраний.<sup>36</sup>

Наконец, упомянем первую масштабную работу, посвященную истории медицинского образования в древности, формы и методы которого в конечном итоге определили развитие медицинской специальности вплоть до конца XVIII в. и, в некоторых отношениях, не утратили своего значения до настоящего времени (Horstmanshoff et al. 2010).

---

<sup>36</sup> О медицинских инструментах особенно подробно пишет римский врач Цельс («О медицине»). Специальные работы: Milne 1991 (1907<sup>1</sup>), Wilbur 1993 и совсем новое подробное исследование Bliquez 2015. О стекле, используемом в медицинских и косметических целях см., например: Weinberg 1992; Wright 2012; Fleming 1999; *Стеклянная феерия* 2010. См. также каталог выставки репродукций античных хирургических инструментов из «дома медика» в Помпеях, с подробным описанием (Медицинская библиотека в Вирджинии, США): [http://www.hsl.virginia.edu/historical/artifacts/-roman\\_surgical/](http://www.hsl.virginia.edu/historical/artifacts/-roman_surgical/). Изображения медицинских инструментов, недавно обнаруженных в Абдере: <http://www.archaeology.org/image.php?page=0603/abstracts/jpegs/surgery5.jpeg> (26.01.2017). Образцы медицинских инструментов см. в этой книге в разделе *Иллюстрации*.

# ИССЛЕДОВАНИЯ

## АСКЛЕПИОН

### МЕЖДУ РЕЛИГИЕЙ И НАУКОЙ

Bonus intra, melior exi.  
ἀγνὸν χρὴ ναοῖο θυώδεος ἐντὸς ἰόντα  
ἔμμεναι· ἀγνεία δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια.<sup>1</sup>

#### I

Изобретение как, в целом, медицины, так и специфических ее направлений традиция приписывает Асклепию, обычно, при божественном участии. Например, важнейший раздел античной медицины, диететика была известна сначала Пеану и Аполлону, а затем передана через Асклепия мудрецам, подобным Пифагору (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 207–208). К слову сказать, тот же Пифагор, по мнению Плиния (*Естественная история* 25.2(5).13), написал и первую книгу о лекарственных травах. Асклепий первым сумел найти лекарство от многих острых и хронических болезней, не подвластных врачам, как передает Целий Аристид (*О хронических болезнях*, Предисловие 2), хотя даже ему были подвластны далеко не все болезни (Гиппократовский корпус, *Письма* 20).

Излечение наступало во сне или благодаря совету, полученному во сне. Так, множество чудесных видений привело больного Элия Аристида в святилище Асклепия в Эпидавре, где он в конечном итоге излечился от своего

---

<sup>1</sup> (1) «Добрый войди, лучший выйди». Надпись из Асклепиона в Ламбесисе в Африке; *Corpus Inscriptionum Latinarum* 8.1, no. 2584, 209–211 A. D. (2) «В чистоте входи в сей благоуханный храм / Чистота эта – в чистоте помыслов». Надпись в Эпидавре, по свидетельству Порфирия, *О воздержании* 2.19 и Климента Александрийского, *Строматы* 5.1.13.

недуга, во всем следуя советам божества (*Речь* 52.1). «Предписание врача воздерживаться от питья больные не слушают, но если Асклепий скажет им не пить пятнадцать дней, они тут же следуют его совету», – жалуется Гален (*Комментарий к Эпидемиям Гиппократовым* 6.4, разд. 4.8). Обычно предписания Асклепия соответствовали хорошей медицинской практике. Он мог, к примеру, рекомендовать больному конные прогулки, охоту, физические упражнения, уточняя даже какого рода охота и что за упражнения помогут тому или иному человеку (Гален, *О сохранении здоровья* 1.8.19–20). Кроме того, он мог предписать больному составление оды, песни или комического мима, «так как, – комментирует там же Гален, – бурная эмоция разогревает тело сильнее, нежели обычно» и, в целом, «сколько бы лет люди ни болели в силу их душевной склонности (ῥῆθος) [к болезни], мы помогаем им выздороветь, исправляя несоразмерность (ἄμετρίας) их эмоций». Формирование соответствующего душевного расположения помогает больному легче перенести болезнь и в конечном итоге выздороветь.

Несколько одиозно выглядит история, красочно рассказанная Флавием Филостратом (*Жизнь Аполлония Тианского* 3.44). Оказывается, что безбожный эпикуреец Евфроний вылечился от тяжелого приступа пневмонии лишь тогда, когда, по требованию Асклепия, сжег книги Эпикура, и добавил их пепел в повязки с растопленным воском, которые ему следовало наложить на грудь и живот. В общем, надо полагать, разогревающие повязки помогли от простуды, а избавление от безбожных сочинений улучшили душевное расположение больного.

Еще одну примечательную историю рассказывает Дамаский (*Философская история*, фр. 89 Athanassiadi). По его словам, когда платоник Домнин, учившийся у Сириана вместе с Проклом, серьезно заболел, Асклепий через оракул предписал ему в качестве лечения свинину. И хотя он был сирийцем (то есть употребление в пищу свинины противоречило традициям его культуры), Домнин беспрекословно последовал совету и, как сообщается, в дальнейшем только мясная диета избавляла его от болей. Напротив, когда аналогичное лечение Асклепий предписал основателю Афинской школы платонизма Плутарху, то этот последний, следуя пифагорейскому запрету, не мог принять подобного лечения и, во время инкубации в храме Асклепия, обратился к богу с просьбой пересмотреть его указания: «Неужели и иудею

ты бы предписал свинину?» – спросил он. В ответ на эту просьбу статуя Асклепия «мелодично ответила ему, предписав другое лечение».

Мы видим, что коммуникация с Асклепием могла носить как опосредованный, так и непосредственный характер. В вышеупомянутом случае с безбожным эпикурейцем слова бога передал жрец из Асклепиона. Напротив, Элий Аристид очень живо описывает видение Асклепия. Этот знаменитый ритор, в течение многих лет посещавший храмы Асклепия и в конечном итоге излечившийся от своей болезни, пишет, что, пребывая в состоянии между сном и бодрствованием, он почти физически ощущал присутствие бога (*Речь* 48.31–35). Очень эмоционально мистический опыт умирания и возрождения во время инкубации в неназванном храме Асклепия описывает Менандр (Papyrus Didotiana b.1–15; Edelstein, no. 419), а в вышеупомянутом сообщении Дамаския изображение Асклепия лично обращается к больному.

Египетский писец рассказывает о чудесном исцелении его матери и его собственном выздоровлении благодаря Имхотепу (греч. Имутесу, Imouthes), сыну Птаха (Oxyrhynchus Papyrus 11, 1381, II в. н. э.; Edelstein, no. 331).<sup>2</sup> Когда его мать заболела «четырёхдневной малярией», божественный лекарь спас ее «несложными лекарствами». Позднее бог избавил и самого автора папируса от болей в правом боку, за что тот принес жертвы «помощнику людей»:

---

<sup>2</sup> Разумеется, речь идет об обожествленном еще в древности «отце медицины», а не о реальном древнеегипетском архитекторе и ученом времен фараона Джосера (четвертая династия, 2630–2611 гг. до н. э.). Еще в классический период греки охотно идентифицировали Имхотепа с Асклепием, а медицинские храмовые комплексы – с Асклепионами. Хорошие примеры, показывающие непрерывность развития культов Имхотепа и Асклепия: «Храм жизни (Пер Анх)» в Эдфу, центр медицинского образования, процветающий со времен среднего царства до эллинистического периода, а также храмы в Дендере, Дейр эль-Бахри и Филах, использующиеся вплоть до римского периода. Как и в Греции, стремящиеся к излечению обычно проводили ночь в этих храмах в ожидании милости богини Хатор. В Дейр эль-Бахри верхняя терраса была посвящена Имхотепу, тогда как многочисленные надписи эллинистического и римского периодов прославляли Асклепия и Гигею. В целом, следует заметить, что искусство врачевания в Египте было довольно хорошо развито и его влияние на развитие эллинистической медицины очень многогранно. Подробнее см. Reeves 1992, 21–31.

«Была ночь, когда отдыхает все живое, и бодрствуют лишь страдалцы, мучимые болью. Именно тогда божество являет себя надежнее всего. Меня сжигала лихорадка, я испытывал конвульсии, задышался и кашлял из-за боли в моем боку. Измучившись, я склонил голову и впал в полудрему, а моя мать... обеспокоенная моей агонией, без сна неотлучно сидела около меня. И вдруг ей неожиданно явилось видение – и это не было сном, так как ее глаза были открыты и неподвижны, хотя и видели не очень отчетливо, а божественное и ужасное видение, которое ей явилось, не позволяло ей отчетливо узреть самого бога или его слуг, кем бы они ни были. Ведь явился ей некто выше человеческого роста в сверкающих одеяниях с книгой в левой руке. Осмотрев меня с ног до головы два или три раза, он исчез».

Когда его мать пришла в себя, то выяснилось, что та же самая фигура являлась во сне и сыну. Как бы там ни было, утро принесло больному выздоровление.

Обычно больные не ждали, когда божество придет к ним и сами устремлялись, в ожидании исцеления, в святилище того или иного бога-целителя. Процедуру сна в храме (ἐγκοίμησις, incubatio) и исцеление слепого Богатства рассказывает его слуга Карион в комедии Аристофана (*Богатство [Плутос]* 630–769, пер. А. Пиотровского, с сокращениями). Вполне естественно, что входу в святилище предшествуют очистительные процедуры, имеющие как практическое, так и ритуальное значение:

*Карион* К святилищу мы подошли Асклепия  
И привели того, кто горьким был слепцом,  
А ныне – веселее и счастливей всех.  
Сперва его мы проводили на море  
И выкупали...

Затем, после предварительных подношений божеству, больные приготовились провести ночь в святилище:

Потом в ограду божества вернулись мы,  
Печеньями, куреньями украсили  
Алтарь, огню Гефеста на пожранье,  
Потом в ковры Богатство мы укутали,  
А сами на соломе улеглись рядком.

*Жена* А кто еще пришел за исцелением?

*Карион* Был Неоклид там, хоть с бельмом он, кос и крив,  
Но в краже зрячих за пояс заткнет легко,  
Других увечных и убогих множество.  
Потом слуга при храме притушил огни  
И богомольцам приказал ложиться спать.  
А если шум услышим, повелел молчать.  
Спокойненько, тихонько мы легли и спим.  
Но глаз сомкнуть никак не мог я. В нос мне бил  
Чудесный запах пшенной каши из горшка  
У изголовья старушонки дряхленькой.  
К горшку добраться до смерти мне хочется.  
Глаза открыл, и что же увидел – жреца:  
Глодал он смоквы и коврижки дерзко крал  
С дарохранительницы. А потом пошел  
Все жертвенники чередом оглядывать,  
Глазами шарить, нет ли приношения.  
Что ни находит, посвящает в свой мешок.  
Пример благочестивый – так решаю я.  
Встаю, иду к горшочку с кашей тленною.

*Жена* Ах, разнесчастный! Бога не боялся ты!

*Карион* Боялся, видят боги, как бы каши он  
Не стибрил из-под носа, в золотом венке.  
Сам жрец его моим ведь был наставником.  
Ползу. Но тут старушка шум слышала  
И руку протянула. Я зубами – хватъ  
За руку и свищу. «Змея священная»,  
Подумала старуха, руку спрятала,  
Закрылась одеялом и лежит молчком,  
Со страха, как куница, кислый дух пустив.  
А я горшочек потревожил с кашею  
И, брюхо досыта набивши, захрапел.

*Жена* А бог к вам все не приходил?

*Карион* Не приходил.

И тут мне шутка удалась прекрасная.

Едва лишь приближаться начал бог, в лицо  
Ему я ветром дунул: брюхо вспучило.  
*Жена* Бог оскорбился, верно, и назад ушел?  
*Карион* Нисколько. Иасо, его прислужница,  
Немного покраснела. А Панакия  
Зажала носик: дунул я не ладаном.  
*Жена* А сам-то бог?  
*Карион* Он даже не поморщился...  
Так пошутивши, с головою живенько  
От страха я закутался. И начал бог  
По очереди обходить болящих всех.  
А мальчик-раб за ним нес пестик каменный  
И каменную ступку и коробочку.  
*Жена* Что? Каменную?  
*Карион* Просто так: коробочку.  
*Жена* Врунишка! Как же, с головой укутавшись,  
Ты это все увидел?  
*Карион* Через дырочки.  
В плаще моем, свидетель Зевс, хватало дыр.  
Сперва для Неоклида приготовил бог  
Втиранье. В ступку каменную бросил он  
Три луковки теносские. Смешал затем  
С чесночным соком и полынной горечью,  
Еще прибавил уксуса сфеттийского  
И зельем веки Неоклиду вымазал.  
Да выворотил, чтоб больней. А тот кричал,  
Вопил, вскочил и побежал. Со смехом бог  
Сказал ему: «Сиди-сиди, намазанный!» ...  
Потом к Богатству слепенькому бог подсел,  
Сначала головы его коснулся он.  
Взял в руки после полотенце чистое  
И веки вытер ласково. Панакия  
Лицо Богатству покрывалом пурпурным  
И голову накрыла. Тут присвистнул бог,  
И выползли из храма две огромные,

Ужасные кольчатые змеи...  
 За покрывало заползли пурпурное  
 И богу веки вылизали. Верно так.  
 Десяток кружек винных не успела б ты  
 Опорожнить, и вот Богатство – зрячее!  
 В ладони я захопал в восхищении  
 И разбудил хозяина. Целитель-бог  
 Исчез за дверью храма. Две змеи за ним.  
 А богомольцы, возле нас лежавшие,  
 Богатство обнимали, не поверишь как!  
 Без сна всю ночь протолковали до утра:  
 И я хвалил на все лады Асклепия  
 За то, что исцелил Богатство славное,  
 А Неоклида сделал во сто раз слепей.  
 Жена      Какая сила у тебя, владыка-бог!

Это комедийное описание должно быть ухватывает основные характерные черты храмового действа. Асклепий, как это обычно и изображается на рельефах,<sup>3</sup> появляется в сопровождении ассистентов, в этот раз Панакии, Иасо и мальчика-ученика. Непременным атрибутом бога медицины являются две змеи. Более или менее рациональная процедура излечения дополняется чудесными элементами.

Кроме пищи в благодарность за исцеления посетители посвящали Асклепию гимны, благодарственные надписи и специальные votivные предметы, в основном модели требующих исцеления органов. В святилищах богов-целителей в ходе раскопок обнаружены многочисленные модели рук, ног, женских молочных желез, женских и мужских половых органов. Встречаются даже модели вскрытых черепов.<sup>4</sup>

Упомянутый ранее египетский писец нашел способ отблагодарить Асклепия лучше, чем остальные больные. «Всякое подношение или votivный дар, – говорит египетский автор, – хороши лишь на краткое время и вскоре

<sup>3</sup> См. *Иллюстрации*.

<sup>4</sup> См. *Иллюстрации*. Литературные свидетельства: Тит Ливий, 45.28.3 (Эпидавр); Павсаний, *Описание Эллады* 2.27.3; Либаний, *Письма* 695.2 (об Эгине) и др.

без следа исчезают, тогда как записанное слово, неугасающий знак благодарности, время от времени освежает память» (Oxyrhynchus Papyrus 11, 1381, II в. н. э.; Edelstein, no. 331).

## II

Подобно Асклепию, изображаемому в плаще и с дорожным посохом, врач всегда готов прийти на помощь нуждающемуся. По всей видимости, типичный греческий врач, получив образование в одном из крупных медицинских центров, возвращался затем в родной город и стремился заняться там практикой, или же отправлялся в путь, на некоторое время задерживаясь в тех или иных краях, руководствуясь личными предпочтениями либо приезжая туда по приглашению богатого покровителя или властей. Последнее не было редкостью, как показывают многочисленные надписи и литературные источники.

Одно из самых ранних упоминаний о карьере конкретного врача находим у Геродота (*История* 3.131). Историк рассказывает о кротонском враче времен самосского тирана Поликрата (конец VI в. до н. э.) по имени Демокед, который вынужден был уехать из родного города из-за конфликта со своим отцом. Очевидно, к этому времени он был опытным врачом, так как, прибыв на Эгину, он в течение года приобрел репутацию знатока своего дела и был нанят за один талант местными жителями в качестве публичного врача. К этому времени он смог, по сообщению Геродота, обосноваться на острове и организовать там врачебный кабинет с необходимым оборудованием. На следующий год он был приглашен в Афины с окладом в сотню мин, а еще через год Полиkrat предложил ему перебраться на Самос за вознаграждение в два таланта. «Так он отправился на Самос», – заключает историк, – «и не без его влияния кротонцы первыми прославились в Греции в качестве врачей».

Платон в *Протагоре* 311b сообщает, что Гиппократ прибыл с Коса и что он берет плату за свои услуги, а в *Федре* 270c–d «отец медицины» называется Асклепиадом и упоминается его теория о том, что врач должен лечить не отдельную болезнь, а «всего» человека, то есть все обстоятельства, связанные с пациентом, начиная от истории его болезни и особенностей организма, заканчивая наблюдениями за его образом жизни, семьей и окружением, учитывая при этом и разнообразные климатические условия и т. д. Из ранних

сведений о врачах заслуживает упоминания и сообщение Фукидида (*История* 2.47–55), где Гиппократу и его «сыновьям» приписывается избавление Атики от ужасной эпидемии 430–426 гг. до н. э., которая распространилась из Эфиопии через Египет, Ливию, Персию и о. Лемнос и погубила множество жителей Афин. В этом последнем случае по указанию Гиппократа афиняне начали жечь костры и интенсивно окуривать территорию травами, вероятно, оказывающими антисептическое действие и это, как сообщается, очистило воздух от «миазмы». К слову сказать, что это была за болезнь, остается загадкой: предполагают, что это могла быть эпидемия кори, оспы, сибирской язвы, тифа или какой-то формы гриппа (но точно не эпидемия бубонной чумы). Высказывалось, например, предположение, что это могла быть лихорадка Эбола. Очевидно, что пережившие поветрие вырабатывали иммунитет к патогену и, как следствие, эпидемия более не повторилась. Историк сообщает, что из-за болезни погибла четверть населения Афин и окрестных мест (из-за войны со Спартой все они вынуждены были скученно жить в стенах города), однако странно, что ни один из античных источников, за исключением Фукидида, не придает этому событию такого значения. Платон кратко упоминает болезнь в *Пире* (201d), однако Аристофан даже не включает ее в список важнейших бедствий Пелопонесской войны (*Ахарниане*). Не упоминается она и в Гиппократовском корпусе (за исключением вышеупомянутой позднейшей истории о Гиппократе). Впрочем, Плутарх (*Жизнь Перикла* 38) сообщает, что афинский полководец умер осенью 429 г. из-за осложнений после пережитой болезни. Не исключено, поэтому, что описание Фукидида – это литературный прием, призванный продемонстрировать ужасы войны, стойкость Афин и, что важнее всего, показать, какое влияние эпидемия может оказать на общество, насколько быстро люди из-за болезни утрачивают самообладание и человеческое достоинство, забывают о долге и совести, бросают своих близких и расстаются с моральными и материальными ценностями («к чему все это, если все скоро умрем»). С другой стороны, эпидемия воспринималась как гнев богов, что проявилось в очищении священного острова Аполлона Делоса в 426 г. (Диодор Сицилийский 12.58.6–7) и учреждении в 420 г. в Афинах культа Асклепия.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Детальное исследование афинской эпидемии: Mitchell-Boyask 2008.

Знаменита элегантная погребальная стела IV в. до н. э. из Афин, с эпиграммой, посвященной Фанострате, «врачу и повитухе», доказывающая, что уже в древности практиковали врачи женщины, круг познаний которых ограничивался не только родовспоможением.<sup>6</sup> Примеры можно легко умножить.<sup>7</sup>

Какими качествами должен обладать врач и какие познания важнее всего для искусства врачевания? Основанная на знании и опыте способность предвидения отличает, согласно автору трактата Гиппократовского корпуса, хорошего врача от шарлатана, который способен только делать вид, что он понимает течение болезни и умными словами заманивать пациентов (*Предсказания*, начало второй книги). Именно так врач приобретает авторитет, «ибо тех больных, которые могут побороть болезнь, он сможет сберечь гораздо лучше, задолго предусматривая каждый отдельный случай, а предузнавая и предсказывая, кто из больных умрет, кто останется в живых, поставит себя вне всякого нареkania» (*Прогностика* 1, пер. В. И. Руднева). Корректный прогноз позволяет врачу контролировать протекание болезни, адаптировать, когда необходимо, лечение, быстро реагировать в критических ситуациях и т. д. Накопленный различными врачами опыт систематизировался как в виде кратких рекомендаций (*Афоризмы*, *Косские прогнозы*, *Предсказания* и др.), так и в более детальных описаниях случаев из практики (*Эпидемии* и др.).

Согласно автору другого трактата Гиппократовского корпуса, оказавшись в незнакомой местности, хороший врач должен прежде всего обратить внимание на болезни, характерные для данного региона, он должен систематически изучать эту информацию и тогда «предскажет на год и то, какие всеобщие болезни будут свирепствовать в городе летом или зимою и какие отдельные болезни могут угрожать каждому в частности вследствие перемены

---

<sup>6</sup> «Здесь покоится Фанострата, повитуха (maia) и врач (iatros). Она никому не причинила боли и ее уход горе для всех» (IG 2/3<sup>2</sup>, 6873, Национальный археологический музей, № 993). См. Nutton 2007, 101; Hillert 1990, 77–79; Horstmanshoff 2010, 297.

<sup>7</sup> Например, надпись на надгробии Юлии Сатурнины, жившей в Испании во II в. н. э., характеризует ее как «medica и благочестивая женщина», известен также хирург М. Ульпий Америкн, живший в Остии, также во II в. н. э., и практиковавший вместе со своей женой Скрибонией Атикой, которая, должно быть, занималась женскими болезнями и была повитухой (CIL II 492, ILS 7802). Подробнее см. King 2013.

образа жизни, ибо кто будет знать перемены времен года, восхождение и захождение звезд, каким образом каждое из них происходит, тот будет в состоянии предвидеть состояние будущего года...» (*О воздухах, водах и местностях* 2, пер. В. И. Руднева). Далее автор трактата утверждает, что только несведущие думают, будто науки, подобные метеорологии, не имеют прямого отношения к медицине, и переходит к описанию нескольких конкретных местностей, систематически связывая природные условия с типичными опасностями и болезнями, подстерегающими его жителей, а затем подробнее останавливается на особенностях жизни различных народов (особенно подробно – скифов, 17–23). Замечено (Alessi 2010), что некоторые разделы довольно разрозненного собрания описаний всевозможных случаев из врачебной практики, названного «Эпидемии»<sup>8</sup> могут принадлежать врачу, специально приехавшему в сопровождении учеников в Перинф для того, чтобы исследовать симптомы определенного типа лихорадки, возникающей в период между летним солнцестоянием и заходом Плеяд (2.3, 7.68 и др.).

По прошествии столетий позднеантичный автор рисует примерно такую же «типичную» карьеру ученого врача, точнее, целой династии врачей. Именно, в *Философской истории* (PhH) Дамаский рассказывает о философе по имени Асклепиодот, который, наряду с платонической философией, также интересовался естественными науками и медициной.<sup>9</sup> К сожалению, его сочинения до нас не дошли. С детства Асклепиодот увлекался различными искусствами и ремеслами (*tekhnai*), такими как смешивание красок; он изучал свойства камней и трав, и достиг определенных успехов в различных областях аристотелевской науки, таких как естественная история животных и растений:

<sup>8</sup> Букв. «Посещения», от ἐπιδημίῳ, *находиться в городе, прибывать, приезжать*.

<sup>9</sup> Ученик Прокла и учитель предшественника Дамаския Исидора, Асклепиодот бежал из Александрии в Афродисию, опасаясь преследований со стороны христиан. Дамаский сообщает, что гостил у него на своем пути из Александрии в Афины, и описывает его как философа, не вполне уверенного в теологических вопросах, однако «лучшего из его современников в области естественных наук», склонного «собирать все воедино и сводить к физическому уровню». Кроме того, Дамаский отмечает критический ум Асклепиодота, который любил задавать сложные вопросы (PhH, fr. 85A). Детали жизни Асклепиодота здесь занимают нас лишь отчасти. Подробнее см. Athanassiadi 1999, 37f. и 348–349.

«...он подробно изучал всевозможных [животных и растения], которые только попадались ему на глаза; а все то, что он не мог найти сам, он подробно исследовал на основании рассказов очевидцев и собирал все то, что об этом написано у древних авторов» (PhH, fr. 80 Athanassiadi).

Не исключено, что именно он изготовил дошедшие до наших дней солнечные часы в Александрии (Athanassiadi 1999, 203 n. 205).

Наставник Асклепиодота в искусстве медицины, сын одного врача с острова Родос, по имени Якоб, представлен у Дамаския как образец врача и ученого (PhH, fr. 84).

Якоб научился искусству медицины у своего отца Гесихия, который путешествовал в течение многих лет по всей ойкумене от Италии до Константинополя, практикуя медицину и приобретая новое знание. Вернувшись назад в Константинополь отец Якоба обнаружил, что большинство местных врачей не проводят самостоятельных исследований и лечение основывают на различных книгах и сборниках рецептов, никогда не подвергая сомнению мнения авторитетов (fr. 84A–C). Гесихий считал это неприемлемым и решил передать своему сыну настоящие и проверенные знания. Очевидно, отец и сын приобрели в свое время репутацию опытных врачей, хотя методы лечения, которые приписывает им Дамаский очень сильно напоминают то, что можно прочесть о пифагорейской медицине у Ямвлиха (*О пифагорейском образе жизни* 244). Наши врачи отвергали операции и прижигания («огнем и ножом»), а также кровопускания, предписывая вместо этого диету, очищающие средства и холодные ванны. Эти методы, как сообщается, помогали даже от серьезных нарывов (fr. 84D). Будучи в Афинах, Якоб предписал Проклу воздерживаться от капусты и использовать вместо нее в качестве слабительного мальву. Однако философ отказался следовать предписанию врача, строго исполняя пифагорейский пищевой запрет.<sup>10</sup> Следуя заветам своего наставника, которого он сравнивал с Гиппократом и Сораном (fr. 85E),<sup>11</sup> Ас-

---

<sup>10</sup> Пифагорейцам не позволялось есть мальву, так как она считалась «первым признаком симпатии между небесными и земными существами» (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 109; ср. *Халдейские оракулы*, фр. 210a).

<sup>11</sup> Выбор в качестве основного авторитета известного врача-методиста I в. н. э., возможно, связан с эмпирическими интересами самого Асклепиодота, который стремился все исследовать лично.

клепидот «восстановил давно забытую практику использования белого морозника (*helleborus*), благодаря которому вылечивал, вопреки ожиданиям, и неизлечимые болезни» (fr. 85D).

Поведение Якоба задавало стандарты медицинской этики: он был вполне доволен вознаграждением из городской казны (τῷ δημόσιῳ μόνῳ ἄρκοῦμενος σιτηρεσίῳ)<sup>12</sup> и никогда не брал денег с пациентов (fr. 84G); «более, чем любой его современник, он был мягок и добр по отношению к каждому нуждающемуся» (fr. 84H); «он имел обыкновение говорить, что совершенный доктор должен либо оставить надежду победить болезнь, либо, согласившись излечить пациента, добиться улучшения его здоровья и покинуть его лишь убедившись в том, что он пребывает в более приемлемом состоянии; иначе он не должен оставлять больного» (fr. 84E); пациенты любили его и доверяли его словам, называя спасителем («как Асклепия в древности», fr. 84E), и даже воздвигли статуи доктора в Афинах и в Константинополе (fr. 84I и Malalas 14.38, 292 Thurn).

Наконец, он был приверженцем древних религиозных ритуалов и лично общался с божеством:

«Он был настолько уверен в себе и своих методах лечения, что если, диагностировав на основании симптомов болезнь пациента во время визита, заявлял, что этот человек выживет, все радовались и ожидали выздоровления, если же нет – то готовились к смерти больного... Однако врачи постоянно стремились дискредитировать его, оскорбительно обвиняя в том, что он не врач, а какой-то святой и любимец богов. И они были правы! ...у Якоба была асклепическая душа, от природы наделенная целительской (букв. «пеанической») силой.<sup>13</sup> Более того, он настолько

<sup>12</sup> Он засвидетельствован как комит и архиатр («главный врач») в Константинополе при Льве I (457–474) (Malalas 14.38, 292 Thurn; Athanassiadi 1999, 207, n. 210).

<sup>13</sup> «[как и в мантике] в медицинском искусстве сама пеаническая сила должна принадлежать богам, тогда как функции служения и помощи достаются даймонам... Ведь, как и Эрота, Асклепия окружают множество даймонов: некоторые шествуют позади бога, а некоторые – впереди. Смертным же в удел достается медицинское искусство, основанное на созерцании и опыте, благодаря которым одни осваивают божественное искусство врачевания в большей степени, а другие – в меньшей» (Прокл, Комментарий к *Тимею* Платона I 49A, 158.17–25 Diehl). То есть, согласно неоплато-

страстно стремился к осуществлению своего призвания, что это не только приблизило его к божеству, покровительствующему его искусству, но и привело к возникновению подлинной близости между ними» (fr. 84E).

Подобным же образом, Гесий,<sup>14</sup> ученик неоплатоника Аммония и известный врач, живший в Александрии в начале VI в., не только «достиг большей точности, нежели современные ему врачи и ятрософисты», но и был причастен Асклепиевой мудрости (PhN, fr. 128), как, впрочем, и великий схолярх Афинской Академии Прокл, который, согласно его биографу, посетил святилище Асклепия в Афинах незадолго до его разрушения христианами (Марин, *Жизнь Прокла* 29).<sup>15</sup>

### III

Жадины – это скорее аптекари (φαρμακεῖς), нежели врачи (ιατροί).

Философствуя мы становимся истинными приверженцами Гиппократов, и если мы так и поступим, то ничто не мешает нам не только сравняться с ним, но и превзойти его, изучая то, что он хорошо описал, и обнаруживая то, что еще осталось найденным.

Гален<sup>16</sup>

Обращение к Галену позволит нам лучше понять контекст этих свидетельств. В небольшом эссе *О том, что наилучший врач также и философ*, две фразы из которого вынесены в виде эпиграфа к этому разделу, Гален настаивает на том, что истинный приверженец искусства медицины, уподобляясь своему патрону, служит людям и делает свою работу не ради наживы, но из

---

нику, пронизывающая весь мир божественная «пеаническая» сила постепенно проливается на низшие уровни бытия, воплощаясь в конечном итоге в доступном человеку искусстве врачевания. Ср. Прокл, Комментарий к *Государству* Платона II 118 Kroll.

<sup>14</sup> Подробнее см. Athanassiadi 1999, 291 n. 342.

<sup>15</sup> Подробнее см. ниже наш очерк «Неоплатонический Асклепий».

<sup>16</sup> *О том, что наилучший врач также и философ*, 61 и 63.

стремления к знанию.<sup>17</sup> В сочинении *О том, как распознать лучшего врача*, сохранившемся лишь в арабском переводе (Iskandar 1988 и Nutton 1990), Гален предлагает целую серию тестов, призванных помочь отличить шарлатана и дурного врача от знатока своего дела. Мы читаем, что пациент, не безразличный к тому, что с ним станет, должен, при возможности, сам выбирать себе врача. Разумеется, для этого он и сам должен хотя бы отчасти разбираться в медицине, логике и философии. Удивительно, говорит Гален, что хотя здоровье ценится всеми людьми, ораторы сочиняют поэмы в честь Асклепия и произносят их в храмах, а правители с древнейших времен обучали искусству медицины своих сыновей, большинство, тем не менее, не стремится изучить это искусство и не способно отличить хорошего врача от плохого (1, 2–3 Iskandar). Более того, даже правители и высший свет теперь считают зазорным быть сведущими в этом искусстве и во всех городах и странах люди за исцелением обращаются скорее к Асклепию и Аполлону, нежели к обычному врачу (1, 4). Как следствие, развелось множество шарлатанов, которые выдают себя за врачей ради наживы, и никто не в силах их разоблачить (1, 8; 9, 16 и др.). Большие города, вроде Рима, примечательны тем, что люди, живущие в них, не интересуются тем, что происходит по соседству, поэтому если кто-то заболит или умрет, то никто и не узнает никогда, кто и как его лечил (1, 12–13). Все это создает прекрасную питательную среду для злоупотреблений.

Итак, следуя совету Гиппократов (О древней медицине 9), главное – это прогноз, то есть хороший врач должен уметь предвидеть то, что случится с пациентом и вовремя принять меры. Он должен вести себя подобно хорошему кормчему, который не только умеет справляться с сильными ветрами и волной, но и по знакам предвидит изменения погоды и вовремя находит спасительную бухту (2, 1–3). Причем он не должен полагаться на один лишь знак или симптом, но уметь распознать всю их совокупность (5, 16 и др.). Далее, хороший врач должен иметь под рукой необходимые лекарства и инструменты и применять их при необходимости для того, чтобы вовремя предотвратить негативные явления или, по крайней мере, уменьшить их ин-

---

<sup>17</sup> «Асклепий лечит людей не рассчитывая на вознаграждение, повсюду распространя свойственное ему благоволение к людям» (Юлиан, *Письма* 78, 419В). «Асклепий излечит и Павсона и Ироса, и любого другого бедняка» (Элиан, фр. 100).

тенсивность (2, 6). При необходимости он должен суметь изготовить снадобья из подручного материала, например, если находится в деревне и в его распоряжении лишь местные растения (12, 3 сл.). Между тем даже некоторые из врачей считают, что изучение причин болезни, возможно, полезное для развития логики или софистики, бесполезно с практической точки зрения (3, 1–3). Разумеется, теоретические знания не помогут тому, кто не имеет практического опыта, однако тот, кто ничему не учился, вряд ли в силах постичь все самостоятельно (3, 12). Поэтому хороший врач, во-первых, обязательно знает учения древних медиков и, прежде всего, Гиппократ и, во-вторых, на их основе и благодаря изучению причин болезней, способен прогнозировать их исход. Гален приводит ряд примеров удачных прогнозов, которые позволили ему справиться с различными болезнями (например, он вовремя предсказал начало кровотечения из носа благодаря знанию причин, вовремя помог женщине у которой случился выкидыш и т. д.), отмечая при этом, что попутно он нажил себе немало врагов среди своих коллег, которым показалось, что он ведет себя подобно «прорицателю» (4, 3–5, 13, 6 сл.). Плохо, говорит он далее, что некоторые врачи не способны даже отличить нормальные явления в организме от проявлений болезни и боятся симптомов, которые указывают на кризис, но отнюдь не ухудшение или смерть. В результате они впадают в панику и совершают ошибки, будучи не в силах соизмерять свои действия с силами пациента (4, 6).

Если вы желаете проверить квалификацию врача, – советует Гален, – спросите его, что думал по поводу той или иной болезни Гиппократ, одобрял ли его методы Эрасистрат и какого мнения придерживались по этому поводу Диокл, Плистоник, Филотим, Праксагор, Герофил и Асклепиад (5, 2).<sup>18</sup> И если перед вами образованный врач, он сможет не только описать воззрения древних и разногласия между ними, но и аргументированно представить

---

<sup>18</sup> Список врачей примечателен тем, что в него входят только древние врачи (все они жили до III до н. э.) и все они «догматики» скорее, нежели «эмпирики» (об этом Гален подробно рассуждает в своем небольшом сочинении «О толках, для начинающих»). Асклепиад из Вифинии, который во многом предвосхитил позднейшие теории «методистов», и александрийского врача эллинистического периода Эрасистрата Гален обычно критикует, тогда как остальной список древних авторитетов в области медицины более или менее обычен. Подробнее см. Nutton 1990, 246–247 и краткий трактат Галена «О толках, для начинающих» ниже в этой книге.

свое мнение, подкрепленное личным опытом. Технике всегда должно предшествовать понимание: «ведь никто не может считать, если не учился арифметике» (5, 4).

Далее, прогноз связан с терапией и непосредственно зависит как от методов лечения, так и действий самого пациента, его слуг и внешних обстоятельств. Это должен понимать хороший врач и, прогнозируя течение болезни, принимать во внимание все обстоятельства, кроме, разумеется, неизвестных ему случайностей (5,8–12–15). И конечно же, хороший врач никогда не будет потакать прихотям пациента и вести себя как домашняя прислуга, «превратившись в мерзкого раба, чья служба не только бесполезна, но и вредна» (5, 16–17).

Если врач проявил свои теоретические познания, в том числе в таких сферах, как анатомия и хирургия (9, 22), ему следует затем показать будущему пациенту, что он опытный практик (9, 24). Разумеется, оговаривается Гален, не все столь же опытные, как он сам (10, 1; 11, 7 сл. и др.), однако они должны по крайней мере успешно справляться с наиболее обычными болезнями (12, 1 сл.) и, конечно же, успешное лечение одной сложной болезни перевешивает множество благоприятных исходов в не столь серьезных случаях (13, 10).

Примечательно, что, в отличие от Дамаския, Гален ничего не говорит об учителях тестируемого врача. Однако это важное отличие, возможно, и не столь разительно, если принять во внимание, что во времена Галена и, тем более, в период поздней античности, существовало не так уж много школ медицины и многие врачи (в том числе и сам Гален) большую часть своих познаний получали из книг и личного опыта. Именно таким врачом и был отец Якоба Гесихий.

Описанное в фр. 84А–С *Философской истории* положение дел в константинопольской медицине примерно соответствует реальной ситуации в позднеантичный период: типичный врач V–VI в. скорее всего ограничивался использованием какой-нибудь медицинской энциклопедии. Дело не только в том, что большая часть классической медицинской литературы от Гиппократа до Галена была ему недоступна. Это не совсем так. Врач в Александрии или Константинополе вполне мог обратиться, скажем, к специализированному трактату Галена. Изменилась медицинская культура: наука сменилась религиозной пропагандой, а серьезные труды уступили место элементарным

введениям, сборникам рецептов и компиляциям, вроде *Об острых и хронических болезнях* Целия Аврелиана или медицинских собраний Орибасия Пергамского, Аэция из Амиды и Павла Эгинского. В то же самое время практическое освоение медицины сменилось традицией ученого комментирования, далекого от реального опыта. Так, Стефан Афинский (ок. 550–630 гг.) читал лекции по теологии, астрономии и медицине и комментировал Аристотеля, Гиппократов и Галена.<sup>19</sup> Очевидно, отец Якоба был исключением из этого правила.

Другой важный момент, еще отсутствующий у Галена, – сложное «неоплатоническое» переопределение места Асклепия в иерархии божеств, за которым последовало переосмысление и самой концепции здоровья.<sup>20</sup> Однако этот сюжет заслуживает отдельного изучения и не может быть рассмотрен здесь детально.<sup>21</sup>

Пройдут ли упомянутые медики «тест Галена»? По большей части, да. Конечно же перед нами квалифицированные врачи, сведущие как в теории, так и в практике медицины, особенно это относится к Якобу. Все они, напомним, не только развивали новые методы в медицине, но и стремились восстановить теоретические знания. Правда выбор авторитетов существенным образом контрастирует с тем, что рекомендует Гален. Известный представитель методической школы медицины Соран (I в. н. э.), возможно, избран потому, что Асклепидот и его учителя прежде всего ориентировались на эмпирическую медицину. Не исключено так же, что перед нами попытка противопоставить альтернативную традицию всепоглощающему «галенизму» поздней античности.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Подробнее см., например, Nutton 1984 и 2004, 293 сл., особ. 304–305.

<sup>20</sup> «Считается, что [телесное] здоровье может быть уподоблено душевной справедливости, так как первое – это своего рода справедливость телесная, тогда как вторая – это справедливость душевная. Ведь привычка упражнять части души тем, что вносит в нее наименьшее разногласие, есть ни что иное, как справедливость, тогда как сыновья Асклепия называли здоровьем то, что вносит строй и взаимное согласие в беспорядочность телесных начал» (*Жизнь Прокла* 3).

<sup>21</sup> Подробнее об этом см. ниже наш очерк «Неоплатонический Асклепий».

<sup>22</sup> Если предположить, что все современные Якобу и Асклепидоту врачи «догматически» читали Галена, учение которого к этому времени стало непререкаемой нормой и превратилось в «галенизм» (Temkin 1962 и, со всевозможными деталями, 1973),

Наконец, по описанию Дамаския, Якоб был особенно точен в своих диагнозах и прогнозах. Он смело брался за сложные случаи, отказываясь от попыток лечения только в самых безнадежных случаях, и пользовался безграничным доверием пациентов, которые сравнивали его с самим Асклепием. Примечательно, что, как и Гален, он нажил себе немало врагов среди коллег, которые не только завидовали его успехам, но и обвиняли в том, что он ведет себя подобно прорицателю. Правда, в условиях доминирования христианства обвинение в чрезмерной близости к божеству, скорее содержало в себе политический контекст, нежели обвинение в применении ненаучных методов диагностики.<sup>23</sup>

## IV

Как бы там не было, за предварительным обследованием больного и прогнозом должно последовать лечение. Однако первым и важнейшим принципом античной медицины был принцип следования природе, как это ясно формулирует автор трактата *Об искусстве* Гиппократовского корпуса: «многие больные выздоровели и без помощи врача». Организм способен исцелиться сам, особенно если человек делал то, что следовало и воздерживался от того, что вредно: «В самом деле, они выздоровели или от воздержания от пищи, или от более обильной пищи, от обильного питья или от жажды, от ванн или воздержания от них, от трудов или покоя, от сна или от бодрствования, или, наконец, от смешения этих условий» (*Об искусстве* 5, пер. В. И. Руднева). Это действительно так, то искусство (или «ремесло», τέχνη) врача как раз и состоит в том, чтобы вовремя рекомендовать то или иное средство и предупредить об опасности ему противоположного.

«Есть и такие, которые обвиняют медицину за то, что врачи, дескать, не хотят подавать руки помощи тем, которые совершенно покорены болезнью. Они говорят, что те болезни, которые врачи решаются лечить, могут быть излечены и сами по себе, а вот тех, именно, которые нуждаются в

---

то подобное обращение к альтернативной традиции было, возможно, призвано восстановить дух научного поиска.

<sup>23</sup> Ведь не случайно, обращаясь к Асклепию Прокл «избегал внимания толпы, дабы не подавать повода для злоумышленников» (Марин, *Жизнь Прокла* 29).

помощи, врачи совсем не касаются, между тем следовало бы, если действительно существует медицинское искусство, равномерно лечить болезни... Действительно, если кто будет думать, что искусство властно в том, что не есть искусство, или природа в том, что не есть природа, тот обнаружит незнание, граничащее скорее с безумием, чем с невежеством, ибо мы можем признавать себя мастерами лишь в той области, в которой мы можем овладеть средствами природы или средствами искусства, а другое нам не дано. Поэтому, если с человеком стряется такое зло, которое превосходит средства медицины, то даже и надеяться не должно, что это зло можно победить медицинским искусством. Вот, например, огонь из всех прижигающих средств жжет сильнее всего; другие все слабее. Конечно, о болезнях более сильных, чем те, которые поддаются лечению, еще нельзя сказать: они неизлечимы, но если они сильнее самых сильных средств, то как они могут быть излечимы? Ведь там, где не действует огонь, разве не ясно, что не поддающееся его действию требует другого искусства, а не того, инструментом которого служит огонь. Но то же самое мне должно сказать и обо всем прочем, что служит медицине: если у врача не будет удачи со всеми средствами, вину должно, по моему мнению, возлагать в каждом случае на силу болезни, а не на медицинское искусство. Следовательно, упрекающие тех, которые не подают руки помощи побежденным болезнями, советуют предпринимать то, чего касаться не позволено (*Об искусстве* 8, пер. В. И. Руднева)».

Где-то здесь, по мнению автора трактата, пролегает грань между природными способностями и врачебным искусством с одной стороны, и божественным вмешательством, с другой. Природа и человеческие познания делают все, что возможно, остальное – в руках божества.

Конечно, врач не отступает перед сложными и «неявными» болезнями (*Об искусстве* 10 сл., подробнее: *О внутренних страданиях* и др.) и, вопреки запрету на хирургические операции, выраженному в *Клятве*, нередко прибегает к ним, как это показывают *О врачебном кабинете*, *О переломах*, *О ранах головы* и другие разнородные сочинения в составе Гиппократовского корпуса. Врачи дезинфицировали раны очищающими средствами (например, вином) или прижигали их, успешно выполняли различные поверхностные операции, вроде зашивания ран, обработки нарывов, успешно лечили

ранения головы (в том числе при помощи трепана) и т. д. Постепенно врачебные процедуры усложнялись и специализировались,<sup>24</sup> в особенности благодаря Александрийским врачам-экспериментаторам и Галену. Но об этом речь пойдет далее. Совершенствовались, насколько можно судить по дошедшим до нас образцам, специальные приспособления и инструменты. Особенно подробно описаны различные повязки и фиксирующие устройства для вправления вывихов и лечения переломов (*О переломах*, *О вправлении суставов*, *О суставах* и др.), хотя в некоторых случаях автор трактата Гиппократовского корпуса предостерегает от необдуманных действий, которые могут принести лишь вред.<sup>25</sup>

Подобным же образом, как предостерегает вышеупомянутый доктор, который прибыл в Перинф в сопровождении группы учеников для изучения определенной лихорадки,

«...Мы знаем разнообразную природу лекарств, вследствие которой они производят то или иное действие. Ведь не все одинаково подходят, и одни подходят в одном случае, другие – в другом. Есть другие еще различия, которые являются результатом раннего или позднего предписания. Есть способы приготовления, как-то: сушить, толочь, варить и тому подобное; я опускаю много других замечаний того же рода, каковы: какая доза для каждого при каких болезнях, в какое время болезни; возраст; наружный

---

<sup>24</sup> Отдельные врачебные специальности должно быть сформировались довольно рано. Не случайно в *Клятве* рекомендуется поручить лечение страдающих каменной болезнью знающим людям. Более того, узкая специализация врачей была известна еще в Египте что, должно быть, оказало влияние и на развитие греческой медицины. Известны, например, имена личного врача фараона Джосера Хесира, современника великого Имхотепа (четвертая династия, 2630–2611 гг. до н. э.) и, возможно, дантиста, врача времен пятой династии из Гизы Ира (известного своими способностями в лечении болезней глаз и живота), а также женщины Песешет (также четвертая или пятая династии), «главы женщин-врачей» и др. Подробнее о медицинской профессии в Египте см. Reeves 1992, 21–31.

<sup>25</sup> См. *О суставах* 43–44, где рассказывается о технике исправления позвоночника посредством встряхивания больного, привязанного к лестнице головой вниз. Наш автор отмечает, что прибегать к этой опасной процедуре уместно лишь в случае крайней необходимости: «Постыдно ведь во всяком деле, а тем более в медицине, собирать толпу, устраивать большое зрелище, возбуждать большие разговоры и не принести никакой пользы».

вид; диета; время года, каков его характер, каково оно, как проходит и другие подобные вещи» (*Эпидемии* 2.3.2, пер. В. И. Руднева).

Эта ситуация, очевидно, усугублялась тем, что значительная часть снадобий, применяемых врачами, не производила и не могла производить ожидаемого эффекта, особенно если они предназначались для лечения сложных внутренних (реальных или воображаемых) болезней.<sup>26</sup>

Но особое значение с древнейших времен придавалось правильному питанию и образу жизни, то есть тому божественному искусству, которое, как считалось, Асклепий передал людям. Диетические предписания рассматривались как универсальное средство от всех болезней, хотя в эллинистический период, по-видимому, в большей мере, чем в классический. Не склонный к мистике автор трактата *О древней медицине* (3–4, пер. В. И. Руднева) предлагает более рациональное объяснение:

«... с самого начала медицинское искусство не было бы открыто и его бы не искали... если бы для больных людей был полезен тот же самый образ жизни и та же пища, которую едят и пьют здоровые, и весь их режим, и если бы не было для них ничего лучшего. Теперь же сама необходимость заставила людей искать и открывать медицинское искусство, потому что предложенные больным пища и питье, какие предлагались

---

<sup>26</sup> В особенности это верно в случае применения для лечения ядовитых снадобий, вроде использования морозника для лечения поясницы (*Косские прогнозы* 2.304, ср. *О диете при острых болезнях* 7), или же различных экзотических средств, вроде «толченных молочайных гусениц» (*О сверхплодотворении* 28), рекомендуемых для лечения женских болезней. В ряде случаев предлагаемое решение не вредило, однако вряд ли помогало, как, например, в случае лечения «задыхания матки» льняным маслом. Едва ли помогала и рекомендация вступить в половую связь в случае задержки у женщины месячных, или: «Если беременная женщина имеет обильные месячные, то сухой помет осла, красную землю, кость каракатицы истолочь, завязать в полотно и прикладывать в пессарии» (*О сверхплодотворении* 42). С другой стороны, известно, что сок дикого огурца содержит элатерин, а, следовательно, действительно мог ускорить роды и спровоцировать аборт: «Если женщина не очищается, давать пить истолченный сок дикого огурца в дозе одного аттического обола в одном киае белого вина (0,042 л), – и она очистится» (*О сверхплодотворении* 43, пер. В. И. Руднева). Подробнее всего это разбирается в двух книгах трактата *О женских болезнях*.

и здоровым, не оказались полезными, как и в настоящее время не оказываются полезными...»

Далее он замечает, что дело прежде всего в том, что человеку не годится та пища, которой питаются животные и, даже если ранее люди вели такой животный образ жизни, впоследствии они изобрели различные злаки и способы обработки пищи, существенно улучшив таким образом свое здоровье. В результате слабые перестали погибать и жизнь в целом стала гораздо приятнее.

«А таким открытиям и исканиям какое более справедливое или подходящее имя можно дать, как не медицины? И именно потому, что это открыто для здоровья человека, для его питания и сохранения; открыто, как перемена того образа жизни, от которого происходили страдания, болезни и смерть ...Ведь даже и теперь те, которые заведуют гимнастикой и укреплением сил, путем такого же исследования постоянно открывают что-нибудь, посредством чего всякий, пользуясь известной пищей и питьем, может легче всего достигать этого укрепления и делаться в высшей степени крепким в силах».

Правильному питанию и здоровому образу жизни посвящены несколько трактатов Гиппократовского корпуса, такие как *О диете при острых болезнях*, *О диете* и *О питании*. Большое внимание питанию уделял один из ранних врачей Диокл Каристийский (фр. 182 van der Eijk). Напротив, Платон связывал возникновение диететики с гимнастом Геродиком из Селибрии (*Государство* 406a–c; *Протагор* 316d, ср. *Эпидемии* 6.3.18, Демокрит, фр. DK 58 A 33), а не Асклепием, противопоставляя обычный и «здоровый» образ жизни, специальным ухищрениям, продляющим жизнь.<sup>27</sup> Не удивительно,

---

<sup>27</sup> По словам философа, «из-за чрезмерной заботы о теле человек все время чувствует себя больным и постоянно испытывает боль» (*Государство* 407c). Именно поэтому, продолжает Платон, Асклепий показал, как здоровым людям можно излечить себя «лекарствами и надрезами» в случаях, когда их постигла какая-нибудь болезнь. Но при этом им надлежит вести обычный образ жизни, чтобы это не мешало исполнению общественных обязанностей. Напротив, если человек всю жизнь страдал какой-нибудь внутренней болезнью, то Асклепий нисколько не стремился облегчить его состояние и никак не способствовал продлению жизни безнадежно больного,

поэтому, что в другом месте Платон здоровый образ жизни связывает по преимуществу с природой (*Тимей* 89а, пер. С. С. Аверинцева):

«Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается [телом] внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего сродно движению мысли, а также Вселенной; менее совершенно то, которое вызвано посторонней силой, но хуже всего то, при котором тело покоится в бездействии, между тем как посторонняя сила движет отдельные его части. Соответственно из всех видов очищения и укрепления тела наиболее предпочтительна гимнастика; на втором месте стоит колебательное движение при морских или иных поездках, если только они не приносят усталости; а третье место занимает такой род воздействий, который, правда, приносит пользу в случаях крайней необходимости, но в остальное время, безусловно, неприемлем для разумного человека: речь идет о врачебном очищении тела силой лекарств».

Морская прогулка стоит на втором месте после гимнастики, поскольку море, постоянно пребывая в движении, само заставляет тело двигаться. Далее Платон дает рекомендацию, типичную для Гиппократовской школы: каждая болезнь проходит в своем развитии определенные стадии, и вмешательство в естественный ход вещей силою лекарств может навредить организму, поэтому «лучше руководить недугом с помощью упорядоченного образа жизни, насколько это позволяют нам обстоятельства, нежели дразнить его лекарствами, делая тем самым беду закоренелой», то есть лучше позволить нашему организму самому прийти в норму и восстановить естественный баланс жидкостей. Внешнее и нерегулярное вмешательство вредит любому организму и ускоряет его гибель.<sup>28</sup>

Примечательно, что диететика, развиваемая в трактатах Гиппократовского корпуса, также движется в направлении универсализма и охватывает

---

чтобы он и сам не страдал и не передал свою болезнь потомству: «Такой человек бесполезен и для себя, и для общества» (407е).

<sup>28</sup> То же случится с кораблем, войском, и даже со всем космосом, если соответствующие условия не будут соблюдены (*Государство* 488а–е). В целом о природе болезней см. *Тимей* 82а и сл. Упомяну еще одну мрачноватую морскую метафору: воспаление «проникает до самого мозга и палит его, как бы сжигая корабельные канаты отчаливающей на волю души» (*Тимей* 85е).

все области человеческой жизни, включая сны, стремясь согласовать их с природными и космическими циклами. Так, автор трактата *О диете* пишет, что открыл способ предотвратить развитие болезней, незаметно и постепенно овладевающих человеком, в организме которого постепенно накапливаются различные «избытки» и «недостатки». Благодаря физическим упражнениям мы расходуем запас питательных веществ в организме, питание же призвано затем восполнить их недостаток и ликвидировать возникший дисбаланс. Кроме того, необходимо принимать во внимание природу человека, его возраст, телосложение, род занятий и место жительства, времена года, направление ветра, восхождение и захождение созвездий, «дабы вовремя уберечься от изменений и необычных состояний еды, питья, ветров и всего космоса, то есть всего того, от чего происходят болезни» (*О диете* 1.2). Но этого еще не достаточно для определения правильной диеты для конкретного человека, поэтому автор трактата предлагает принять во внимание механизм происходящих в человеке изменений. Все живые существа, по его мнению, состоят из двух противоположных субстанций – огня и воды. Огонь все движет, вода все питает. Огонь теплый и сухой, вода влажная и холодная:

«Каждый частично преодолевает и бывает преодолеваем в своей наивысшей и наинизшей ступени, поскольку это возможно. Ни одно не может господствовать совершенно вследствие вот чего: когда огонь приходит к крайнему пределу воды, ему недостает пищи, и поэтому он возвращается к точке, которая должна ему доставить пищу; когда же вода достигает конца огня, ей недостает движения; она останавливается, следовательно, в этом месте и, остановившись, лишается уже мощи и поглощается, чтобы питать огонь, который приходит. Поэтому ни то, ни другое не может полностью брать верх; если когда-нибудь одно из двух взяло бы верх, ни одна из вещей, существующих ныне, не была бы такой, как она есть в настоящий момент; но раз уже они таковы, они будут такими же вечно, и никогда не будет недостатка в обеих в одно и то же время (3)».

Постоянно изменяясь, эти элементы сами по себе не возникают и не уничтожаются. Поэтому, когда говорят о рождении и умирании, то в действительности имеют в виду смешение и разделение:

«Рождаться и умирать – одно и то же, смешиваться и разделяться – одно и то же, расти и уменьшаться – одно и то же; рождаться и смешиваться –

одно и то же; погибать, уничтожаться, разделяться – одно и то же; каждое со всем, все с каждым – одно и то же и ничто со всем не одно и то же; ибо закон в этих вещах противоположен природе (4).<sup>29</sup>

Люди пилят дрова: один тянет, другой толкает, они делают одно и то же; делая менее, они производят более. Так и человеческая природа: это толкает, то тянет; это дает, то принимает, дает этому, принимает от того; дает этому настолько больше и настолько же меньше берет у другого. Каждая вещь сохраняет свое место; что идет к меньшему, проходит на меньшее место; что идет к большему, смешиваясь, проходит в ряд более большого; чуждое, инородное выталкивается вне места другого (6).

Лишь душа, продолжает далее наш автор, не испытывая ни в чем недостатка, «обходит кругом свои части», поддерживая в организме определенную гармонию «которая включает в себя три интервала – кварту, квинту и октаву» (8), и, как гармония нарушается, если низкие тоны не согласуются с высокими или какого-нибудь из них не достает, так же нарушается и баланс в организме человека, если одно из принятых им питательных веществ тянет, другое толкает, а введенное насильно стремится выскользнуть наружу. Далее эта аналогия между музыкой и гастрономией развивается подробнее (18). Будучи смесью воды и огня, душа сжигается и утончается, обеспечивая через собственное уничтожение рост тела (25).

Затем, во второй книге, разбираются свойства продуктов, в третьей книге автор переходит к описанию особенностей диеты разное время года и подробно разбирает связь питания с гимнастическими упражнениями. В качестве иллюстрации приведу такую рекомендацию нашего врача (76):

---

<sup>29</sup> Подобный «гераклитовский» стиль особенно характерен для другого трактата корпуса, *О питании*, который пишет, что изначально всякая пища едина, однако обладает «силой» (δύναμις) стать многим, и эти изменения зависят как от ее индивидуальных свойств, так и от природы каждой части тела: «питание и форма питания – одно и многое». Попадая в организм «сила» питания проникает во все части тела и распространяется во всем организме, включаясь в круговорот веществ (7 и 22): «начало всего одно и конец всему один, так что начало и конец едины» (9), «сила обеспечивает всему рост, питание и рождение» (54). И самое главное – достигнуть соразмерности в распределении этой «силы», то есть научиться согласовывать количество пищи с потребностями организма (25), так как сила пищи не пропорциональна ее количеству (46) и т. д.

«Другие испытывают следующее: они имеют бесцветное лицо; немного спустя после еды у них бывает кислая отрыжка, и в нос отдает острота. У таких тело не чисто, ибо, вследствие упражнения, мясо растворяется больше, чем в состоянии очистить круговое движение; оставаясь внутри, оно противостоит пище, теснит ее и делает кислой. Пища, действительно, отрывается, избыливающая же влага выталкивается под кожу, обесцвечивает человека и порождает водяночные болезни. Необходимо принять меры: наиболее быстрое лечение – это выпить морозника<sup>30</sup> и затем постепенно повышать пищу, как я описал. Но более верное лечение таково: сначала после горячей ванны нужно вызвать рвоту, потом постепенно в течение семи дней, считая со дня рвоты, достигнуть обычного количества пищи; на десятый день после рвоты вызвать ее снова и вслед за тем идти в том же постепенном порядке. То же самое проделать и в третий раз. Нужно пользоваться в малой мере быстрым бегом с обручем, движением вверх, натиранием, долгим пребыванием в гимназии и борьбой в пыли; после упражнений – большие прогулки, как и после обеда, но главным образом утром; после борьбы в пыли надо натираться маслом. Если желательно принять ванну, ее следует принять горячую. В течение всего этого времени нужно отказаться от завтрака. Если в течение месяца симптомы болезни исчезнут, в остальное время лечение ведется соответственным этому образом, но если есть еще какой-нибудь остаток болезни, нужно держаться прежнего лечения».

Очевидно, в данном случае задача врача – помочь больному избавиться от излишков влаги. Диетическим предписаниям и рекомендуемым гимнастическим упражнениям предшествует непременно очищение, в некоторых случаях довольно радикальное, при помощи морозника (напомню, очень ядовитого растения).

Четвертая книга посвящена сновидениям, и это не случайно, если вспомнить, какое значение древние придавали инкубации – исцелению во сне.

---

<sup>30</sup> Руднев переводит: чемерицы. Однако скорее всего речь идет, как и в других аналогичных случаях, о весьма распространенном в Средиземноморском регионе и более популярном в античности средстве – белом морознике (*helleborus*), ядовитом растении семейства лютиковых, которое, как и чемерица (*veratrum*), содержит алкалоид вератрин. Эти растения нередко путают, тем более, что в традиционной медицине они используются примерно с одинаковыми целями: заживление ран и очищения.

Наш автор утверждает, что в состоянии бодрствования душа постоянно занята множеством дел и не принадлежит себе, тогда как во сне «бодрствуя, познает, видит то, что видно, слышит то, что слышно, ходит, осязает, печалится, обдумывает, исполняя на небольшом пространстве, где она есть во время сна, все функции тела» (86).<sup>31</sup>

Сновидения, которые приносит душа, делятся, согласно нашему автору, на два вида – те, что предсказывают городам и частным лицам будущее и те, что указывают на различные телесные недуги. Прежде всего, важным показателем является соответствие сновидения тому, что происходило днем (88):

«Если во сне будет сильное противоречие [дневным поступкам], полезно вызвать рвоту и вводить легкую пищу в течение пяти дней, постепенно что-нибудь прибавляя, и широко пользоваться утренними быстрыми прогулками, следуя известной постепенности, и производить упражнения в соответствии с возрастающим питанием. Если же противоречие сна будет более слабо, воздержавшись от рвоты, отними третью часть пищи, потом в течение пяти дней снова постепенно увеличивай ее; следует упорно держаться прогулок, упражнять голос, призывать богов – и расстройство успокоится».

Наш автор не склонен доверять толкователям сновидений и воздерживается от детальных интерпретаций отдельных явлений, развивая вместо этого свою схему, основанную на оппозиции противоположностей (сухое – влажное, теплое – холодное, чистое – грязное, верхнее – нижнее и т. д.) и, что примечательно, – на астрономических аналогиях.<sup>32</sup> Так, видеть во сне чистое

---

<sup>31</sup> Нечто подобное читаем и в трактате Аристотеля *О предсказаниях во сне*, где также отмечается, что «во время бодрствования претерпевания не слишком яркие и сильные оказываются заслонены действием других претерпеваний, более значительных, а когда спишь – наоборот: тут и малое кажется великим» (463a7–11, пер. М. А. Солоповой). Подробнее см. van der Eijk 2005b, 169 ff.

<sup>32</sup> Если вновь вернуться к трактату Аристотеля *О предсказаниях во сне*, то мы найдем там объяснение этого явления: «Поскольку начала всех вещей малы, понятно, что таковы же начала болезней и других претерпеваний, которые может испытывать тело. Отсюда ясно, что во сне они оказываются более проявлены, чем во время бодрствования» (463a15–20, пер. М. А. Солоповой). Незадолго до этого в качестве при-

небо, звезды, луну и солнце в их нормальном круговращении – это хорошо, если же в «порядке космоса» наблюдается дисгармония, то это признак болезни, причем звездам принадлежит «внешний круг» тела, солнцу – «средний», а луна отвечает за половую сферу (89). Предположим, что звезда или небесное тело затмевается облаком или останавливается в своем круговращении. Это плохой знак, особенно если облако превращается в грозу или град. Это признак того, что «влажное слизистое выделение в теле выступило на внешнюю поверхность». Лечить это следует продолжительным бегом, вызывающим большое потоотделение, сокращением питания и, если не поможет, паровыми банями, которые способствуют очищению через кожу. Если во сне что-то происходит с лунной, то следует лечить внутренние болезни (как обычно, рвотой и специальным питанием, а также упражнением голоса и т. д.). Если же страдает солнце, то это указывает на более серьезные проблемы, которые следует лечить как специальной диетой, так и разнообразными гимнастическими упражнениями, если что-то в небе представляется черным, мрачным или идущим к западу, к морю, к земле или по направлению вверх – все это предвещает болезни (соответственно, желудка, головы и мышц), нечистота какого-нибудь из небесных тел – признак внешнего вмешательства, теплый дождь в тихую погоду – хорошо, сильный дождь и буря – признак болезни, связанной с дыханием и т. д. (там же).

Следующий комплекс примет касается телесной связи человека с окружающим его миром: если вы твердо ступаете по земле, уверенно бегаєте, видите хорошо возделанную землю, зеленые деревья, плавно текущие реки и колодцы с чистой водой – то у вас отменное здоровье и «тело работает правильно со всеми его круговоротами», если же поврежденными видятся зрение или слух, то это признак болезни головы (которые рекомендуется лечить прогулками), если больными видятся ноги, то нужно совершить «отвлечение» посредством рвоты и заняться борьбой, если привиделись деревья, лишённые листвы, или, наоборот, они зеленые, но бесплодные, то это указывает на проблемы в половой сфере. Источники и реки связаны с мочевым пузырем (рекомендуется прибегнуть к мочегонным средствам), волнующееся море есть признак болезни живота (рекомендовано очищение), если же

---

мера Аристотель говорит, что именно поэтому легкий шорох спящему может показаться раскатами грома, а немного слюны, скопившейся во рту, привести к тому, что ему приснится, будто он ест мед.

привиделось землетрясение, то для больного человека это признак улучшения, а для здорового, напротив, слабости, черная и сожженная земля есть признак приближающейся тяжелой болезни из-за чрезмерной сухости (поэтому нужно много пить, принимать горячие ванны, спать на мягком, избегать холода и солнца и молиться Гере, Гермесу и героям) и т. д. (90).

Ряд признаков связан с одеждой и ее цветом (лучше всего светлая и хорошо сидящая одежда, плохо – противоположное) и, наконец, с пугающими призраками, которые, появившись во сне, всегда указывают на полноту от непривычной пищи, желчное истечение и, в целом, опасную болезнь. Если человек бежит в страхе – это признак остановки крови от сухости (следует охладить и увлажнить тело), если привиделось ранение, то это признак того, что в организме образовались выделения, мешающие круговороту, переправа через реку, враги, чудовища странного вида указывают на болезнь и бред (принимать следует легкую пищу из муки, вызывать рвоту и постепенно увеличивать количество еды, полезны также умеренные упражнения, горячие ванны и отдых) и т. д. (93).

Мы видим, что диететика имела для античного медика не только практическое значение в качестве средства поддержания здоровья и излечения недугов. Она была призвана улучшить психическое и, если следовать идее, выраженной, со ссылкой на пифагорейцев, неоплатоником Ямвлихом (*О пифагорейском образе жизни* 207–208), моральное состояние человека:

«В целом желания, к которым склонен человеческий род, весьма разнообразны, что ясно доказывается широтой предлагаемого выбора (τὴν τῶν προσφερομένων ποικιλίαν). Ведь человек может употреблять в пищу бесчисленные виды плодов и корнеплодов, люди едят мясо различных животных, и трудно найти такое живое существо на земле в воздухе и в воде, которое не годилось бы ему в пищу. Существует множество способов приготовления пищи и смешения соусов (χυμῶν). Не удивительно поэтому, что человек весьма разнообразен, если не безумен, в движениях своей души, ведь все, что попадает ему в руки, вызывает в нем определенное состояние сознания (διαθέσις). Люди обращают внимание на то, что приводит к немедленным и значительным изменениям, например, вино, которое в большом количестве сначала веселит людей, а затем делает их более безумными и непристойными (μανικωτέρους καὶ ἀσχημονεστέρους), нежели обычно, тогда как на то, что подобной силой

не обладает, они не замечают. Однако всякая пища формирует особое состояние сознания. Поэтому требуется немало мудрости для того, чтобы решить, сколько и какой пищи следует принимать человеку. И эта наука (τὴν ἐπιστήμην) сначала принадлежала Аполлону и Пеану, а затем – ученикам Асклепия».

## ВОДЯНЫЕ ЧАСЫ ИЗ АМФИАРАЙОНА В ОРОПОСЕ

В классический период в Греции начался активный процесс стандартизации единиц измерения. Это было связано как с развитием городов, так и с ростом населения в целом. Для упорядочения деятельности более крупных социальных объединений нужны были и единые стандарты. Это в свою очередь привело к изменению образа жизни. Самое яркое применение процессы регулирования образа жизни по часам нашли в диетологии, точнее в установке не прислушиваться к чувству голода, а следовать предписанному времени для приема пищи. Все это, конечно же, не могло не отразиться в классической литературе, в том числе в комедиях, как в греческой, так и в новой римской, хотя окончательно новый стиль жизни сформировался не ранее VI в. н. э. Так, в *Письмах* Кассиодора мы встречаем пожелание, высказанное в адрес бургундского царя-варвара Гундобада, образумить Бургундию, дать ей свет знания и позволить ей руководствоваться часами, так как это самый подходящий образ жизни. Ведь «только в жизни диких животных время определяется по чувству голода» (Кассиодор, *Письма* 1.46.2).

С древнейших времен нужды человеческого тела – еда, отдых, сон – были простейшим мерилем времени. Это так же справедливо и ныне, однако мы больше позволяем искусственному расписанию регулировать наши дни и таким образом контролировать основные потребности. В тот момент, когда было решено, что фиксированные часы должны служить маркером начала и окончания каких-либо действий, возросло напряжение между физическими потребностями и социальными требованиями, непосредственно связанными с механическими способами деления дня на часы, минуты и секунды. История о том, как греки и римляне учились измерять время, – это история о постепенном дистанцировании человека от природы.

Однако утверждение о том, что питание в соответствии с внутренними потребностями, является признаком дикого животного, можно подвергнуть сомнению. В офисах, образовательных учреждениях, на заводах все идут есть по звонку, и у человека вырабатывается рефлекс – обедать по сигналу. Далеко ли это уводит нас от животных, у которых просто выработали рефлекс, как у собак Павлова? Или, в связи с затрудненным движением на дорогах в пиковые часы, не является ли более разумным смещать время начала работы в разных организациях? Не пора ли вернуться к истокам, а именно к идее о том, что распределение дел в течение дня не по механическому времени, а исходя из необходимости, обращая внимание на обстоятельства и отыскивая наиболее удобный момент для конкретного действия, является более удачным и делает нашу жизнь более гармоничной, чем та, которая расписана по часам и не терпит отклонений? Одним словом, не является ли следование естественным потребностям, а не часам, решением многих проблем, возникших и усугубившихся из-за процессов денатуризации?

Давайте вспомним, для чего обычно используются часы. Например, нам нужно прийти на встречу, в театр, на любое другое официальное мероприятие в назначенный час, успеть сделать покупки пока открыты рынки, четко отметить момент начала и окончания эксперимента, отмерить промежутки между приемом лекарств и проведением процедур. Конечно список не исчерпан. Я привела лишь те случаи, которые были актуальны в древности, и которые могли вызвать необходимость в специальных инструментах для измерения времени. Первое, что пришло людям в голову – измерять длину тени и использовать ее в качестве ориентира в течение светового дня, а темный период воспринимать как переход, как ту черту, за которой начинается следующий отрезок жизни. Таким образом, Солнце и движение Земли вокруг своей оси и по орбите можно считать основными временными ориентирами для человека. Но что же делать, если погода пасмурная, эксперимент проводится ночью, а лекарство нужно принимать через равные промежутки времени в течение суток? Необходимо использовать нечто более универсальное, чем тень, нечто не зависящее от солнечного света. В этот момент на сцене появляются водяные часы, вода выступает тем веществом, при помощи которого можно узнавать время днем и ночью. О такого рода устройствах и пойдет речь в данном очерке, а именно о водяных часах из святилища Амфиарайя в Оропосе.

## I

Время может измеряться по-разному – разными средствами и для разных целей. Так называемые таймеры отличаются от часов тем, что они измеряют не абсолютное, а относительное время, например, промежуток между приемами пищи, или время, отведенное на выступление в суде. Самым наглядным и известным всем примером таймера можно считать песочные часы. Разного рода таймеры – продырявленные сосуды с водой, масляные лампы, свечи или песочные часы – использовались с древнейших времен почти повсеместно, однако никак не были связаны с движением небесных тел. Самые ранние попытки отразить движение небесных тел были воплощены в создании солнечных часов, которые, однако, имеют ряд ограничений. Водяные же устройства интересны тем, что они могут быть как таймерами, так и часами, и более универсальны по сравнению с первыми. Изобретение водяных «часов» приписывают египтянам и датируют примерно 1400 г. до н. э.<sup>1</sup> В похожий на ведро сосуд наливалась вода, в его нижней части проделывалось небольшое отверстие, откуда вода медленно вытекала. Время, отведенное на какое-то действие, заканчивалось вместе с истечением воды. Именно такое устройство в более поздний период греки называли «клепсидрой». В процессе использования водяных «часов» египтяне столкнулись с рядом сложностей. Они заметили, что по мере уменьшения воды в сосуде, скорость ее вытекания замедляется. На равномерность вытекания воды также оказывало влияние различие между дневной и ночной температурой воздуха, а также качество воды, так как осадок от грязной воды постепенно забивал выходное отверстие. Все это было учтено и исправлено. Египтяне сузили контейнер снизу, чтобы создавалось равномерное давление, стали фильтровать воду. И поскольку длительность светлого времени суток отличается от темного в разные периоды года, они стали использовать для каждого месяца свою временную шкалу, которая помещалась на внутреннюю сторону сосуда. Вавило-

---

<sup>1</sup> См. Pogo 1936, 403–425. В Вавилоне они использовались с XII в. до н. э. (см. Neugebauer 1947, 37–43). Похожее устройство под названием джала-янтра упоминается в индийских источниках начиная с 300 г. до н. э. (см. Fleet 1915, 213–230), а в Китае о водяных часах говорится в книге, написанной в 90 г. н. э. (см. Needham, Ling, De Solla Price 1986, 108).

няне использовали похожие водяные устройства, о чем во II веке н. э. сообщает Секст Эмпирик (*Против астрологов*, 24–26). Он рассказывает про вавилонян (халдеев), которые отмеряли отрезки времени между восходом тех или иных звезд:

«...наблюдая восход одной какой-нибудь яркой звезды в зодиаке и наполняя затем водой просверленную амфору, давали течь [этой воде] в другой сосуд, подставленный снизу, покамест эта звезда поднималась, а затем, догадываясь, что обращение зодиакального круга происходит от одного знака к тому же самому знаку, они опять брали двенадцатую часть вытекшей [воды] и следили, в какое время она вытекла» (пер. А. Ф. Лосева).

Таким способом они делят зодиак. Но наблюдение за звездами имело и более практические цели. Чуть ниже (*Против астрологов*, 27) Секст Эмпирик рассказывает о составлении персональных гороскопов:

«Халдей сидит, как говорят, ночью на вершине какой-нибудь возвышенности, наблюдая звезды. Другой [в это время] находится около родильницы до тех пор, покамест она не родит, а когда она родит он тотчас же дает знак при помощи диска сидящему на возвышенности, ...и он отмечает восходящее животное в качестве гороскопа...» (пер. А. Ф. Лосева).

Таким образом, в Грецию клепсидра попала уже в более или менее готовом виде. Дильс (1934, 140), со ссылкой на письменные свидетельства, утверждает, что в V в. до н. э. вавилонская мера деления дня и ночи на часы совсем не использовалась греками. Они по привычке употребляли термины утро, день, вечер, ночь, различали время до полудня и после полудня, время базара или после него, и лишь изредка, когда нужно было точнее указать на момент, в который должно было совершиться какое-либо действие, использовали стойхейон – собственную тень.

Когда именно водяные и солнечные часы попали в Грецию сказать трудно. Ясно, что до начала Персидских войн их еще не использовали, и Геродот о них не упоминает. А вот к концу пятого столетия использование клепсидры в судах стало уже довольно привычным делом. Причиной повсеместного распространения солнечных или водяных часов Р. Ханна считает изменившиеся политические и социальные условия. Он отмечает (Hannah 2009, 101), что идея клепсидры могла быть завезена в Грецию в один из промежуточных периодов между войнами. Вхождение клепсидры в социальный

контекст означало возросшую осознанность в обращении со временем. Как для заседаний суда, так и для народных собраний было традиционным начинать их на рассвете, предваряя пением петуха или другим сигналом. В диалоге *Тезет* Сократ сравнивает философов с теми, кто выступает в судах, и называет последних рабами. Причина этого состоит в том, что философы предаются свободному досугу и могут долго рассуждать в тишине, в то время как выступающие в суде всегда ограничены во времени, их «подгоняют водяные часы, не позволяя им держать речь о чем-либо, их связывает противник и зачитываемый иск, сверх которого ничего нельзя говорить» (172 a–d, пер. Т. В. Васильевой). В связи с этим Р. Ханна высказывает предположение, что произношение речей за определенный отрезок времени приводило к равенству через стандарт, что является фундаментальной характеристикой демократии (Hannah 2009, 102). Таким образом, время стандартизировалось, как и ряд других необходимых вещей, таких как емкости, веса и меры.

Греческое название водяных часов – κλεψύδρα – переводится как «воровка воды». Сразу нужно отметить, что известные по письменным источникам клепсидры были двух видов: бытовые и клепсидры для измерения времени. Бытовые клепсидры представляют собой устройства похожие на пипетку. Для измерения времени они не предназначались, но название полностью соответствует их функции. При помощи таких «пипеток» извлекали остатки жидкости из глубокого сосуда, который невозможно было перевернуть. Вспомним огромные пифосы с коническим низом для хранения продуктов. Такие сосуды вкапывали в землю. Достать со дна пифоса остатки масла или вина можно было только черпаком или клепсидрой, которая оказывалась гораздо функциональнее черпака. Описание того, как выглядела клепсидра удалось найти только у Дильса:<sup>2</sup>

«Это был пузатый сосуд с шейкой или полый дужкой и дном в мелких дырочках наподобие сита. Если такой сосуд погрузить в колодец, то вода войдет туда через отверстие в дне, а если зажать большим пальцем узкую

---

<sup>2</sup> В известных мне собраниях античных артефактов, хранящихся в археологических музеях России, Греции, Италии, Испании, Германии и Франции, обнаружить бытовую клепсидру пока не удалось.

шейку или дыру наверху полой дужки, то можно набрать воды в сосуд незаметным образом».<sup>3</sup>

В *Проблемах* 16.8, 914b9, входящих в состав Аристотелевского корпуса, читаем историю об опытах с клепсидрой, которые проводил Анаксагор, доказывая, что воздух выступает как причина. В частности, упоминается, что если отверстие заткнуто, то вода не может входить внутрь клепсидры. На что автор *Проблем* заявляет, что если клепсидру опустить боком, то даже при закрытой трубке вода попадет внутрь. Это наблюдение в данном контексте неважно. Для настоящего исследования достаточно зафиксировать тот факт, что клепсидра первого вида функционировала как пипетка и использовалась для бытовых нужд.

Нас интересует клепсидра как инструмент, отмеряющий равные доли времени. И такой прибор выглядел совершенно иначе. В Древней Греции он получил широкое распространение, когда возникла необходимость точно отмерять продолжительность публичных выступлений, в войсках же клепсидра оказалась полезной для организации смены караула, особенно в ночное время. В обоих случаях клепсидра состояла из двух сосудов, расположенных один над другим. В нижней части верхнего сосуда было небольшое отверстие, из которого вода вытекала в нижестоящий сосуд.<sup>4</sup> Очевидно, что скорость вытекания воды зависит от размера отверстия и объема воды. Но важно было также соблюсти равномерность вытекания, что обеспечивалось формой сосуда, который сужался книзу так, чтобы давление воды оставалось постоянным по мере его опустошения.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Дильс 1934, 167. Об устройстве клепсидры и ее упоминании в натурфилософском контексте смотри очерк «Эмпедокл о дыхании» ниже в этой книге.

<sup>4</sup> Вода для греков всегда представляла большую ценность, вероятно поэтому они не могли себе позволить лить воду просто на землю. Небольшое пояснение на этот счет дает Г. Дильс (1934, 168 сн. 1).

<sup>5</sup> Один из образцов, датируемый концом V в. до н. э., был найден на Афинской агоре. Объем этой клепсидры составлял две хойи, что равняется 6,4 литра. Сосуд становился пустым за 6 минут.

К концу V в. до н. э. клепсидра настолько прочно вошла в жизнь греков, что само это слово стало синонимом суда. Наглядное отражение этого процесса можно найти в комедиях Аристофана *Ахарняне* 694–699 и *Осы* 93–98 (пер. С. Апта).

Не годится, чтоб старец седой  
Погибал у судейских столов (букв. «около клепсидр», *περί κλεψύδραν*).  
Многотрудную прожил он жизнь,  
Много пота он пролил в бою,  
В Марафонской участвовал битве,  
Послужил он родимому городу.

Он ярый судофил, каких и в мире нет;  
Он страстно любит суд и глубоко скорбит,  
Когда не попадет на первую скамью.  
Не может ночью он ни на волос уснуть,  
А если и вздремнет немножко, все равно  
Витает мысль его у водяных часов (*περί τὴν κλεψύδραν*).

До IV века до н. э. время, отведенное на театральные постановки, регулировалось клепсидами большого размера, о чем сообщает в *Поэтике* Аристотель (1451a7–9). И даже в таких интимных вопросах, как встреча с гетерой тоже нужна была клепсидра. Об одном таком факте не постеснялся упомянуть Афинея (13, 567c–d). Ссылаясь на пьесу Эвбула, он рассказывает о гетере по имени Метике, которая работала под псевдонимом «Клепсидра». Афинея пишет, что «последняя получила свою кличку за то, что сходилась с клиентами, отмеряя время по водяным часам-клепсидам». Однако Роберт Ханна (Hannah 2009, 101) рассматривает еще одну вероятную причину выбора такого псевдонима. Он говорит, что могло иметь место и визуальное сходство, а именно, что инструмент с одноименным названием, использовался как пипетка (бытовая клепсидра), и по форме сильно напоминал мужской половой орган.

Солнечные часы в Греции стали распространяться примерно в то же время, что и клепсидры. Для этого у нас имеются и наглядные доказательства. Древнейшие плоские солнечные часы и клепсидра были найдены в одном месте – в святилище Амфиарая в Оропосе. Перед тем, как продолжить рассказ о клепсидах, дадим небольшое пояснение относительно специфики

солнечных часов.<sup>6</sup> Длина тени падающей от гномона на расчерченную поверхность мраморной плиты и скорость ее прохождения в летний и зимний период заметно отличаются. Таким образом, в обиход входит идея сезонно варьируемых единиц времени (дневных часов), более длинных летом и более коротких зимой, при сохранении деления суток на 24 часа в соответствии с вавилонской традицией. Такие часы получили название сезонных. Но, начиная с эллинистического периода, астрономы в своих подсчетах регулярно использовали равноденственные часы. И лишь один древний экземпляр (датируемый, вероятно, временем между 350 и 320 гг. до н. э.), – солнечные часы из Оропоса, – демонстрируют возможность измерять равные, или равноденственные, часы независимо от времени года (Hannah 2009, 98). Так что, когда речь заходила об измерении небольших отрезков времени в течении дня, греки и римляне, похоже, могли вкладывать в эти процедуры совершенно разные смыслы. Остается вопрос, почему даже в эллинистический и римский периоды так и не было введено стандартной единицы для измерения времени, если еще в IV в. идея равноденственных часов была воплощена в конструкции гелиотропа в Оропосе? В качестве возможной причины Ханна (2009, 98) предполагает, что для того, чтобы сконструировать такие часы, требовались познания в области геометрии и астрономии, недоступные для большинства ремесленников. Возможно, здесь немалую роль сыграли и визуально-эстетические предпочтения ремесленников и покупателей, ведь солнечные часы сферического и конического типов зрительно воспроизводили небесный свод.

## II

Вернемся к непосредственной теме нашего исследования. Использование клепсидры в разных сферах жизни засвидетельствовано, как отмечалось ранее, с конца V века до н. э. До сих пор речь шла о клепсидре для измерения относительного времени. Однако у нас есть пример настоящих водяных часов. Это уникальная находка из святилища Амфиарая близ Оропоса в Аттике – большая клепсидра, объем воды в которой был рассчитан на 24 часа.

Водяные часы в Оропосе датируются IV веком до н. э. и на сегодняшний день представляют собой самый ранний экземпляр подобного рода. Они представляют собой каменное сооружение в виде перевернутой усеченной

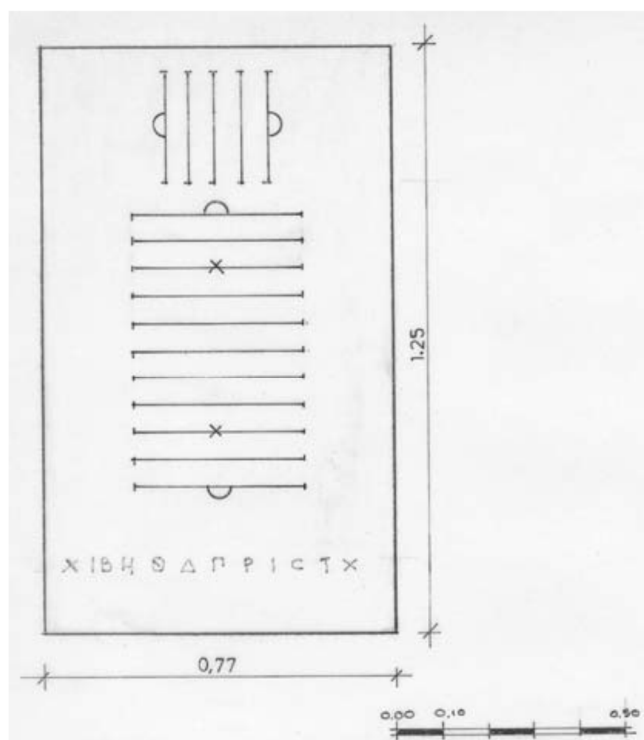
---

<sup>6</sup> Подробнее см. Hannah 2009.

пирамиды (большее основание – 0.85 x 0.85 м, меньшее основание 0.78 x 0.78, глубина 1.95 м) (*Иллюстрации, рис. 19*). Сооружение располагалось недалеко от ручья. Исследователи (Theodossiou, etc. 2010, 162) отмечают, что внутренняя поверхность резервуара была покрыта водонепроницаемым строительным составом. Как мы видим, четырехугольная цистерна расширяется кверху, поскольку и здесь следовало учитывать эффект уменьшения давления воды по мере опустошения емкости. Диаметр нижнего отверстия, через который вытекала вода – 2.6 мм. До него можно спуститься по ступенькам, вырубленным с западной стороны строения. Само же отверстие, очевидно, для простоты доступа к нему, располагалось на 20 см выше уровня пола. Механизм был предельно прост: вода равномерно вытекала из емкости через нижнее отверстие, а вместе с этим вниз опускался и указатель в виде поплавка, располагавшийся внутри цистерны.

Наполнялась цистерна скорее всего через трубу. К клепсидре был приставлен раб, задачей которого было отслеживать уровень воды и вовремя наполнять цистерну. Кроме того, по указанию жреца он должен был вовремя останавливать и возобновлять вытекание воды.

Если шкала с отметками уровня воды когда-то была выцарапана на внутренней стенке цистерны, то от нее не осталось никаких следов. Поэтому в качестве более вероятного сценария исследователи предполагают, что внутри цистерны находилась откалиброванная вертикальная табличка, вдоль которой вместе с уровнем воды опускался вниз поплавок. В античности было принято изображать поплавков в виде статуэтки, которая либо рукой, либо палочкой указывала на тот или иной отрезок на табличке. И действительно, такая табличка, изготовленная из мрамора размером 0.77 м на 1.25 м с нанесенными на нее линиями и надписями, была найдена на месте раскопок (Theodossiou et al. 2010, 164):



Археологи сразу предложили считать ее частью клепсидры. Горизонтальные линии на табличке нанесены на равном расстоянии друг от друга, в верхней части имеются также и вертикальные линии, назначение которых не известно. Это может говорить о том, что для измерения времени использовались равноденственные часы. Либо шкала на табличке откалибрована для определенного сезона или месяца, так как на месте раскопок обнаружены остатки и других похожих табличек.

Почему же именно здесь в деревенском Оропосе были применены достаточно передовые на тот момент времени технологии в отношении как солнечных, так и водяных часов? Для прояснения этого феномена нужно познакомиться поближе с назначением святилища Амфиарая и его происхождением.

## III

Подробную историю о похождениях и судьбе легендарного Амфиарая рассказывает Аполлодор в своей «Мифологической библиотеке» (3.6.2–5).<sup>7</sup> Амфиарай был в числе доблестных героев Эллады, которые вместе с Ясоном отправились в плавание за золотым руном, а также одним из семи героев, возглавивших поход против Фив.

Аполлодор сообщает, что Амфиарай отличался пророческим даром. Когда он отказался участвовать в походе семерых против Фив, предвидя неблагоприятный исход войны, Полиник, зная по прорицанию, что помощь Амфиарая необходима, подкупил его жену Эрифилу ожерельем Гармонии, взамен взяв обещание с Эрифилы, что она уговорит мужа участвовать в походе. Так как Амфиарай был связан клятвой во всех спорных вопросах слушаться жену, ему по просьбе Эрифилы пришлось выступить вместе со всеми в поход. В результате, как и было предсказано, Амфиарай оказался на краю гибели, спасаясь бегством от преследовавших его фиванцев. Однако в погоню вмешался Зевс и спас Амфиарая. Перед ним разверзлась земля, вся повозка вместе с Амфиараем и возничим провалилась под землю. В том месте, где земля поглотила Амфиарая, возник оракул, который стал известен достаточно широко. Согласно замечанию Тахо-Годи в словарной статье об Амфиарае (Мелетинский 1991), образ которого достаточно часто появлялся на греческих вазах,<sup>8</sup> «Амфиарай изображается мужественным героем и мудрым прорицателем, которого губят корыстные и честолюбивые родичи».<sup>9</sup>

Всего святилищ, в которых почитался Амфиарай, насчитывается не менее двенадцати. Геродот (1.46) рассказывает историю о том, как Крез отпра-

---

<sup>7</sup> Об Амфиарае упоминают также Гомер (*Ил.* 1.63.72), Геродот (1.42.49), Павсаний (1.34.1–5), Гигин (*Сказания*, 250). Его мудрость восхваляет Эсхил в трагедии *Семеро против Фив*.

<sup>8</sup> Павсаний (5.17.4) описывает ларец Кипсела, на котором было изображено прощание Амфиарая: герой подымается на колесницу, рядом стоит Эрифила с ожерельем в руках.

<sup>9</sup> Образ Амфиарая как непорочного героя, не запятнанного ни в каких передрягах и кровной мести, способствовал формированию его культа в качестве бога врачевания и спасителя людей, что конечно же создало предпосылки для слияния его культа с расцветшим в классический период культом Асклепия. Подробнее см. Kouretas 1967.

вил послов к разным оракулам, испытывая опасения по поводу возрастающей мощи персов. Один из послов был направлен и к Амфиарая. Известно, что сообщил этот оракул Крезу, но важно то, что его пророчество (по сообщению Геродота), наравне с дельфийским, было признано Крезом правдивым. Именно поэтому Крез приказал отправить дары не только в Дельфы, но и к оракулу Амфиарая. Это сообщение примечательно тем, что на тот момент святилище Амфиарая находилось рядом с Фивами, в том месте, где земля поглотила героя. Позже оно было оставлено, и официальным местом поклонения стало святилище в Оропосе.

В святилище Амфиарая в Оропосе происходила инкубация, т. е. во сне вопрошающие получали от бога пророчество о методе лечения и его исходе. На территории святилища протекал источник, который считался тем путем, по которому Амфиарай вернулся на землю уже в качестве бога. Его воду запрящалось использовать для омовения, зато еще в античности сложилась традиция (существующая и поныне!) бросать в него монетку в случае исцеления (Павсаний 1.34.1). Подготовительные действия для принятия пророчества включали в себя очищения (омовение в бане, воздержание от вина в течение трех дней и от еды в течение одного дня) и жертвоприношение барана. После жертвоприношения вопрошающий ложился спать на шкуру только что освежёванного барана в ожидании пророческого сна.<sup>10</sup> Во сне ему являлся Амфиарай и давал либо пророчество, либо рецепт, излечивающий от болезни.

Сам Амфиарай стал действующим лицом сатировой драмы Софокла *Амфиарай* (фр. 113–120 Радт) и трагедии Еврипида *Гипсипила*. Первые явные ссылки на существование рядом с Оропосом святилища Амфиарая можно также найти и в комедии Аристофана с одноименным названием.<sup>11</sup>

#### IV

Раскопки на месте святилища начались в 1884 году и продолжались с небольшими перерывами до 1929 года. При раскопках были идентифицированы руины дорического храма Амфиарая, жертвенники разным богам (Гераклу,

<sup>10</sup> О процедуре жертвоприношений в Амфиарайоне можно прочитать интересное исследование Luzzi 2003, 321–340.

<sup>11</sup> Подробнее об историческом и политическом контексте создания комедии *Амфиарай* Аристофаном см. в работе Г. Гусейнова (1988, 200–204).

Зевсу, Аполлону, Гестии, Гермесу, Афродите, Панакее, Иасо, Гигее и Афине), мужские и женские бани, театр, стадион, где каждые четыре года проходили гимнастические и музыкальные состязания в честь бога и длинная галерея, которая вероятно была местом, где происходил ἐυκοίμησις – сон в храме с целью узнать волю бога. Для посетителей храмового комплекса имела также гостиница на 11 комнат и агора. Среди находок можно отметить свинцовые пластинки с изображением Амфиарая и Гигеи (о чем сообщает надпись «Святилище Амфиарая, Гигея»), служившие в качестве входных билетов, которые нужно было покупать.<sup>12</sup> И все же наиболее примечательной находкой следует считать монументальные водяные часы.

К сожалению, водяные часы из Амфиарайона уникальны. По мнению некоторых исследователей похожее устройство, правда с более изысканным механизмом, могло находиться в Башне Ветров на Римской агоре в Афинах, возведенной в 47 г. до н. э. О назначении и внутреннем устройстве механизмов этого сооружения до сих пор ведутся споры. Наиболее подробное рассуждение на эту тему предложили Нобл и де Сола Прайс (Noble, de Solla Price 1968). Мы же вернемся к нашей уникальной клепсидре из Амфиарайона, и подумаем о том, для чего водяные часы были построены в лечебнице.

Обратимся к одному интересному факту. Слово «час» в значении единицы времени впервые встречается в сохранившейся литературе в медицинских текстах Гиппократовского корпуса, датируемых первой половиной IV в. до н. э. (Hannah 2009, 73). Один из примеров такого словоупотребления мы можем встретить в афоризмах Гиппократовых. «Если у кого бывают пароксизмы, то в какой бы час не покинула лихорадка, но если она вернется завтра в тот же самый час, у этих бывает кризис» (Ὁκόσοισι παροξυσμοὶ γίνονται, ἢν ἂν ὥρην ἀφῇ, ἐς τὴν αὐρίον τὴν αὐτὴν ὥρην ἢν λάβῃ, δύσκριτα, *Афоризмы* 4.30, пер. В. И. Руднева). Со всей очевидностью речь в этом высказывании идет о конкретном времени суток, а также о том, что в разные дни врачу следовало наблюдать пациента в одно и то же время, отмечая изменения в состоянии его здоровья.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Подробнее о раскопках и находках можно прочесть в книге Василия Петракоса (Petracos 1995) из серии «Greece. Monuments and Museums».

<sup>13</sup> Как уже упоминалось выше, в Амфиарайоне были найдены и солнечные часы. Находка древнейшего солнечного диска в Амфиарайоне позволила сделать вывод, что равные по длине часы предшествовали сезонным (Hannah 2009, 74–75).

Другой интересный сюжет из медицинской практики, связанный с клепсидрой можно найти в свидетельствах о враче Герофиле, жившем во II в. н. э. По сообщению Марцеллина (*О пульсах* 11, свид. 182 Staden),<sup>14</sup> Герофил для подсчета пульса пользовался переносной клепсидрой. Более того, она была откалибрована для разных возрастов, поскольку Герофил выдвигал идею о том, что ритм, сила и частота пульса сильно меняются в разные периоды жизни человека.<sup>15</sup> Единственный пример такого применения клепсидры весьма интригует, поскольку демонстрирует, что Герофил использовал это устройство не только как легко приспособляемый таймер, но еще и как термометр, так как александрийский врач был уверен в том, что частота пульса соответствует температуре тела – чем больше частота, тем выше температура. Следовательно, зная нормальный пульс для определенного возраста, можно оценить степень его отклонения от обычного в том или ином случае. Как именно была устроена клепсидра Герофила, не известно. Можно лишь предположить, что она представляла собой набор из четырех (для каждого возраста) перфорированных чаш разных размеров. Сам Штаден (Staden 1989, 283) считает, что такое устройство вполне могло использоваться в указанных целях, и к сообщению Марцеллина нужно относиться как к надежному.

Еще одно практическое назначение клепсидры – это ее использование в качестве мерил равных отрезков для сетки солнечных часов. Дильс (1934, 143) описывает этот процесс таким образом:

«Промежуток, соответствовавший длинному летнему или короткому зимнему дню, делили на 12 равных частей и по истечении каждой двенадцатой делали на кривых черту. Таким образом для четырех главных кривых в году получили для каждой по 12 часовых точек, которые, будучи связаны между собой, образуют главный остов той сетки, которую мы встречаем на античных часах в самых разнообразных видах».

Античное подтверждение этой гипотезы Дильса мы вновь находим в одном из медицинских трактатов. Именно, врач II в. н. э. Гален пишет:

<sup>14</sup> Подробнее см. в очерке «Герофил о пульсе» ниже в этой книге.

<sup>15</sup> Там же, стр. 102–103.

«Представим, что когда город строится, те, кто будут жить в нем, хотят не приблизительно, а точно знать, сколько времени сейчас, а сколько еще осталось до захода солнца...»

То есть, по словам Галена, причина возникновения часов заключается скорее всего не в том, чтобы знать который сейчас час дня, а в том, чтобы точно знать, когда закончится световой день. Цель совершенно прагматичная, она состоит в том, чтобы человек мог распределять свои силы и представлять себе, сколько дел он еще успеет сделать. Но поскольку время отдыха издревле ценилось человеком не меньше, а может даже и больше рабочего, то смысл слов Галена можно понять и таким образом, что часы созданы для того, чтобы знать сколько времени осталось до окончания работы. Далее Гален пишет:

«Ведь, когда первая цифра часов получает первый луч солнца, а на конечную их цифру падает последний луч, совершенно понятно на примере всех остальных солнечных часов, что решение проблемы достигнуто. Но чтобы окончательно обосновать это, нам нужно и второе основание, доказывающее, что все часы находятся в согласии друг с другом, и третье, когда с помощью измерения течения воды еще раз можно подтвердить, что часы показывают одинаковое время» («О распознавании и лечении заблуждений», 25, пер. А. П. Щеглова, стр. 293–294).

Этот трактат Галена посвящен обсуждению старой темы о том, как заблуждения разума можно излечить научным исследованием и доказательствами, основанными на истинных посылах. Такой способ Гален находит в разных точных науках – геометрии, арифметике, астрономии и архитектуре, в то время как софистика оперирует ложными утверждениями. Человек должен уяснить, что всякое суждение требует проверки, позволяющей отличить истинное утверждение и ложного. Предложенный им метод исследования он называет аналитическим, и основной процедурой считает разделение целого на части, каждая из которых затем разбирается отдельно и оценивается с точки зрения основных критериев истинности. Будучи переформулированы и тщательно разобраны, части рассуждения затем вновь соединяются в целое. Если исходное и конечное утверждения совпадают, то можно говорить об истинности суждения. Вот этот-то процесс и описывается на примере калибровки солнечных часов. Задача состоит в том, чтобы настроить все часы на

одинаковое время. Для этого необходимо использовать клепсидру («О распознавании и лечении заблуждений», 26). С первым лучом солнца нужно опустить в воду продырявленный сосуд, и по прошествии одного часа, согласно солнечным часам, сделать отметку в том месте, до которого дошла вода.<sup>16</sup> После этого нужно быстро опустошить сосуд и снова поставить его наполняться. Так следует повторить несколько раз, и если уровень воды всегда достигает одной и той же отметки, то это показывает, что линии на солнечных часах были размечены верно. В свою очередь в изготовлении клепсидры более крупного размера будет использоваться уже размеченный сосуд, что позволит создать шкалу с отметками для каждого часа.

Мы видим, что наряду с судебной практикой, клепсидра достаточно широко используется в медицинской сфере. Не является ли это ответом на вопрос, почему древнейшая клепсидра, рассчитанная на измерение времени в течение суток, была сооружена именно в лечебнице? Свидетельств о том, какого рода лечебные процедуры в Амфиарайоне были связаны с клепсидрой, к сожалению, не сохранилось. Мы можем лишь предположить, что в святилище Амфиарая, которое было одновременно местом религиозного поклонения, оракулом и лечебницей,<sup>17</sup> кроме жрецов вели свои наблюдения за течением болезни и процессом выздоровления и врачи. Врачи гиппократики

---

<sup>16</sup> По моим представлениям, сосуд должен быть очень большим. Найденная на Греческой агоре в Афинах клепсидра была объемом в шесть с половиной литров, при этом известно, что вода из нее вытекает за шесть минут. Можно предположить, что в эксперименте Галена сосуд должен быть объемом примерно в 60 литров, либо, жертвуя точностью, пришлось бы быстро опорожнять меньший сосуд несколько раз в течение часа. Наконец, из практических соображений для калибровки можно было бы использовать, скажем, три сосуда по 20 литров. Как бы там ни было, предложенный способ выглядит вполне реализуемым.

<sup>17</sup> В августе 2015 года нам удалось посетить археологическую зону Амфиарайона. Святилище находится в 6 км от Оропоса (Аттика) на холме в тени многолетних сосен и кедров. Тишина и умиротворение, свежий воздух, пропитанный запахами хвойных деревьев, безусловно должны были благоприятно отражаться на здоровье посетителей. Кроме физических средств, в лечении использовались и эстетические приемы. На сцене театра осуществлялись постановки современных драматургов, а на стадионе проводились гимнастические состязания, что в свою очередь должно было сыграть положительную роль в исцелении недугов. На современном языке все это могло бы называться «санаторием».

рекомендовали фиксировать состояние больного в одно и тоже время суток в разные дни. Может быть, наличие в Амфиарайоне клепсидры можно объяснить необходимостью ведения подобного рода наблюдений. Сообщение о методе измерения пульса у Герофила наводит на мысль о том, что и в Амфиарайоне такая практика в своем зачаточном варианте тоже могла иметь место. А рассуждение Галена о выравнивании солнечных и водяных часов для разных практических целей, именно для наиболее гармоничного сосуществования граждан в общинах, также вполне применимо к случаю с Амфиарайоном, так как солнечные часы с сеткой, расчерченной для равноденственных часов, найдены недалеко от клепсидры.<sup>18</sup>

Размышления о времени всегда связаны с темой конечности. В своем символическом значении клепсидра могла стать для посетителей святилища напоминанием о бренности жизни, или выступить в качестве неумолимого мерила для судебного выступления или театральной постановки. Может, вопреки мнению Сократа, созерцание медленно и необратимо «утекающего» времени, не делает человека рабом, но, напротив, направляет мысль человека к божественному и вечному.

---

<sup>18</sup> Schaldach 2004.

## ЭМПЕДОКЛ О ДЫХАНИИ

Изучая историю европейской науки мы с необходимостью обращаемся к ее раннему периоду, который совпадает с началом развития греческой философской мысли. Наблюдая за различными природными явлениями древние мыслители пытались донести свои взгляды до широкой публики. Сведения эти фрагментарны или вовсе дошли до нас в пересказах поздних авторов. Правда некоторым философам повезло больше, чем другим, и из их произведений сохранились достаточно цельные отрывки. В первую очередь речь идет об Эмпедокле, чья поэма реконструируется в последнее время с все большей точностью благодаря относительно недавним открытиям ее новых частей (Primavesi 2008).

Насколько мы можем судить по многочисленным сохранившимся фрагментам и свидетельствам, Эмпедокл пытался выстроить цельную картину мира, описывая его начало и конец, а также сотворение и гибель населяющих его существ. В этой связи Эмпедокл объясняет различные физические процессы и строение живых тел. Мыслитель не упускает из вида и внутренние процессы, например, зрение и дыхание. Рассматривая устройство дыхания и зрения он использует аналогии, объясняет эти процессы при помощи сравнения их с действием какого-нибудь известного механизма или предмета: зрение он сравнивает со светильником, а для объяснения механизма дыхания использует клепсидру. Так аналогия призвана прояснить мысль, сделать словесное описание более наглядным, вызвать знакомые образы, тем самым облегчить читателю понимание. Но по прошествии времени значение некоторых предметов изменяется, и в связи с этим спустя два-три столетия авторы могли интерпретировать содержание фрагмента в духе своего времени. И это безусловно накладывает определенный отпечаток на наше восприятие оригинала. Так случилось и с фрагментом Эмпедокла В 100 (DK), который дошел до нас в составе сочинения Аристотеля *О дыхании*.

Итак, процесс дыхания Эмпедокл сравнивает с действием клепсидры. Можно сказать, что он предлагает своего рода мысленный эксперимент. Но чтобы правильно его понять нам нужно вспомнить, что представляет собой клепсидра. Начнем с перевода. Буквально это слово означает «воровка воды». Древнейшие письменные свидетельства о клепсидах сохранились во фрагментах Эмпедокла и Анаксагора, в произведениях Аристофана и Аристотеля. Но следует провести четкое различие между двумя видами клепсидры – домашней и судебной, или публичной. Обе известны с древних времен. Принято считать, что изначально клепсидра была кухонной утварью (Дильс 1934, 167). Представьте себе длинный сосуд, вкопанный в землю, в котором хранится какая-нибудь жидкость. Со дна сосуда ее уже невозможно зачерпнуть. Вероятно, для этого был изобретен прибор наподобие пипетки, только бронзовый. Аристотель подробно описывает действие клепсидры для того, чтобы продемонстрировать взаимодействие воды и воздуха внутри сосуда (*Проблемы* XVI 8, 914b). По его словам, клепсидра представляла собой круглый сосуд с дырочками на дне (как у сита) и длинной узкой трубочкой с небольшим отверстием наверху. Если опустить сосуд в воду, подождать, пока он наполнится, и после этого закрыть верхнее отверстие, то при вынимании сосуда накопившаяся в нем жидкость не вытечет и останется внутри. Кроме того, как пишет Г. Дильс, «чтобы правильно оценить название клепсидры, следует вспомнить, какое значение придавал грек и в те времена и ныне хорошей питьевой воде (ἄριστον μὲν ὕδωρ, «самое лучше – вода»), столь редкой у него на родине, и сколько старания, начиная с микенских времен, прилагалось к тому, чтобы иметь хорошие ключи и водопроводы» (Там же, 168 сн. 1).

Однако у клепсидры имеется и второе значение, которое закрепилось за этим словом с классического периода и постепенно полностью вытеснило первое. Клепсидрой стали называть водяные часы. Древнейшие экземпляры устройств по измерению времени при помощи воды были обнаружены в Египте и датируются примерно 1470 г. до н. э. Считается, что египтяне вполне могли позаимствовать это у вавилонян.<sup>1</sup> Это были наполненные водой конусообразные сосуды, расположенные один под другим. Из верхнего сосуда вода

---

<sup>1</sup> Clagett 1995. Здесь же подробно рассматривается вопрос о том, какое количество воды нужно было наливать для более или менее продолжительного вытекания воды, чтобы измерять время дня и ночи в зависимости от смены времен года.

постепенно перетекала в нижний. Такое устройство позволяло измерять отрезки времени не только днем (по солнечным часам), но и ночью, и проводить соответствующие ритуалы с одинаковой точностью.<sup>2</sup> В классический период клепсидра представляла собой сосуд с отверстием у основания дна, из которого медленно вытекала вода. Отрезок времени, за который вытекала вода из сосуда, отводился на речь выступающего в суде оратора.

В этой работе мы не обращаемся к рассмотрению устройства водяных часов.<sup>3</sup> Нас интересует клепсидра в ее первоначальном виде, используемая как бытовая утварь. Именно такая клепсидра была интересна древним греческим философам.

В фрагменте Эмпедокла В 100 (DK) проводится необычное сравнение дыхания человека с действием клепсидры. Эта аналогия уже с начала XX века вызвала у ученых большой интерес. Исследователи не единожды возвращались к этой теме, пересматривая и критикуя взгляды предшественников. Давайте же и мы обратимся к фрагменту, попытаемся разобраться и по возможности прийти к какому-нибудь общему, устраивающему всех заключению.

Этот отрывок из утраченной поэмы Эмпедокла размером в 25 строк сохранился в трактате Аристотеля *О дыхании* 473b 9–474a 6:<sup>4</sup>

Вот как вдыхают и выдыхают все [живые существа]: у всех  
протянуты под кожей обескровленные трубочки из плоти,  
в устьях которых сплошь просверлена частыми бороздками  
крайняя оконечность кожи, так что кровь  
затворена [внутри], а эфир свободно входит в прорубленные проходы.  
Как только мягкая кровь отхлынет оттуда,  
[В них] врывается яростным приливом клокочущий эфир.  
Как только [кровь] прихлынет снова, [эфир] выдыхается.

И далее, чтобы наглядно иллюстрировать этот процесс, Эмпедокл прибегает к аналогии с клепсидрой.

<sup>2</sup> Подробнее о водяных часах, найденных в результате раскопок, см. Young 1939.

<sup>3</sup> Schaldach 2004, Hannah 2009.

<sup>4</sup> В английском издании этот трактат назван «О молодости, старости, жизни и смерти, и дыхании» (Barnes 1984, 753–754).

Так девочка играет в клепсидру [=черпак]<sup>5</sup> из блестящей бронзы.  
Когда заткнув красивой рукой отверстие трубки,  
Она окунает [клепсидру] в мягкое тело серебристой воды,  
То в сосуд не проникает ни капли воды – ее не пускает  
Масса воздуха, изнутри навалившаяся на частые дырочки, –  
Доколе [девочка] не откупорит сжатый поток [воздуха]; зато после этого,  
Поскольку воздух отсутствует, [в клепсидру] входит должная мера воды  
(пер. А. В. Лебедева).

Насколько нам известно, впервые к рассмотрению этого фрагмента обращается Дж. Пауэлл в статье 1923 г. «Сравнение с клепсидрой у Эмпедокла» (Powell 1923). Пауэлл считает, что во фрагменте описываются два эксперимента с клепсидрой. На то, что это эксперимент, указывает рассказ о девочке, играющей с клепсидрой, т. е. использующей ее не по назначению. Возможно, что детская любознательность здесь отражает состояние науки и вообще указывает на причину зарождения всяких научных знаний и обобщений. Два типа действий с клепсидрой описываются следующим образом. В первом случае клепсидра пуста, ее верхнее отверстие закрыто рукой. Сосуд опускается в воду, и вода не может попасть внутрь заполненного воздухом сосуда через маленькие дырочки на дне. Потом руку с верхнего отверстия убирают, воздух через него выходит наружу, а определенный объем воды, проникающий через нижние дырочки, занимает его место. Когда клепсидра наполняется водой, верхнее отверстие вновь закрывают и сосуд вынимают. Вода не может вытечь через маленькие нижние дырочки, поскольку давление на

---

<sup>5</sup> А. В. Лебедев предложил приравнять клепсидру к черпаку. Однако это не совсем верно. О том, как выглядела клепсидра, мы уже сказали выше. В своем издании фрагментов досократиков Г. Дильс переводит слово «клепсидра» на немецкий язык как Wasserheber – водоподъемник (Diels-Kranz 1959, I, 348), что вполне корректно. «Черпак» же искажает картину. Возможно на выбор этого слова повлияло изображение клепсидры в книге того же Дильса «Античная техника» (Дильс 1934, 168), где изображается округлой формы сосуд с длинной ручкой. При поверхностном взгляде действительно в голову приходит аналогия с черпаком. В издании Дж. Барнса после слова «клепсидра» имеется пояснение переводчика. Он пишет: клепсидра представляла собой устройство для поднятия небольшого количества жидкости, по действию схожее с современной пипеткой (Barnes 1984, 753).

внешнюю поверхность воды удерживает ее от вытекания. Затем руку убирают с верхнего отверстия, вода вытекает через дырочки вниз, а воздух наполняет сосуд. Пауэлл замечает, что мы имеем дело с какой-то странной клепсидрой, поскольку обычно у водяных часов имеется одно отверстие вверху и одно внизу, через которое медленно вытекает вода, отмеряя определенный отрезок времени (Ibid., p. 174). Здесь происходит наложение одного значения слова клепсидра на другое. Водяные часы и устройство для подъема воды со дна сосуда сходны в своем устройстве лишь отчасти. Поэтому замечание Пауэлла, о том, что «мы имеем дело с какой-то странной клепсидрой», возможно, указывает на его непонимание существенной разницы между двумя видами клепсидры.<sup>6</sup>

Основной вопрос, который возникает при чтении этого фрагмента, заключается в том, какой тип дыхания описывает Эмпедокл – кожное или носовое? Сложность возникла из-за слова *ῥινῶν*, стоящего в родительном падеже множественного числа и происходящего либо от *ῥινός* – кожа, либо от *ῥίς* – нос. В данном случае на наше понимание этого фрагмента оказывает большое влияние пояснение Аристотеля, предшествующее фрагменту. Увидев перед собой слово *ῥινῶν* и заметив, что ноздри как-то связаны с дыханием, Аристотель перескакивает к заключению, что слово *ῥινῶν*, должно означать «ноздри», а не «кожа», и соответственно просто избегает *ῥινῶν* везде заменяя его на *ῥιναί*, собственно «ноздри». Пауэлл отмечает, что такое прочтение Эмпедокла является, конечно же, ошибочным и явно искажает смысл, который вложил в свои слова Эмпедокл.

Как же нам следует понимать описанный Эмпедоклом процесс дыхания? Фёрли в статье «Эмпедокл и клепсидра» (Furley 1957, 31–34) предположил, что верхнее отверстие можно интерпретировать как нос или рот, а дырочки

---

<sup>6</sup> Разницу между клепсидрой и водяными часами, которые носят тоже название, не уловил и Гатри (Guthrie 1939, 226–229). Природа и устройство клепсидры у Эмпедокла прекрасно описаны Ластом (Last 1924). Рассматриваемая нами клепсидра предназначалась для перемещения жидкости из одного сосуда в другой. Это достаточно широкое определение, которое вполне подойдет и для описания действия водяных часов. Однако Ласт не путает одно с другим.

в нижнем отверстии соответствуют порам.<sup>7</sup> Фёрли также считает, что аналогия с заткнутым верхним отверстием клепсидры должна интерпретироваться как невозможность дышать, когда нос и рот закрыты. И последнее – Фёрли убежден, как и многие другие, что Аристотель ошибочно считает, что *ρίνω* должно означать «ноздри», а не «кожу». И что эта ошибочная идея (что Эмпедокл якобы говорил о ноздрях, а не о порах на коже) не позволила Аристотелю правильно понять Эмпедокла. Действительно, Аристотель критикует Эмпедокла, но на достаточно элементарном основании, в первую очередь потому, что Эмпедокл не потрудился различить между дыханием через ноздри и дыханием через артерии или воздушные трубки.

В том же журнале была опубликована статья Бута «Сообщение Эмпедокла о дыхании» (Booth 1960). Он обратил внимание на то, что в начальных строках сообщения Аристотеля о дыхании согласно Эмпедоклу говорится следующее: «Эмпедокл объясняет вдох и выдох тем, что имеются некие сосуды [жилки – *уточнение автора*], содержащие кровь, но не полные крови; они имеют поры во внешний воздух, которые [в диаметре] меньше корпускул тела (*τῶν μὲν τοῦ σώματος πορίων ἑλάττους*), но больше корпускул воздуха» (пер. А. В. Лебедева). То есть эти поры достаточно большие, чтобы через них мог пройти воздух, но слишком маленькие для крови. Но в клепсидре вода, а не воздух, проходит черед дырочки. Бут тем не менее предполагает, что вода в клепсидре должна быть ассоциирована с воздухом во время дыхания, а воздух в клепсидре представляет собой кровь тоже в процессе дыхания, описанным Эмпедоклом. О’Брайн, к мнению которого мы обратимся чуть ниже, называет такой взгляд аномалией, считая, что даже для Эмпедокла логично было бы отождествить кровь с водой, проникающей в клепсидру, чем с воздухом (O’Brien 1970, 150). Боллак же приравнивает и воздух, и воду в клепсидре к воздуху во время дыхания, а кровь, как он считает, представлена рукой девочки (Bollack 1965, 244). Эту мысль также рассматривает О’Брайн, и считает ее не такой уж неприемлемой. Мы обратимся к ней позже.

Наиболее подробно процесс дыхания у Эмпедокла рассматривается в статье О’Брайна «Смысл сравнения: представления Эмпедокла о зрении и дыха-

---

<sup>7</sup> Правда это предположение оказалось не оригинальным и еще до Фёрли было в 1830 г. отвергнуто Ломачем (Lommatzsch 1830, 223–224).

нии» (O'Brien 1970). Основной посыл в его работе заключается в том, что сравнение с клепсидрой в действительности описывает дыхание через кожу  $\rho\acute{\iota}\nu\omega\nu$  (образовано от  $\rho\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$  – кожа), а не через нос или рот. О'Брайн подходит к решению вопроса издалека и отмечает, что двусмысленность в словоупотреблении возникла не случайно. Он рассматривает несколько известных случаев употребления этих слов в предшествующей Эмпедоклу традиции. Во-первых,  $\rho\acute{\iota}\varsigma$ ,  $\rho\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$  – нос или ноздри, часто используется Гомером как в единственном, так и во множественном числе.<sup>8</sup> Во-вторых,  $\rho\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$  – кожа, используется в единственном числе как для человеческой кожи,<sup>9</sup> так и для кожи животных.<sup>10</sup> А во множественном числе обычно используется только для кожи животных.<sup>11</sup> Это противоречие легко снять, если учесть, что Эмпедокл говорит о всех живых существах, включая человека.<sup>12</sup>

ὥδε δ' ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐκπνεῖ· πᾶσι λίφασι  
σαρκῶν σφύγγες πύματον κατὰ σῶμα τέτανται...  
Вот как вдыхают и выдыхают все [живые существа]: у всех  
Протянуты под кожей обескровленные трубочки из плоти... и т. д.  
(пер. А. Лебедева)<sup>13</sup>

Чтобы внести ясность в решение этого вопроса, О'Брайн предлагает не отождествлять воздух и воду в клепсидре с воздухом и кровью в процессе дыхания. Конечно, в словоупотреблении имеется начальное сходство между порами на теле и дырочками в клепсидре. Мы можем перевести  $\pi\upsilon\kappa\iota\nu\alpha\acute{\iota}\varsigma$

<sup>8</sup> *Илиада* 5.291, 13.616, 14.467, 16.349, 503, 19.39, 23.395, 777; *Одиссея* 4.445, 5.456, 18.86, 21.301, 22.18, 475, 24.318.

<sup>9</sup> *Илиада* 5.308, *Одиссея* 14.134, 22.278.

<sup>10</sup> *Илиада* 7.248, 10.155, 262, 334, 16.636, 20.276; *Одиссея* 5.281, 12.423.

<sup>11</sup> *Илиада* 4.447, 7.474, 8.61, 12.263, 13.406, 804; *Одиссея* 1.108, 12.395.

<sup>12</sup> О'Брайн добавляет в этом месте сноску о том, что «путаница в значениях между «кожа» и «ноздри» возникла уже в древности в комментаторской традиции. В глоссе к  $\rho\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$  ὑπὲρ πύματης» (*Илиада* 8.616), что означает «над переносицей», Аполлоний Софист пишет: «ἐπὶ μὲν τοῦ δέρματος τοῦ μυκτῆρος» (*Lexicon graecum et Iliadis et Odysseae* s.v.  $\rho\acute{\iota}\nu\omicron\varsigma$ ) (O'Brien 1970, 174 n. 164).

<sup>13</sup> Правда для Аристотеля это не очевидно. В начале раздела о принципе дыхания у Эмпедокла он говорит: «Эмпедокл сообщает о дыхании, однако не ясно с какой целью и является ли это общим для всех животных» (473a15, с учетом английского перевода Барнса).

τέτρηνται ἄλοξιν как «бескровные» трубочки в теле. Десятью строками ниже дырочки в клеписидре называются τρήματα πικρά. Но это сходство не должно сбивать нас с толку, ведь если присмотреться внимательнее, то мы увидим, что поры ведут себя несколько иначе, чем дырочки в клеписидре. Аристотель интерпретирует слова Эмпедокла следующим образом: «некие сосуды, содержащие кровь, но не полные крови имеют проходы [поры] во внешний воздух, которые [в диаметре] меньше корпускул тела, но больше корпускул воздуха» (*О дыхании* 473b 1 и далее, пер. А. В. Лебедева).<sup>14</sup> Если мы соглашаемся с Аристотелем, что ῥίνοϛ – это ноздри, то нам следовало бы представить себе, что поры где-то в основании ноздрей имеют правильный размер для прохождения воздуха, но слишком маленькие для крови. В работе клеписидры наблюдается совершенно иная ситуация. Оба элемента, которые принимают активное участие в работе клеписидры, могут проходить через отверстия на дне. Вода проникает через них внутрь и вытекает. О воздухе сказано только, что он проникает в клеписидру через верхнее отверстие. Но мы прекрасно понимаем, что ничто не препятствует воздуху пройти и через дырочки на дне клеписидры. Если же вода не может проникнуть через нижние отверстия, то это не от того, что они слишком маленькие (по словам Аристотеля), но потому, что воздух препятствует притоку воды внутрь. Следовательно, дырочки на дне клеписидры нужно сравнивать скорее с порами кожи, а не с функциями ноздрей. Воздух в носу, конечно, проходит через поры, но идет дальше и останавливается в легких. Воздух в клеписидре доходит до дырочек на дне и останавливается, далее не проходя.

Но мы можем сделать следующий шаг и попытаться сравнить действующие в легких процессы с описанием работы клеписидры. Легкие человека и многих млекопитающих представляют собой пористую ткань, сплошь пронизанную кровеносными сосудами. При вдохе поверхность легких увеличивается во много раз, под давлением воздух наполняет легкие, а кровь остается в сосудах. При выдохе поверхность легких уменьшается, кровь наполняет сосуды и выталкивает воздух. Подробно разберем строки фрагмента и посмотрим, чему они могут соответствовать в организме человека.

---

<sup>14</sup> Причем интерпретация Аристотеля основана не более чем на первых строках, которые доступны и нам. И говорится там примерно следующее: кровеносные сосуды не заполнены полностью кровью, потому что кровь движется в них в разные стороны, периодически освобождая место для проникновения в них воздуха.

Строки 8–13: вода не может проникнуть в клепсидру, когда она наполнена воздухом и горлышко клепсидры закрыто. Точно так же кровь не может наполнить легкие, когда они наполнены воздухом.

Строки 14–15: когда девочка убирает руку с горлышка клепсидры, воздух выходит, а вода втекает внутрь. Так же и кровь входит в легкие, когда мы выдыхаем.

Строки 16–19: когда вода заполняет клепсидру и ее горлышко закрыто, воздух не может проникнуть внутрь. Так же воздух не может проникнуть в легкие, когда они наполнены кровью.

Строки 20–21: когда девочка убирает руку с горлышка клепсидры, воздух попадает в нее, и вода устремляется наружу. Также и из легких кровь устремляется прочь, когда мы вдыхаем.

Конечно Эмпедокл мог видеть легкие свиньи или коровы, которые по сути больше похожи на губку. Почему Эмпедокл выбирает для сравнения клепсидру? Вероятно, потому, что клепсидра представляет собой уникальный пример сосуда, который наполняется поочередно воздухом или водой, воздух входит в сосуд через горлышко, а вода через основание. Таким же образом, легкие или грудь наполняются поочередно воздухом или кровью, воздух входит и выходит через нос или рот, кровь – изнутри тела. В объяснении дыхания у Эмпедокла не содержится никакого упоминания о давлении, в то время как действие клепсидры именно им и объясняется.

Вернемся к мысли Боллака, который отождествляет кровь в качестве причины движения в теле, с рукой девочки в функции предельного контролирующего фактора в работе клепсидры (Bollack 1965, 244). В этом рассуждении имеется определенная логика. Поскольку движение крови, по выражению Аристотеля, обеспечивает то, что мы могли бы назвать движущей силой в процессе дыхания. Таким же образом рука девочки, в тот момент, когда она опускает и вынимает клепсидру из воды, становится той движущей силой, которая отвечает за действие воды и воздуха в клепсидре.

О’Брайн также предполагает, что приведенная Эмпедоклом иллюстрация, демонстрирующая сходство клепсидры с процессом дыхания, предназначена для описания того, *что* происходит, а не того, *как* это происходит (O’Brien 1970, 153). Вывод О’Брайна в целом состоит в том, что воздух, который запирает воду в клепсидре (либо при столкновении с отверстиями снизу,

либо будучи сжатым в горлышке клепсидры) не имеет никаких параллелей с сообщением о дыхании (Ibid., 179).

Не только Эмпедокл прибегает к аналогии с клепсидрой, для описания общих физических процессов. Из произведения Аристотеля *О небе* 294b 14–30 мы узнаем, что о клепсидре упоминают также Анаксимен, Анаксагор и Демокрит, которые

«... причиной неподвижности Земли считают ее плоскую форму. Благодаря ей, дескать, Земля не рассекает находящийся под ней воздух, а запирает его – наблюдение показывает, что это свойство плоских тел вообще (кроме того, плоские тела благодаря сопротивлению обладают устойчивостью и выдерживают напоры ветра). Таким же точно образом, по их словам, Земля запирает своей плоской поверхностью лежащий под ней воздух, а он, лишенный пространства, достаточного для перемещения, остается неподвижен внизу всем скопом – нечто подобное происходит с водой в клепсидах» (пер. А. В. Лебедева).

Можно сказать, что Земля в данном сообщении играет ту же роль, что и рука девочки у Эмпедокла. Рукой (или Землей) запирается верхнее отверстие клепсидры, и вода в ней остается неподвижна, т. е. не вытекает через нижние отверстия. Но в клепсидах можно запирать и воздух, тогда он не будет давать воде проникать внутрь. Об этом также имеется свидетельство об Анаксагоре у Аристотеля в *Физике* 213a 22–27:

«Те, которые пытаются доказать, что [пустота] не существует, опровергают не то, что люди подразумевают под пустотой, но то, что они ошибочно называют [этим словом], как, например, Анаксагор и другие, опровергающие таким способом. Ведь они доказывают только, что воздух есть нечто, закручивая мехи и показывая, насколько упруг воздух, а также запирая его в клепсидах» (пер. В. П. Карпова).

А более подробное описание этого явления мы находим в *Проблемах* XVI 8, 914b 9:

«Причина того, что происходит в клепсидре, в целом, по-видимому, та, что указывает Анаксагор: запертый в ней воздух – причина того, что вода не входит, когда трубка заткнута. Но это не безусловная причина: если

окунуть клепсидру в воду боком, то даже при заткнутой трубке вода войдет внутрь. Поэтому Анаксагор недостаточно объяснил, при каких условиях [воздух выступает как] причина» (Анаксагор, фр. 69, пер. А. В. Лебедева).

Возможно мы здесь имеем дело с экспериментом похожим на опускание пустой бутылки в воду с горлышком, расположенным параллельно плоскости воды. При этом вода не проникает внутрь, но если бутылку повернуть боком, то вода тут же попадает в бутылку.

Живший раньше Анаксагора Эмпедокл использует аналогию с клепсидрой для объяснения не физического, а физиологического процесса – дыхания. Поскольку большинство исследователей соглашались с тем, что *ῥίψος* следует читать как кожа, то следовало бы принять, что Эмпедокл описывает кожное дыхание, которое присуще как животным, так и человеку. Но мы так же обратили внимание на то, что с помощью примера с клепсидрой древний философ (и врач!) вполне мог описывать легочное дыхание. Тогда если представить, что Эмпедокл видит перед собой легкие какого-нибудь млекопитающего, сплошь пронизанные мелкими сосудиками, то *ῥίψος* могло означать всю наружную поверхность этих органов дыхания.

## ПРАКСАГОР И ЕГО ШКОЛА

[ΚΡΙΝΑΓΟΡΟΥ]

Αὐτός σοι Φοῖβοιο πάις λαθικηδέα τέχνης  
ἰδμοσύνην, πανάκη χεῖρα λιπηνάμενος,  
Πρηξαγόρη, στέρνοις ἐνεμάξατο. τοιγὰρ ἀνῖαι  
ῥννυνται δολιχῶν ὀππόσαι ἐκ πυρετῶν  
καὶ ὀπόσα τμηθέντος ἐπὶ χροὸς ἄρκια θεῖναι  
φάρμακα, πρηγείης οἶσθα παρ' Ἡπιόνης.  
θνητοῖσιν δ' εἰ τοῖοι ἐπῆρκεον ἰητῆρες,  
οὐκ ἂν ἐπορθμεύθη νεκροβαρὴς ἄκατος.

*Греческая антология 16.273<sup>1</sup>*

### МЕСТО ПРАКСАГОРА В ИСТОРИИ АНТИЧНОЙ МЕДИЦИНЫ

Согласно позднейшей классификации, Праксагор был видным представителем рациональной или догматической школы античной медицины:

«Зачинателями рационального (логического) толка (αἵρεσις) стали Гипократ Косский, его глава (αἵρεσιάρχης) ... после него идут Диокл Карибийский, Праксагор Косский (Πραξαγόρας Κῶος), Герофил Халкедонский, Эрасистрат Хиосский [Кеосский], Мнесифей Афинский и

---

<sup>1</sup> [Эпиграмма Кринагора]. Сам сын Феба, его ремесло, избавляющее от недугов, / несущий в груди и умастивший снадобьями всеисцеляющую руку, / о Праксагор! Ведь сколько бы болей / на влекла за собой долгая лихорадка и сколько бы страданий / не вызывала рассеченная плоть, / ты найдешь для них избавление, наученный благой Эпионой. / Если бы смертным посчастливилось иметь таких врачей, / Не пересекал бы воды челн, груженный телами.

Асклепиад из Вифинии, известный также как Асклепиад из Прусы»<sup>2</sup> (Псевдо-Гален, *Введение, или врач* 4, 14.683 К.; фрагм. 1).<sup>3</sup>

Далее в этом фрагменте говорится, что «неверный» ученик Герофила Филин (Philius) с Коса (сер. III в. до н. э.) основал «эмпирическую школу» медицины.<sup>4</sup> Место Праксагора в древней медицинской и философской традиции показывают и следующие свидетельства:

«Дерзновенный Фессал, не смей со-ремесленников своего отца делать судьями врачей. Лишь перед ними ты превзойдешь Гиппократ, Диокла, Праксагора и других древних медиков...» (Гален, *О методе лечения* 1.2, 10.8 К.; фр. 2).

Согласно Галену (9.657 К.), отец Фессала был ткачом.

«В книгах Гиппократ, который первым чудесно сформулировал медицинские предписания, мы находим многочисленные сведения о травах. Не меньше содержится и у Диокла Каристийского, второго после него по времени и славе, а также у Праксагора и Хрисиппа, а затем – у Эрасистрата Кеосского...» (Плиний, *Естественная история* 2.6.10; фр. 4).

«Об использовании лекарственных средств в терапевтических сочинениях говорят как древние, так и почти все современные врачи. Много сказано об этом у Гиппократ, равно как и у Еврифона, Диевха, Диокла, Плистоника, Праксагора и Герофила. Нет, наверное, такого древнего

<sup>2</sup> Προέστησαν δὲ τῆς μὲν λογικῆς αἰρέσεως Ἰπποκράτης Κῶος, ὃς καὶ αἰρεσιάρχης ἐγένετο καὶ πρῶτος συνέστησε τὴν λογικὴν αἵρεσιν, μετὰ δὲ τοῦτον Διοκλῆς ὁ Καρύστιος, Πραξαγόρας Κῶος, Ἡρόφιλος Χαλκηδόνιος, Ἐρασίστρατος Χῖος, Μνησίθεος Ἀθηναῖος, Ἀσκληπιάδης Βιθυνὸς, Κιανὸς, ὃς καὶ Προυσίας ἐκαλεῖτο. τῆς δὲ ἐμπειρικῆς προέστησε Φιλῖνος Κῶος, ὁ πρῶτος αὐτὴν ἀποτεμνόμενος ἀπὸ τῆς λογικῆς αἰρέσεως, τὰς ἀφορμὰς λαβὼν παρὰ Ἡροφίλου, οὗ καὶ ἀκουστὴς ἐγένετο.

<sup>3</sup> Здесь и далее нумерация фрагментов Праксагора указывается по изданию Штекерля (Steckerl 1958), а места из Галена – в основном, по изданию Кюна (Kühn 1821–1833). В записи «14.683 К.» 14 означает номер тома этого издания, а 683 – страницу. Новая работа Lewis (2017) нам пока не доступна.

<sup>4</sup> Филин написал книгу против «Гиппократовского лексикона» сторонника Герофила Вакха (Vaschus), а трактат Герофила о пульсах критиковал эмпирик Гераклид из Тарента (ок. 75 г. до н. э.) и т. д.

врача, который бы не внес больший или меньший вклад в эту область, причем без всякого обращения к магии и без заносчивости...» (Гален, *О свойствах простых лекарств*, VI предисл., 11.795 К.; фр. 4).

Диокл Каристийский был младшим современником великого основателя Косской школы медицины и жил в сер. IV в. до н. э. Дошедшие до нас сведения о его жизни и трудах по греческим, латинским и арабским источникам издал Ф. ван дер Эйк (Eijk 2000–2001). Диокл писал об анатомии, психологии, терапии, эмбриологии, гинекологии, диете, ядах и многих других вещах и его учение формировалось под влиянием и, в некоторых отношениях, в оппозиции к теориям Гиппократова корпуса, Платона, Аристотеля и Теофраста. Праксагор жил ок. 300 г. до н. э., и был, скорее всего, младше Диокла.<sup>5</sup> Известным медиком был также отец Праксагора Никарх (фр. 13, ниже и др.). Ученик Праксагора александрийский врач Герофил (ок. 335–280 до н. э.) и другой представитель александрийской школы Эрасистрат (ок. 304–250 до н. э.) занимались анатомическими исследованиями, а первый – также разрабатывал теорию пульса.<sup>6</sup> Мнесифей (Mnesitheus) и Диевх (Dieuches), жившие IV в. до н. э., были авторами работ в области диететики. Кроме того, первый классифицировал болезни (Гален, *О медицинском методе* 1.1, 9.3 К.).<sup>7</sup> Еврифон был современником Гиппократового корпуса и известным представителем Книдской школы медицины. Гален сообщает, что ему приписывают некоторые трактаты Гиппократовского корпуса (Комм. к *Афоризмам* Гиппократовых 7.44 и др.), а Целий Аврелиан (*О хронических болезнях* 2.10) приписывает ему знание различия между венами и артериями. Асклепиад из Вифинии (II в. до н. э.)

---

<sup>5</sup> Праксагор был безусловно младше Гиппократового корпуса и, скорее всего, младше Диокла (фрагменты 3 и 4), следовательно, родился он не ранее второй трети четвертого столетия до н. э. С другой стороны, Эрасистрат был младше Праксагора и примерно ровесником Герофила. Расцвет Эрасистрата, согласно хронике Евсевия (11.120), приходится на 258 г. Кроме того, как показывает фр. 29, ученик Праксагора Филотим был старше Герофила, а значит, Праксагор мог быть старше Герофила и Эрасистрата более, чем на 20–25 лет и можно предположить, что он родился ок. 340 г., а его расцвет приходится примерно на 300 г. (Steckerl 1958, 2).

<sup>6</sup> Фрагменты и свидетельства о Герофиле: Staden 1989; Фрагменты и свидетельства об Эрасистрате: Garofalo 1988.

<sup>7</sup> Фрагменты и свидетельства о них собрал Bertier (1972).

был не только знаменитым врачом, существенно изменившим терапевтическую практику и повлиявшим на доктрину методизма, но и интересным философом, выступающим против провиденциализма и выдвинувшим аргументы против непрерывности материи (Vallance 1990 и Polito 1999).

Это хорошо определяет место Праксагора в истории медицины. Очевидно, он был очень влиятельным автором, написавшим целый ряд книг о терапии (фр. 111), анатомии (фр. 10), физиологии («физике», фр. 13), острых заболеваниях (фр. 61) и др. Ни одна из этих работ не сохранилась, однако выдержки из них были доступны вплоть до периода поздней античности, а Гален, возможно, написал утраченную для нас работу о Праксагоровой теории жидкостей (фр. 21, ср. сообщение Хунайна ибн Исхака об известной ему работе Галена *О смесях согласно Праксагору*: Steckerl 1958, 5).

#### «ШКОЛА ПРАКСАГОРА»

Самым известным учеником Праксагора, по сообщению многих античных источников, был Герофил, прославившийся в Александрии своими анатомическими исследованиями. Подробнее о нем см. Staden (1989). Кроме того, в числе учеников упоминаются Филотим, Плистоник, и Ксенофонт. Им наши источники приписывают несколько оригинальных воззрений.

Филотим, *μόναρχος* Коса в 290 г., как показывает одна надпись (Steckerl 1958, 3), написал книгу *О пище*, многочисленные выдержки из которой приводят Гален, Афиней, Орибасий и другие поздние авторы (Гален, *О свойствах пищи* 1.6, 1.11, 1.12, 3.30; Орибасий, *Медицинский сборник* 4.10, 2.69, 5.32; Афиней, *Пирующие софисты* 2.53, 3.79, 3.81, 3.82 и др.). Фрагменты собраны Штекерлем (Steckerl 1958, 109–123). Кроме того, он развивал гиппократовские терапевтические методы, в частности, в отношении эпилепсии, а Плутарх передает о нем такой анекдот:

«Врач Филотим, когда один человек, страдающий заболеванием печени, показал ему воспаленный палец, сказал: “Друг мой, тебе не следует беспокоиться о больном пальце”» (Плутарх, *Как отличить друга от льстеца?* 73B).

Сообщается и о таком терапевтическом приеме, который успешно применил наш врач:

«Человека, который верил, что ему отрубили голову за то, что он стал тираном, ...медик Филотим излечил, надев ему на голову плотную свинцовую шапку; почувствовав тяжесть, пациент решил, что снова обрел голову. Обрадовавшись этому, он излечился от своей пустой фантазии» (Александр из Тралл, *О меланхолии* 1, р. 607).

Свидетельства о Плистонике (Pleistonikos), также собранные Штекерлем (Steckerl 1958, 123–126), показывают, что он придерживался терапевтических методов, развитых Праксагором, в частности, используя такие опасные ядовитые вещества, как белый морозник.

Ксенофонт (фрагменты: Steckerl 1958, 127–129) обсуждал проблему «критических дней», называя их «божественными», а в случае истерического удуса рекомендовал «свет факелов» и предписывал «произвести сильный шум точильным камнем и медными инструментами» (Соран, *Гинекология* 3.29). Орибасий (45.11, SMG 6.2.1, р. 166) приводит большую выдержку из его сочинения об опухолях (καρκίνωμα), перевод которой см. ниже.

#### ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА МЕДИЦИНЫ

«Признаем, что многие из преподававших мудрость [философию], были сведущими и в медицине. Славнейшими из них были Пифагор, Эмпедокл и Демокрит. Однако ученик (как многие считают) этого последнего, Гиппократ Косский – человек, прежде всего и в первую очередь заслуживающий припоминания и примечательный как своими профессиональными способностями, так и красноречием, – отделил эту науку [медицину] от философии. После него Диокл Каристийский, затем – Праксагор и Хрисипп, а им вослед Герофил и Эрасистрат не только практиковали это ремесло (ars), но и развили разнообразные методы лечения (curandi vias). Тогда же медицина была разделена на три части: ту, что лечит диетой (victu), другую, которая применяет лекарства (medicamentis), и ту, что излечивает рукой (manu). По-гречески они называются диететика, фармацевтика и хирургия» (Цельс, *О медицине*, предисл. 7, 1.4 Loeb; фр. 3).

Конечно же, это упрощенная картина. Медицина долгое время еще не была «отделена» от философии и религиозной практики. А среди людей, оказавших влияние на развитие медицины, следовало бы, наряду с Демокритом, упомянуть Аристотеля. Тем не менее, обрисованная перспектива в целом

верная. Мы скоро увидим, что вполне в духе ранней гиппократовской медицины Праксагор рассматривает организм в постоянном взаимодействии с окружающей средой, которая, как и сам организм, постоянно меняется. Достигнуть согласованной работы такой сложной динамической системы – это очень непростая задача. В основном, в этом помогает сама природа, но ей необходимо научиться следовать. Здоровый организм питают кровь и пневма, образующиеся из поступающих извне воздуха и пищи, если же естественный баланс нарушен, то вместе с кровью образуется избыток других жидкостей, а правильные пути пневмы блокируются, что приводит к различным заболеваниям (см. фр. 18 и 46, ниже). Отсюда естественным образом вытекает основная задача врача: он должен содействовать тому, чтобы организм получал сбалансированное питание, которое подбирается индивидуально в зависимости от условий окружающей среды и особенностей человека. Если же баланс нарушен, врач может попробовать исправить его специальным питанием (отсюда такое внимание к свойствам различных продуктов) и подходящими снадобьями, в то же время всемерно содействуя тому, чтобы организм как можно быстрее избавился от избытка нежелательных «жидкостей» (отсюда увлечение различными очистительными процедурами, флеботомией и т. д.). Все это довольно интуитивно, и Праксагор был одним из первых древнегреческих медиков, стремящихся подкрепить общие идеи основательной научной теорией.

#### ДИЕТЕТИКА

«Науку диететики начал Геродик. Гиппократ, Праксагор и Хрисипп довели ее до совершенства» (Порфирий, *Гомеровские вопросы*, к кн. 12.515, фр. 36).

Действительно, с именем Праксагора и его учеников связывают ряд пищевых предписаний. Например, Афиней передает его мнение о разных видах вина, о пользе дождевой воды и т. д. (*Пирующие софисты* 1, 32с, 2, 41а, 46d, фр. 39–41). В специальной работе о гимнастике Гален (5.879, 897 К.) отмечает внимание Праксагора к физическим упражнениям. Ученик Праксагора Филотим, как уже отмечалось, написал специальную книгу *О пище*, которую цитируют многие авторы (Гален, *О свойствах пищи* 1.6, 1.11, 1.12, 3.30; Орибасий 4.10, 2.69, 5.32; Афиней 2.53, 3.79, 3.81, 3.82 и др.). Правда, как замечает Наттон (Nutton 2004, p. 125), Порфирию можно было бы возразить, отметив,

что до совершенства диететику довели еще до Праксагора Мнесифей и Диевх, которым приписываются самые разнообразные пищевые рекомендации и даже разработанная практика лечения диетой (Мнесифей, фр. 18–20; Диевх, фр. 13–18 В.). Плутарх передает, например, такое «наблюдение» Мнесифея: больной пневмонией выздоровеет, если в начале болезни ему нравится лук, если же он желает смоквы, то обречен (Плутарх, *Естественнонаучные вопросы* 26, 918D = Мнесифей, фр. 16 В.).

В сохранившихся фрагментах ученик Праксагора Филотим подробно описывает «способности» (δυνάμεις) разной пищи произвести определенные жидкости («соки») в организме. Это зависит как от степени усвояемости самой пищи, так и состояния организма (ср. фр. 17, где говорится, что одна и та же пища может произвести кровь в одном организме, а желчь в другом). Именно поэтому правильно подобранная диета может восстановить баланс жидкостей.

#### АНАТОМИЯ

Схолии к *Илиаде* (Schol. Ven. BD ad Il. X 325; фрагмент 9) сообщают, что Праксагор сочинил книгу по анатомии, где, в частности, подробно описал устройство ротовой полости. Несколько разрозненных свидетельств показывают, что Праксагор видоизменил и развил некоторые анатомические представления своего времени. Так, согласно Руфу Эфесскому (р. 161.6 и 163.6; фрагменты 7 и 8) Праксагор «полой» называл только ту вену, которая ответвляется из печени в почки. Ее он считал причиной лихорадки и, в отличие от некоторых других врачей, не называл «полой» ту вену, которая проходит через диафрагму к сердцу. Кроме того, артерию, проходящую вдоль позвоночника и названную Аристотелем аортой, он именовал «толстой». Женскую матку он называл «двуполостной» (δίκολλος), а матки более продуктивных животных – «многополостными»; считал, как и многие другие медики, что вены и артерии в матке заканчиваются котиледонами (Гален, *О рассечении матки* 3, 2.890 К. и 10, 2.905 К.; его же, Комментарий к *Афоризмам* Гиппократу 17 В.838 К.; фр. 12 и 13), однако не знал, «как и все старые медики» о Фаллопиевых трубах, «так как анатомией они овладели лишь в общих чертах» (Гален, *О рассечении матки* 9, 2.900 К.). В другом месте Гален отмечает, что «ученики Праксагора и Филотима» неправильно представляли

себе структуру головного мозга, считая его наростом на позвоночнике и т. д. (*О назначении частей человеческого тела* 8.12; фр. 15).

В контексте полемики против стоика Хрисиппа Гален подробно разбирает и другие ошибочные анатомические представления Праксагора (*Об учениях Гиппократов и Платона* 1.1, фр. 11). Не будучи медиком, Хрисипп мог и не знать деталей, говорит Гален, но Аристотель<sup>8</sup> и Праксагор, будучи сведущими в медицине, не могли, не погрешив против истины, утверждать, будто нервы берут свое начало в сердце. Ведь очевидно, замечает он далее, что некоторые из них выходят из головного мозга, а некоторые – из спинного, который сам начинается в головном мозге. Все это, разумеется, обсуждается в контексте дискуссии о месторасположении разумной части души, в сердце или в уме. Далее Гален сообщает следующее:

«Этот человек [Праксагор] ни разу не видел, чтобы нервы начинались в сердце, и все же критиковал Гиппократов и стремился полностью лишиться мозг права считаться началом нервной системы. Он посмел распространять ошибочное представление о том, что артерии будто бы постепенно делятся и, по мере истончения, становятся нервами. Так что артерии подобны нервам, только полые. По мере их разветвления в организме животного существа, их полость становится настолько малой, что стенки смыкаются. Эрасистрат не посчитал нужным опровергать эту теорию, так как понимал ее бессмысленность. Я же разберу вкратце представления Праксагора, так как решил все исследовать, в особенности потому, что на него ссылается Хрисипп, противопоставляя его теорию воззрениям всех тех, что видит начало нервов в голове».

Далее Гален резонно замечает, что дело здесь не в ошибочных анатомических представлениях. Медики со времен Гиппократов, а может и ранее, видели, что нервы выходят из головы, и Праксагор не был исключением. Спор носил теоретический характер, так как Праксагор хотел, возможно слишком умозрительно, объединить нервы и артерии в одну систему. Для этого была причина, так как, по свидетельству Галена (*О диагностике пульсов* 4.3, 8.950 К.; фр. 9), Праксагор и Эрасистрат считали, что артерии связаны с дыхательной системой и содержат только пневму. Вполне вероятно, что Праксагор

---

<sup>8</sup> В самом деле, в *Истории животных* (514a15 сл.) Аристотель утверждает, что «в мозгу нет крови и ни одна жила, большая или малая, в нем не оканчивается».

унаследовал эту теорию от своего отца Никарха (Гален, 3.364 К.). В цитате выше мы видим попытку Галена спасти репутацию Эрасистрата. Из других источников мы знаем, что александрийский анатом, в отличие от его коллеги Герофила, все же разделял теоретические воззрения Праксагора.

#### ФИЗИОЛОГИЯ

Согласно Галену, философы, вроде Платона, Аристотеля, Теофраста и их учеников, как и многие древние медики, такие как Диокл, Плистоник, Мнесифей, Праксагор и Филотим, «усердно следовали» (ἐζήλωσαν) Гиппократовой теории «соков» (или жидкостей, от χυμός) (*Об учениях Гиппократов и Платона* 8.1; фр. 16). Называется в их числе и Герофил, однако, как предполагает Штаден (Staden 1989, 242 ff.), есть основания в этом сомневаться. Напротив, Эрасистрат, как известно, существенно видоизменил эту теорию (Гален, 5.123 К.). Подобным же образом в другом месте:

«Гиппократ первым изложил знания [о жидкостях], полезные для медицины, тогда как Эрасистрат все это полностью оставил. Медики, следующие за Плистоником, Праксагором и Филотимом и разработавшие детальную теорию жидкостей, иногда, как мне кажется, делали полезные добавления к тому, что упустил Гиппократ, допустив ошибки в других случаях» (*О черной желчи* 1, CMG 5.4, р. 688; фр. 16, ср. фр. 17).

В соответствии с общими представлениями, отмечает в другом месте Гален, пища в организме преобразуется во «внутреннее тепло», вырабатывая кровь, если тепло умеренное, желчь, если пропорция нарушена в сторону теплоты, и флегму, если происходит чрезмерное охлаждение (*О естественных способностях* 2.8, фр. 17–18, 20). Только Эрасистрат об этом забывает, замечает он здесь же.

Согласно Галену, Праксагор развивает и систематизирует Гиппократово учение о жидкостях. Однако не исключено, что, во-первых, он строит теорию жидкостей эмпирически, без какой-либо опоры на стандартную впоследствии теорию четырех жидкостей и, во-вторых, вопреки мнению Галена, кровь в свою классификацию не включает. То есть жидкости, интересующие здесь Праксагора, – это прежде всего посторонние примеси патологического характера, вроде «стекловидных» выделений и т. д., которые, как показывает

предыдущий фр. 18, вырабатываются лишь тогда, когда нарушен баланс и вместо крови в организме преобладает желчь или флегма:

«В другом сочинении я уже писал о теории жидкостей, согласно Праксагору, сыну Никандра. И хотя он доводит число жидкостей до десятки, не считая крови, которая становится одиннадцатой, его теория не слишком отступает от учения Гиппократов. Ведь он всего лишь определяет виды и производит разделение в жидкостях, уже упомянутых Гиппократом...» (Гален, *О естественных способностях* 2.9, фр. 21).

«Праксагор называет жидкости по-своему: сладкое, равномешанное (ισόκρατον) и стекловидное. Они относятся к роду “флегма”. Названия других: острое, похожее на соду, соленое, горькое. Эти различаются на вкус. Другие называются зелеными как лук из-за их цвета, другие подобными желтку из-за плотной консистенции. Некоторые называются едкими, потому что обладают таким свойством. Кроме того, есть жидкости, остающиеся в венах и не проникающие в плоть по причине своей тонкости. В целом, Праксагор всякую жидкую субстанцию называет χυμός (букв. «соком», или «запахом»,). А вот Мнесифей использует для этого слово χυλός (букв. «сок», «вкус»), χυμός оставляя для обозначения запаха, будь то твердое вещество или жидкость» (Руф Эфесский, 165.14, фр. 22, см. также фр. 23–25).

По сообщению Галена Праксагор всякое ощутимое движение артерий называл пульсом (σφύζος) и такое словоупотребление закрепилось благодаря ему и Герофилу (*О различиях пульсов* 1.2, фр. 26). Далее в том же трактате (4.3, фр. 27) Гален сообщает, что Герофил в своей книге о пульсах опроверг представление Праксагора о том, что сильное сердцебиение, дрожь и спазмы – это движения артерий, отличающиеся от пульса лишь количественно. Напротив, согласно Герофилу, естественное движение артерий – это пульсация. Если же это движение усиливается, то возникают такие противоестественные и патологические состояния, как спазм, дрожь и учащенное сердцебиение. Причем Праксагор считал, что все эти движения связаны с артериями, тогда как Герофил понимал, что некоторые из них обусловлены произвольными нервными и мускульными сокращениями (Гален,

*О дрожи, сердцебиении, конвульсиях и судорогах* 5, 7.594, ср. 7.584, 598 и 605 К.). Подробнее см. Staden (1989), p. 271 и свид. 149–152.<sup>9</sup>

«Об артериях среди древних врачей были еще большие разногласия. Некоторые считали, что они пульсируют сами, обладая, подобно сердцу, особой силой. Так думал Праксагор. Другие же, признавая, что они пульсируют, и стенки их расширяются и сокращаются, как у сердца, все-таки не считали, что они обладают для этого особой силой, но получают ее от сердца. Так считал Герофил» (Гален, *О различиях пульсов* 4.2, 7.702 К., фр. 28).

«Если рассмотреть учение Герофила более внимательно, то окажется, что сокращение (συστολή) – это действие артерий, а расширение (διαστολή) – возвращение тела в его естественное состояние. Думаю, смысл этого утверждения в том, что оболочка артерий, которая в мертвом теле раздута, в живом также раздувается настолько, насколько это возможно, хотя Асклепиад придерживается иного мнения» (Гален, *О различиях пульсов* 4.10, Герофил, свид. 157).

«Если же они говорят, что о состоянии артерий можно судить чувственным образом через прикосновение, то я не буду возражать. Ведь Праксагор так делал, и Герофил, и почти все другие [врачи], одни более, другие менее, одни лучше, другие хуже. Доктрина Праксагора, возможно, покажется тебе удивительной. Не признавая наличия жидкостей в артериях, он все же пытался определить некоторые их виды по различным пульсам. Однако он не опирается на какие-либо общие ощущения...» (*О диагностике пульсов* 4.2, фр. 84).

Таким образом, Праксагор развивал необычную теорию о том, что артерии способны пульсировать самостоятельно, независимо от сердца. Более того, он пытался подтвердить это опытами, замечая, что отрубленные части животных продолжают некоторое время пульсировать:

«Праксагор и Филотим отличаются от других врачей и, не знаю почему... считают, что артерии пульсируют самостоятельно. Ведь если отрезать у животного часть тела, и бросить ее на землю, пока она трепещет, то

---

<sup>9</sup> Здесь и далее номер свидетельства о Герофиле указывается по изданию фон Штадена (Staden 1989).

можно отчетливо видеть движение артерий...» (Гален, *Об учениях Гиппократа и Платона* 6.1, фр. 28).

Артерии, согласно Праксагору, переносят пневму, а вены – кровь, причем, первые начинаются в сердце, а последние – в печени. Эту ошибочную, но влиятельную теорию успешно опровергли лишь «пневматик» Архиген и автор *Анонимного лондонского папируса*. Однако она находила сторонников вплоть до времен Галена. Есть основания полагать, как отмечает фон Штаден (Staden 1989, 267), что мнение своего учителя на этот счет не разделял и Герофил.

«Если им все еще не понятно, как пневма разносится из сердца по всему телу, если артерии заполнены кровью, то это недоумение легко разрешить, заметив, что пневма не рассылается, но втягивается, и не только из сердца, но отовсюду, как считал Герофил, а до него Праксагор, Филотим, Диокл, Плистоник, Гиппократ и многие другие» (Гален, *Течет ли кровь в артериях по необходимости?* 8, р. 18 Albrecht, фр. 29).

Несколько ранее в том же трактате (2, р. 3.1, фр. 31) Гален замечает, что, по представлениям Праксагора, пневма в артериях более плотная, нежели окружающий воздух. Механизм далее описывается со слов Эрасистрата: поступая в артерии, расположенные в легких, воздух затем проникает в сердце и распространяется по другим артериям, встречая на своем пути жидкие субстанции, соединившись с которыми (растворившись в них) он становится плотным.

«Какую пользу приносит нам дыхание? Отвечает ли оно за возникновение самой души, как думает Асклепиад? Или же оно скорее ответственно не за возникновение, но питание души, как считал сын Никандра Праксагор? Или же она нужна для охлаждения некоего внутреннего тепла, как думали Филистион и Диокл?» (*О пользе дыхания* 1, р. 1.11 Noll, фр. 32).

Если нервы (и сухожилия, которые Праксагор не отличал от них) отвечают за телесные движения, то постулирование непосредственной связи их с артериями в качестве проводников пневмы, которая и является источником всякого движения, представляется логичным шагом. Если верить этому краткому сообщению, то получается, что, в отличие от Асклепида, Праксагор думал, что дыхание не создает душу, но лишь обеспечивает питание некой

душевной пневмы, уже присутствующей в организме. Что конкретно происходит в артериях, здесь не объясняется, говорится лишь, что воздух в них уплотняется. Чтобы понять это, следует, вслед за Штекерлем (Steckerl 1958, р. 20), обратиться к двум дополнительным свидетельствам. Действительно, в своем комментарии к *Эпидемиям* Гиппократ (17 В.246), не упоминая имени Праксагора, Гален отмечает, что «называющие душу пневмой» предлагают такой механизм образования пневмы: она возникает в результате соединения испарений крови и того воздуха, которых проникает в организм извне. В другом своем трактате (*О пользе дыхания* 5, 4.502 К.) Гален повторяет эту же мысль, говоря, буквально, что пневме «больше неоткуда получить питание, кроме как из входящего при вдохе воздуха», добавляя, что «многие известные медики и философы думают, напротив, что она может питаться и испарениями крови». Имеет ли это отношение к Праксагору? Чтобы убедиться в том, что да, достаточно, вместе со Штекерлем рассмотреть такое свидетельство Парижского анонима:

«Причина эпилепсии. Праксагор говорит, что эпилепсия возникает в области толстой артерии (аорты) из-за скопления в ней флегматических жидкостей. Сформировав пузырьки, они препятствуют прохождению душевной пневмы от сердца, в результате чего пневма заставляет тело трястись и вызывает конвульсии. Когда пузырьки исчезают, прекращается и болезнь» (Fuchs, *Anecdota medica* 3, р. 541 [новое издание: Garofalo 1997], фр. 70).

Такое объяснение было достаточно распространено в медицинской литературе. Всевозможные газы (φῦσα) в организме отвечают за болезненные состояния в Гиппократовском трактате *О древней медицине* 22 и в *Тимее* Платона, где говорится, что душевные болезни вызываются скапливающейся острой и соленой флегмой, и горькой желчью, которая «возмущает движение души примесью своих паров». Ср. *Тимей* 83с, где говорится о пенообразной белой флегме, состоящей из пузырьков и 85а, где сказано, что «содержащийся в пузырьках белой флегмы воздух опасен, если он заперт внутри тела».

Разумеется, здесь пузырьки ответственны за патологию, однако это не обязательно так. Например, ученик Праксагора Филотим в одном случае говорит, что чрезмерное употребление холодной воды на голодный желудок ухудшает пищеварение и препятствует пузырькам подниматься вверх (Орибасий, 5.32, Филотим, фр. 13 St.). Очевидно, что в данном случае образование пузырьков – это нормальный процесс, и к болезни приводит лишь их избыток.

Таким образом, пневма формируется из вдыхаемого воздуха и газа, образующегося в результате пищеварения. Кроме того, как показывает сравнение с псевдо-Аристотелевым трактатом *О дыхании* (4, 482b14 сл. и 483a17), этот же процесс движения пузырьков отвечает за пульсирование артерий.

За пределами специальной медицинской литературы эта идея нашла отражение в дискуссии о природе души. Так, Тертуллиан пишет, что центр «ощущений у человека расположен в крови вокруг сердца» (*О душе* 15.5), привлекая для подтверждения этого мнение Праксагора и сравнивая его с орфиками, Эмпедоклом и Хрисиппом. Ср. аналогичное высказывание Афиней (*Пирующие софисты* 15, 687е, фр. 30): «Они верили, что душа располагается в сердце, подобно медикам Праксагору и Филотиму» и *Схолии к Илиаде* (К 10): «...рассудительный Филотим поместил руководящее начало [души] в сердце, полагая, что где начало радости и печали, там же и начало ума». Ср. критику Галеном аналогичной теории Хрисиппа (*Об учениях Гипократа и Платона* 3.1, 2.7, SVF II, 886–887). Кстати говоря, два вышеуказанных места из Галена фон Арним также включил в состав своих *Фрагментов ранних стоиков* (SVF II 782–783).

#### ПАТОЛОГИЯ, ДИАГНОЗ И ПРОГНОЗ

Как и следует ожидать от сторонника теории жидкостей, Праксагор считал, что всякая болезнь вызвана их диспропорцией в организме. Для этого могут быть внешние или внутренние причины. Вот, например, рассуждение Праксагора о простудных заболеваниях:

«Сужение (артерий) из-за холода случается, если выпить холодную воду в неподходящее время или слишком много, или если принять холодную ванну, или съесть холодные фрукты не вовремя или в неумеренном количестве, или, в целом, если сделать нечто такое, что порождает холодную флегму, которую Праксагор обычно называет стекловидной жидкостью» (Гален, *О прогнозах по пульсам* 1.4, 9.248 К., фр. 50).

«Ощущение холода возникает не только из-за желтой или черной желчи, но также из-за холодной флегмы. Праксагор называет эту жидкость стекловидной» (Гален, *О дрожи, сердцебиении, конвульсиях и судорогах* 7, 7.634 К., фр. 51, ср. фр. 51–52).

Флегма, уточняет Гален, более плотная, нежели другие жидкости, похожа на расплавленное стекло и, как правило, вызывает у пациентов дрожь и жар одновременно (их морозит и лихорадит). Обычно все эти жидкости светлые, но называются они по-разному. Подобная стекловидная жидкость, если проходит через стенки кишечника, вызывает у пациента сильные спазмы (Гален, Комментарий к *Прогнозам I* Гиппократата 1, CMG 5.9.2, фр. 55, ср. 56), с флегмой связывается заворот кишок и колит (*ileus*, Fuchs, *anec. med.* 14, p. 547, фр. 57; *vexatio coli*, из Целия Аврелиана, *Об острых заболеваниях* 3.17, фр. 58). В сочинении *О пораженных местах* 2.5 (8.81 К., фр. 59) Гален передает личный опыт лечения кишечного заболевания: очищение с помощью масла руты, сообщает он, привело к выделению, с сильными болями, стекловидной жидкости, холодной на ощупь («поразительно, почему она осталась такой холодной и не разогрелась в результате такого сильного извержения»).

Согласно Галену, Праксагор написал книгу о видах острых заболеваний, различая между буйными, вялыми и истерическими состояниями (Комм. к *Эпидемиям VI* Гиппократата 1, 17.889 К., фр. 61). Должно быть эта книга стала источником для нескольких позднейших компиляций, таких как *Парижский аноним I* – начала II в. н. э. (в составе: Fuchs, *Anecdota medica*; новое издание: Garofalo 1997), несколько выдержек из которого приводится ниже. Праксагор описывал самые разнообразные болезни, такие как «желтуха», пневмония, плеврит, эпилепсия, апоплексия, «невроз», паралич, водянка, «атрофия», диарея и др. Вот несколько примеров:

«Причиной буйного помешательства (φρενίτις) Праксагор считает приток флегмы к сердцу, функция которого – мышление. Когда эта функция нарушена из-за флегмы, сердце подвержено этому заболеванию» (Fuchs, *anec. med.* 14, p. 540, фр. 62).

«Подобна летаргии та болезнь, которую греки называют катаlepsией... Праксагор во второй книге своего сочинения о болезнях, случающихся в других странах (*secundo libro peregrinarum passionum*) называет ее коматозным заболеванием... Праксагор говорит, что определенные лихорадки (*febrem*) случаются между двенадцатым и шестнадцатым или семнадцатым годами жизни, и приводят к смертельному исходу, причем чаще у рабов, нежели у свободных. Приступы случаются по нечетным дням, так что больные от сильных болей лишаются голоса. Некоторые

впадают в летаргическое состояние. Кроме того, он говорит, что некоторые пациенты, избавившиеся от этой болезни и уверенные в своем выздоровлении, принимают слишком много пищи и неожиданно умирают» (Целий Аврелиан, *Об острых заболеваниях* 2.10.56, фр. 63).

«Причина желтухи (ἰκτερός)... Праксагор говорит, что охлаждение внутреннего тепла и жидкостей в теле – это шаг на пути к водянке. Ведь желтуха, если усиливается, становится водянкой. Подтверждением тому служит тот факт, что желтуха встречается зимой и поражает чаще всего пожилых людей...» (Fuchs, *анес. med.* 30, p. 554, фр. 64).

«Причина пневмонии. Древние единодушно считали, что причиной пневмонии является флегма в легких. Праксагор уточнил, что пневмония поражает аорту и те части легких, которые ближе к позвоночнику, тогда как плеврит поражает области, расположенные ближе к ребрам и выступающим долям» (Fuchs, *анес. med.* 9, p. 545, фр. 65, ср. Целий Аврелиан, *Об острых заболеваниях* 2.16, фр. 66 и Fuchs, *анес. med.* 8, p. 545, фр. 67).

«Причина меланхолии. Праксагор и Диокл говорят, что эта болезнь обусловлена черной желчью, собравшейся возле сердца, что и сказывается на душевной силе» (Fuchs, *анес. med.* 18, p. 549, фр. 69).

«Причина невроза (букв. иступления, одержимости, ἐνθραστικῶς). Праксагор единственный из древних врачей упоминает невроз и сообщает, что его источник – область вокруг сердца и толстой артерии (аорты). Бывают также пузырьки, поднимающиеся по ногам. Он говорит, что болезнь возобновляется в разных местах тела в разное время. Иногда руки трясутся, иногда голова» (Fuchs, *анес. med.* 19, p. 549, фр. 71).

«Причина мании. Праксагор считает, что мания случается из-за распухания сердца, где, как он думает, находится разумение» (Fuchs, *анес. med.* 17, p. 548, фр. 72).

«Причина атрофии. Праксагор считал ее причиной застой и свертывание жидкостей. Так что жидкости не могут пройти через поры и свернуться около вен. Ведь именно так, по его мнению, растет тело» (Fuchs, *анес. med.* 27, p. 552, фр. 79).

«О “теребинте” (τέρμινθος, или τερέβινθος). Так называемый теребинт – это вид опухоли (φύμα), хотя это слово нечасто используется современными медиками. Праксагор же описал связанные с ним симптомы, как и его ученик Ксенофонт...» (Орибасий, 44.15, CMG 6.2.1, р. 132.20, фр. 88).

«Ксенофонт сообщает...: “Всекие шишки в любом месте тела, вырастающие наподобие бородавок (ἀκροχορδόσι) или тимьяна (θύμῳ), указывают на раковую опухоль. По форме она напоминает бородавку, однако темнее, тверже, обширнее и выступает сильнее. Она больше похожа на цветок тимьяна, или так называемый рыбий глаз, или ягоду тутового дерева, спелую или неспелую, или нечто подобное. Место, где образуется такая шишка, заметно тверже на ощупь, нежели нормальное место. Вены, обычно заметные в этом месте, увеличиваются и темнеют и заметны в более широкой области. Что касается отдельных случаев таких опухолей, то одни из них становятся больше, другие меньше, одни сохраняют целостность, другие делятся на две или три части. Большинство сохраняют свой исходный размер, некоторые же разрастаются. Иногда это изменение происходит медленно, иногда быстрее, особенно, если тело ослаблено. По большей части они причиняют боль, особенно если сильно разрастаются, но в некоторых случаях не болезненны. Раковая опухоль любого вида может появиться в любом месте тела. Правда, опухоли, подобные бородавкам, чаще всего возникают на губах, в ушах, носе или горле. Те же, что напоминают тимьян, чаще поражают анус и гениталии. Подобные рыбьему глазу развиваются на глазном веке и между пальцами. Раковая опухоль, подобная незрелой ягоде тутового дерева, чаще всего возникает в области подмышки и лобка. Опухоль, подобная зрелой ягоде тутового дерева чаще всего находится на боковой части соска, особенно женского”. Учитывая эти различия, мы не склонны сразу же их удалять во время лечения; ведь очень плохо если они изъязвляются. Поэтому полезно делать прогноз, базируясь как на словах Ксенофонта, так и на собственном опыте, и обращаться с этими шишками с должной осмотрительностью» (Орибасий, 45.11, CMG 6.2.1, р. 166.30, Ксенофонт, фр. 2 St.).

## ТЕРАПИЯ

«Неплохо было бы призвать в свидетели (лучших философов), полагающих, что невозможно вылечить глаз, не вылечив всю голову, а голову, в свою очередь, невозможно вылечить, не вылечив все тело. Так учили о лечении болезней Платон и Аристотель. Подобным же образом думали Гиппократ, Диокл, Праксагор, Плистоник и все древние врачи» (Гален, *О медицинском методе* 4.4, 10.260 К., фр. 97).

В том же трактате (2.4., 10.101 К., фр. 96) Гален, со ссылкой на Эрасистрата, Диокла, Праксагора и Асклепида, замечает, что, прежде чем начать лечение, врач должен понять природу болезни, «состояние пораженной части, а не только симптомы, которыми сопровождается это состояние».

Кровопускание практиковали все древние врачи, включая Праксагора. В трактате *Против последователей Эрасистрата о рассечении вен* Гален несколько раз упоминает Праксагора, всегда с одобрением (5, 9.163 К., 6, 9.169 К., 8, 9.177 К., фр. 98–99).

Специфически Праксагору целый ряд терапевтических методов приписывает Целий Аврелиан. Вовсе не обязательно, что Праксагор все это предложил впервые. Скорее всего, выдержки из его книги о терапии содержались в источнике Целия (в основном, недошедшем до нас сочинении методиста Сорана). Так, в случае дизентерии (Целий Аврелиан 4.6.89) Праксагор в первой книге о терапии предписывал очищение желудка различными веществами, вроде медовухи с молоком, муки, кипяченой в молоке, затем он давал пациенту дважды испеченный хлеб («потому что тот усваивается с трудом»). Плиний (*Естественная история* 20.7.26.66) отмечает, что он предписывал также капусту (фр. 101). В той же книге своего трактата о терапии страдающим болезнью печени Праксагор предписывал рвоту, очищение, кровопускание и массаж (Целий Аврелиан 3.4.64, фр. 102). Во второй книге того же трактата (Целий Аврелиан 2.8.34, фр. 103) он полагал, что подверженный летаргии должен употреблять жидкую пищу, а именно, выжимку из ячменя (*succo ptisanae*), постепенно, по мере выздоровления, переходя на твердую пищу из ячменя («потому что он легко усваивается»). О некоторых предписаниях наш источник невысокого мнения. Сохранилась, к примеру, такая рекомендация:

«Праксагор во второй книге своего трактата о терапии предписывает, в случае эпилепсии, обрить голову пациента, применить припарки из пахучего уксуса или вина, вызывать насморк и рвоту на голодный желудок в течение нескольких дней. Он также предписывает пить молоко с медовухой и солью, и частые и интенсивные прогулки, слабительное и разнообразную еду, такую как мясо ягненка, свиньи или собаки. Он предлагает дать уксус с вином и, после того, как случится рвота, приложить пахучее вещество, вызывающее чихание; при этом следует сдерживать дыхание. Он предлагает лечить пораженные части прижиганиями и надрезами, а также предписывает очищения. Заметив приближение приступа он советует зафиксировать пораженные части и втирать в них по направлению сверху вниз выделения бобра и снадобье из гениталий тюленя или гиппопотама, или содержащее кровь черепахи или камбалы, все со всем смешав (или «перепутав», *omnia confundens*)» (Целий Аврелиан 1.4.133, фр. 104).

В другом месте источник Целия Аврелиана (2.1.50, фр. 106) замечает, что методы Праксагора (излишне частые клистиры, принудительная рвота сразу после еды и т. д.) могут нанести вред пациенту, так как не всегда учитывается сила их воздействия, а также не говорится в каких именно случаях их нужно применять и в сочетании с какими лекарствами. Так, опасные препараты, вроде морозника (*helleborus*), даже в малых дозах могут привести к удушью, особенно если затруднена рвота. И немного ниже в том же тексте (2.14.214, фр. 106):

«Во второй книге трактата о терапии Праксагор предписывает больным в случае нарывов в легких принять морозник и воздерживаться от еды. Тогда они восстановят силы. Он не понимает, что сначала они должны восстановить силы, а затем принять морозник. Только в этом случае они смогут перенести тяжелое лечение».

Ср. свидетельство Орибасия (7.26, *CMG* 6.1.1, р. 245.2) об ученике Праксагора Плистонике:

«Плистоник... изготавливал суппозитории из морозника и, помещая их в анус пациента, вызывал рвоту. Иногда он смешивал морозник с сладким вином и предписывал пациентам вдыхать его вместе с бычьей желчью... у пациента это быстро вызывало рвоту».

В другом месте своего трактата Целлий (3.17.163, фр. 109) продолжает критиковать Праксагора за его методы, могущие привести к смерти пациента, прежде всего флеботомию, клистиры, раздувание через анус, чрезмерную принудительную рвоту, злоупотребление опасными снадобьями и т. д. Упоминаются полостные операции и даже такая процедура «беспощадного» (protervus) хирурга: «Ректум рассекается, удаляются экскременты, а затем он сшивается снова». «Ясно, что Праксагор намерен описать великолепную смерть, а не лечение (magnificam mortem Praxagoras magis quam curationem voluisse scribere)». Конечно же, подобное обвинение можно было бы адресовать всем врачам старой школы. Кроме того, не следует забывать, что ранние пособия по медицине должны были выполнять роль записных книжек и не содержали исчерпывающей информации. Праксагор, как и другие медики его времени, общался со своими учениками лично и поэтому естественно, что ему не нужно было фиксировать на письме все детали, которых не нашел в его трудах спустя почти девять веков его критик. Свидетельство Галена (*О сохранении здоровья* 4.6, CMG 5.4.2, фр. 115) это, по-видимому, подтверждает. Гален также отмечает чрезмерное увлечение жесткими методами лечения у последователей Праксагора и Филотима, в частности, продолжительной рвотой. В то же время он указывает на то, что древних авторов следует читать внимательнее и исполнять их предписания с осторожностью, предписывая, к примеру, более сложные лекарства в разбавленном виде и не в первый день болезни. Но и сам Целлий Аврелиан отмечает, что в случае плеврита Праксагор предписывал кровопускание, но не более пяти дней, «избавляя от этой процедуры заболевших после массажа, плохо переносящих зиму, стариков и всех тех, кто отличался слабым здоровьем еще до болезни» (2.21.125, фр. 113). Как бы там ни было, свидетельства показывают, что Праксагору не было чуждо экспериментирование, и он решался на сложные операции.

Как и другие медики, Праксагор писал о ядах и противоядиях (Схолии к Никандру, фр. 118–120), ему приписывается сложный «антидот Праксагора», который, впрочем, по словам византийского актуария XIII в., не действует (Николай Мирепс, *О противоядиях* 1, р. 356, фр. 117).

Таковы основные античные свидетельства о Косском враче Праксагоре, жившем ок. 300 г. до н. э. В определенном смысле доктрину Праксагора и его последователей можно считать связующим звеном между Аристотелем и

александрийской анатомической школой. Действительно, Праксагор испытал влияние Аристотеля и, в свою очередь, стал учителем Герофила, который во многом превзошел его. Праксагора интересовали как традиционные для Гиппократовской медицины практические аспекты медицинского ремесла (*tekhnē*), так и философские спекуляции, с ними связанные. Особенно примечательны его достижения – и ошибки – в области анатомии и физиологии. Праксагор одним из первых провел различие между нервами, венами и артериями, однако, должно быть не без влияния аристотелевской школы, ошибочно считал, что артерии и нервы образуют единую систему. Источаясь, артерии превращаются в нервы, но все они выходят из сердца и несут пневму. Напротив, вены наполнены кровью и выходят из печени. Очевидно, Праксагор, как и ранние стоики, стремился построить физиологию на основе наиболее развитой теории его времени, каковой был аристотелизм. Это подтверждает и Гален, замечая в контексте критики Хрисиппа, что эта идея Праксагора базировалась скорее на теоретическом представлении о том, что сердце – это центр умственной и душевной деятельности человека, нежели на анатомических данных. Во многом новаторские диагностические, прогностические и терапевтические методы Праксагора широко использовались в последующей медицинской традиции, однако нередко вызывали недоумение у позднейших медиков. Прежде всего, их беспокоил экспериментальный характер некоторых методов и, особенно, хирургических приемов, которые могли навредить пациенту, что позволило Целию Аврелиану через много лет назвать его «беспощадным» (*protervus*) хирургом.

## ГЕРОФИЛ О ПУЛЬСЕ

### I

Пульс – человеческое измерение времени. Краткие интервалы времени, вроде биения пульса, измеряемые ныне специальным прибором, до его изобретения столетия три назад сами мерялись по биению пульса:

*Перед тобой, летя, я выпью воздух,  
И ворочусь я прежде, чем твой пульс  
Не более двух раз успеет стукнуть, –*

говорит Ариель в *Буре* Шекспира. Хотя о пульсе писали еще авторы трактатов Гиппократовского корпуса и Аристотель,<sup>1</sup> первая основательная теория пульса была разработана представителем Александрийской школы Герофилом (Ἡρόφιλος, конец IV в. до н. э.). Его труды до нас не дошли, и о его воззрениях мы узнаем из сочинения о пульсе, приписываемого Руфу Эфесскому

---

<sup>1</sup> «...Две другие вены протягиваются как раз посредине между висками и ушами. Эти вены сжимают глаза и постоянно пульсируют, потому что единственные между венами они не служат для орошения, но кровь их возвращается; возвращающаяся кровь идет навстречу той, которая притекает; возвращающаяся кровь желает снова возвратиться, и та, которая притекает сверху, желает идти вниз; от этого происходит столкновение двух течений и круговорот, что производит биение вен» (*О местах в людях* 3, ср. 13; пер. В. И. Руднева). Отметим, что в отличие от литературных произведений в этих медицинских текстах пульс считается нормальной функцией организма, а не патологией или особым состоянием, вызванным, например, сильным волнением. Аристотель связывал пульсацию с работой сердца, хотя различать венозную и артериальную системы начали уже после него. См. Аристотель, *История животных* 3.19, 521a; *О дыхании* 20.4, 479b; Staden 1989, 269–270.

(ок. 100 г. н. э.), а также из многочисленных полемических возражений Галена.<sup>2</sup> Именно этот последний довольно спекулятивно развил схему Герофила (трехчленное деление пульса заменив четырехчленным) и, кроме того, предложил интересную интерпретацию пульса с точки зрения современной ему теории дискретного движения (Зубов 2006, 173 сл.). Очевидно, что Галену были доступны сочинения Герофила, хотя бы частично, так как он не только цитирует тексты, но и подробно комментирует их стиль и используемую в них терминологию. Аналогичным образом поступает и Соран (медик времен имп. Траяна). Возможно, тексты Герофила были доступны Плинию, однако не ясно, в каком объеме. Значительная часть материала о Герофиле носит доксографический характер и, в виде разрозненных «центов», обнаруживается в компилятивных работах позднеантичных авторов. В частности, о школе Герофила и, в особенности, учении о пульсе и его связи с музыкальной теорией, писал перипатетик Аристоксен, и его несохранившийся трактат использовали разные доксографы, включая Галена. Так как «неверный» ученик Герофила Филин (Phlilus) с Коса (сер. III в. до н. э.) основал «эмпирическую школу» медицины, он сам и его последователи подробно писали об учении Герофила и полемизировали с ним.<sup>3</sup> Другим источником оказываются сочинения так называемой «школы пневматиков» (возникшей в середине I в. до н. э.), в частности труды Архигена (I в. н. э.), которого Гален постоянно называет своим источником сведений о Герофиле. Однако следует помнить, что в конечном итоге об эмпириках и пневматиках мы знаем не более, чем о Герофиле.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Galenus, *Synopsis librorum suorum de pulsibus* (Синописис своих книг о пульсах), *De praesagitione ex pulsibus* (О прогнозах по пульсам), *De pulsuum differentiis* (О различиях пульсов), *De pulsuum dignotione* (О диагностике пульсов), (Pseudo)-Rufus Ephes., *Synopsis de pulsibus* (Синописис, или Очерк учения о пульсах). Подробнее см. Boylan 2007.

<sup>3</sup> Так, сам Филин написал книгу против «Гиппократовского лексикона» сторонника Герофила Вакха (Vacchus), трактат Герофила о пульсах критиковал эмпирик Гераклид из Тарента (ок. 75 г. до н. э.) и т. д. Об эмпириках, догматиках и методистах см. трактат Галена «О толках, для начинающих» ниже в этой книге.

<sup>4</sup> Подробнее об источниках см. Staden 1989, 70–72 и 1991.

## II

Итак, согласно Галену, музыковед и ученик Аристотеля Аристоксен и последователи Герофила придерживались определения природы пульса, отличного от того, которое было принято в других медицинских школах. Кроме того, Аристоксен написал недошедшую до нас специальную работу о Герофиле, ставшую источником для Галена, от которого мы далее узнаем, что представления самого Аристоксена о пульсе, в свою очередь, также отличаются от того, что думал по этому поводу Герофил, прежде всего тем, что он считал пульсацию совместным действием артерий и сердца, а *διαστολή* (расширение, дилатацию) и *συστολή* (сокращение), равно как и временные интервалы между ними считал частью самого пульса. Буквально говорится следующее:

«Если рассмотреть учение Герофила более внимательно, то окажется, что сокращение – это действие артерий, а расширение – возвращение тела в его естественное состояние. Думаю, смысл этого утверждения в том, что оболочка артерий, которая в мертвом теле раздута, в живом также раздувается настолько, насколько это возможно, хотя Асклепиад придерживается иного мнения» (Гален, *О различиях пульсов* 4.10, Герофил, свид. 157 Staden).<sup>5</sup>

Следует заметить в этой связи, что Герофил не разделял воззрения своего учителя Праксагора, который считал, что артерии способны пульсировать самостоятельно, независимо от сердца, и пытался подтвердить это опытами, замечая, что отрубленные части животных продолжают некоторое время пульсировать.<sup>6</sup> Читаем далее:

<sup>5</sup> Здесь и далее номер свидетельства указывается по изданию Staden 1989.

<sup>6</sup> Гален, *Об учениях Гиппократов и Платона* 6.7 (Праксагор, фр. 28 Steckerl). Об этом же явно говорится в трактате Галена *О различиях пульсов* 4.3 (свид. 150), где сообщается, что этому вопросу Герофил уделил особое внимание в первой книге своего трактата *О пульсах*, хотя и, по словам Галена, «по своему обыкновению, в неясной форме, которую пришлось прояснять его преемникам». Согласно фон Штадену (Staden 1989, 267), есть основания полагать, что и другое влиятельное (и ошибочное) учение своего учителя, который считал, что вены переносят кровь, а артерии – пневму (Праксагор, фр. 27–28), Герофил также не разделял и мог предвосхитить теорию, сначала развитую «пневматиком» Архигеном и в *Анонимном Лондонском папирусе*, а затем поддержанную Галеном. Согласно этой теории, кровь переносят как

«Все пневматики считают, что пульс состоит из сокращения и расширения, то есть составлен из частей, каждую из которых они считают действием. Только последователи Герофила и Асклепиада придерживаются другого мнения на этот счет. Герофил похоже предпринял самостоятельное детальное исследование расширения и сокращения артерий. Иногда вам может показаться, что действиями он считает как сокращение, так и расширение, однако по большей части – только сокращение» (Гален, *О различиях пульсов* 4.12, Герофил, свид. 158, ср. Гален, *О диагностике пульсов* 4.3, свид. 162).

В другом своем трактате Гален сообщает о споре между разными медицинскими толками по вопросу о том, можно ли физически ощутить как сокращение, так и расширение, или же только сокращение. Герофил и его последователи строго придерживаются этой последней точки зрения, некоторые из «хора» вторящих Эрасистрату признают это, другие отрицают, тогда как последователи Афиней из Атталии и сторонники Агафия так и не смогли договориться по этому вопросу (*О диагностике пульсов* 1.1, Герофил, свид. 160). И далее в том же трактате:

«Если же они говорят, что о состоянии артерий можно судить чувственным образом через прикосновение, то я не буду возражать. Ведь Праксагор так делал, и Герофил, и почти все другие [врачи], одни более, другие менее, одни лучше, другие хуже» (*О диагностике пульсов* 4.2, Герофил, свид. 161).

Проблема, таким образом, сводится к тому, что если пульс чувственно воспринимаем, то собственно пульсом следует считать только сокращение артерий, а возврат в естественное состояние (расширение) и тем более интервал между – лишь теоретическими конструкциями.

---

вены, так и артерии, а пневму – только артерии. Герофил также развил и исправил учение своего учителя в том отношении, что, в отличие от Праксагора, естественным движением артерий он считал только пульс, в то время как дрожь, спазмы и тому подобные патологические произвольные движения объяснял нервными и мускульными реакциями (Staden 1989, 271 и свид. 149–152).

## III

Возможно, впервые в истории медицины Герофил предложил развернутую классификацию пульсов по их физическим признакам и в зависимости от возраста человека. Сохранилась буквальная выдержка из первой книги недошедшего до нас трактата Герофила *О пульсах*:

«В целом один пульс от другого отличается количеством (πλήθος), величиной (μέγεθος), скоростью (τάχος) и размеренностью (ῥυθμός). Различаясь в этом отношении пульс иногда оказывается подобающим, иногда же неподобающим. Один пульс отличается от другого размеренностью (ῥυθμός), величиной (μέγεθος), скоростью (τάχος) и силой (σφοδρότης), как говорилось. И если один отличается от другого своей размеренностью, то также и скоростью, величиной и силой» (Гален, *О различиях пульсов* 2.6, Герофил, фр. 162).

Почему, недоумевает далее Гален, Герофил говорит о «количестве» как характеристике пульса, и тут же от нее отказывается? Возможно, «количество» – это избыточная характеристика. Как же систематизировать пульс? Разбирая вопрос о размеренных и нера размеренных, регулярных и нерегулярных пульсах, источник Галена, Архиген, замечает, что обычно роды этих нерегулярностей никак не называют, однако...

«...другие различия в пульсах Герофил классифицирует по следующим родовым признакам: величина (μέγεθος), скорость (τάχος), сила (σφοδρότης), размеренность (ῥυθμός). Он упоминает также такие виды, как регулярность (τάξις) и нерегулярность (ἀταξία), ровность (ὁμαλότης) и неровность (ἀνωμαλία), не объединяя их в роды. Поэтому некоторые обвиняют его в том, что он путает роды и виды» (*О различиях пульсов* 2.6, Герофил, свид. 163а, ср. там же 2.10, свид. 163b).

## IV

Силу (σφοδρότης) Герофил определяет таким образом:

«Мощь (ῥώμη) жизненной способности (ζωτικὴ δύναμις) в артериях обуславливает силу пульса» (Гален, *О различиях пульсов* 3.2, свид. 164).

Проявляются эти различия в «жизненной способности»<sup>7</sup> по-разному. Так, согласно автору середины II в. н. э. Марцеллину

«...список их [классифицированных таким образом пульсов] содержится в трудах последователей Герофила и Архигена. Один пульс называется затухающим, другой – прерывистым, бывает еще прыгающий (букв. подобный антилопе), дрожащий и суживающийся (букв. *μῦουρος*, заостренный, как мышинный хвост)» (*О пульсах* 27, свид. 168).

«Прыгающий» пульс Гален описывает как состоящий из двух неравных ударов за время одного сокращения (*О различиях пульсов* 1.28, свид. 169). Согласно Марцеллину (*О пульсах* 31, свид. 170), сам Герофил наблюдал этот пульс у одного евнуха, а вообще он чаще всего встречается у больных, страдающих приступами бреда и сердечными расстройствами. Тот же Марцеллин, со ссылкой на Герофила, сообщает, что прыгающий пульс объясняется ими так:

«Артерия движется неравномерно, сокращаясь в одном месте больше, в другом меньше, в одном сильнее, в другом слабее, подобно тому, как если бы над отверстиями авла поместили паутинообразное покрытие, и музыкант затем дунул в инструмент. Тогда мы будем наблюдать движение через отверстия, соответствующие как [ритму] дыхания, так и оказываемому им давлению. Но биения будут неровными и неоднородными, выше в одной части, ниже в другой, в одном месте с большим напряжением, в другом – с меньшим. Точно так же и артерия, как они говорят, движется неровно» (*О пульсах* 35, свид. 171).

Подобная музыкальная метрическая аналогия проводится и далее. Так, согласно Галену,

---

<sup>7</sup> Словоупотребление уникально и контекст высказывания не известен. Staden (1989, 275) приводит несколько параллелей из перипатетической («жизненное тепло») и стоической («жизненная пневма», «жизненный тонус») традиций. Кроме того, Эрасистрат говорил о «жизненной» пневме в артериях, а последователь Герофила Хрисерм в I в. до н. э. использовал словосочетание «психическая и жизненная способность» в своем определении пульса.

«... как музыканты устанавливают ритмы согласно определенным последовательностям временных единиц, сравнивая поднятие (арсис) и опускание (тесис) друг с другом, так и Герофил считает сжатие (диастолу) артерии поднятием (арсисом), а расширение (систола) – опусканием (тесисом)... потому они разделяют пульс на удар и интервал, определяя частоту и редкость по длительности интервала, а быстроту и медленность – по количеству ударов» (*Синописис своих книг о пульсе* 12, свид. 183).

## V

Что такое размеренность (ритмичность) пульса?

«Согласно Герофилу, размеренность – это движение, определенным образом упорядоченное во времени» (Псевдо-Соран, *Медицинские вопросы* 172, *Anecdota Graeca et Graecolatina*, vol. II, p. 265 Rose, свид. 172).

В соответствии с доксографическим сообщением Плиния,

«...Еще одна [медицинская школа], школа эмпириков, так как они основывались на опыте, возникла в Сицилии благодаря Аркону из Акраганта (Arcon Agragantinus) и была осуждена авторитетом физика Эмпедокла. Все эти спорящие друг с другом школы осудил Герофил, разделивший пульс в жилах по возрастам с использованием теории музыкальных стоп (musicos pedes). Но затем и эта школа пришла в упадок, так как для этого требовалось литературное образование» (Плиний, *Естественная история* 29.4.5–5.6, свид. 185).

Какая школа пришла в упадок, школа эмпириков или школа Герофила? Вероятнее всего Плиний имел в виду первых, ведь именно эмпириков многие обвиняли в том, что они не склонны к изучению теории. Однако это может быть отголоском общего мнения о том, что и школа Герофила была по преимуществу практически ориентированной. В другом месте Плиний поясняет:

«Между ними (нервами?) скрываются артерии, то есть проводники пневмы. Вены, проводники крови, переплетены с ними. Пульсирование артерий особенно хорошо ощущается в конечностях. В целом же он (пульс) указывает на болезни, и Герофил, удивительный певец (vates) медицинского искусства, делит его по возрастам в соответствии с определенными метрическими единицами и законами (modulos certos legesque

metricas) на размеренный, быстрый, медленный» (*Естественная история* 11.89.219, свид. 189).

Затем Плиний вновь упоминает о том, что это учение ныне почти забыто по причине своей сложности. Подобного рода технические и музыкальные аналогии имеют долгую историю. В трактате Гиппократовского корпуса читаем:

«Люди пилят дрова: один тянет, другой толкает, они делают одно и то же; делая менее, они производят более. Так и человеческая природа: это толкает, то тянет; это дает, то принимает... Меняя место и находя истинную гармонию, которая образует три созвучных интервала – кварту, квинту и октаву, существо живет и развивается при помощи тех же веществ, как и раньше; но если не будет достигнута гармония, если низкие звуки не согласуются с высокими, если возникнет первый интервал, или второй, или общий, а одного не достанет, то и весь строй будет напрасен, ибо не будет созвучия, но переход совершится от большего к меньшему не в порядке, ибо они не знают того, что делают... Явные для всех искусства подобны процессам в человеке, явным и скрытым...» (*О диете, или о режимах* 1.6, 8 и 12, пер. В. П. Руднева, испр.).

Далее идут сравнения с разными ремеслами и искусствами. В целом, этот трактат написан под влиянием современной автору натурфилософии (...огонь может все двигать, вода все питать, у огня жар и сухость, у воды холод и влага... все вещи идут, чередуясь, вверх и вниз... и т. д.) и развиваемая в нем теория режима основана на «гармоничном» соединении пищевой диететики Гиппократовской школы и гимнастики Икка и Геродика. В позднейшей доксографии это стало общим местом. Так Цензорин передает:

«Пифагор, чтобы постоянно наполнять душу божественным, перед сном и после пробуждения имел обыкновение играть на кифаре. И врач Асклепиад восстанавливал разум людей, страдающих умственным расстройством (phreneticorum mentes morbo), до его естественного состояния при помощи музыкальных созвучий (symphonian)» (Цензорин, *О дне рождения* 12.4–5, свид. 187).

В этой связи можно вспомнить место из Марциана Капеллы, *О свадьбе Филологии и Меркурия* 9.926, и комментарий Ремигия эпохи Каролингов (свид.

188a–b), а также свидетельство о Теофрасте, учеником которого, по некоторым данным, был коллега Герофила по александрийской школе Эрасистрат:

«То, что Теофраст сказал в своем сочинении *О божественном вдохновении (энтузиазме)*, заслуживает внимания. Ведь он говорит, что музыка излечивает от многих душевных и телесных страданий, таких как обморок, страхи и долговременное помутнение рассудка. Игра на авле, говорит он, излечивает ишиас и эпилепсию: так некий человек, обезумевший от звуков трубы, пришел к музыканту Аристоксену – ведь он получил оракул... При первом звуке трубы, этот человек начинал до неприличия громко кричать, если же до него доносился звук походного горна, он просто сходил с ума, страдая еще сильнее. Тогда Аристоксен начал понемногу приучать его к звуку авла, и в результате так выработанной привычки, он затем смог переносить и звук трубы» (Аполлоний, *Удивительные истории* 49, 1–3, Теофраст, фр. 726A Fortenbaugh).<sup>8</sup>

«О том, что музыка исцеляет, сообщает и Теофраст в книге *О божественном вдохновении (энтузиазме)*, говоря, что люди излечиваются от ишиаса, если над больным местом играть на авле мелодию фригийским ладом (ἄρμονία)» (Афиней, *Пирующие софисты* 14.18, 624ab, Теофраст, фр. 726B).

Тема настроенности и согласованности частей космоса и души стала предметом философских спекуляций и была возведена в ранг метафизической теории поздними платониками, которые, впрочем, не исключали и практических приложений этой идеи. Так, Порфирий пишет:

«...Если принять во внимание, что универсум согласован и как целое, и во всех своих частях, и как в случае с нотами, когда добавочная нота («прослабаномен») сохраняет настройку, пробегая “через все” (“диапазон”), если созвучна со средней (“месой”), причем если добавочная нота окажется выше или ниже, то двойное отношение нарушится.<sup>9</sup> Подобным

<sup>8</sup> Аристоксен, фр. 6 Wehrli.

<sup>9</sup> Говорится о так называемой «большой неизменной системе», охватывающей две октавы. Диапазон (διὰ πασῶν, «через все») – это весь интервал (октава). Меса – это средняя нота, общая для верхней и нижней октав. Каждая из двух октав состоит из двух тетрахордов, причем при подъеме вверх от меса ноты называются нетами

же образом тельце эмбриона в чреве матери, уже настроенное (ἀρμόττομενον) на душу, но пока не получившее соответствующего лада (τρόπον), подходящего для души, еще не обладает этой душой, но как только настройка достигнута, тут же появляется душа, готовая его использовать. Если же недостает настройки, отсутствует (οὐ πάρεστι) и душа, хотя в космосе полно душ...

Если же окажется так, что органическое тело (τοῦ ὁργανικοῦ σώματος) расстроилось (ἀναρμόστου),<sup>10</sup> то тысячами способов заткнув рот, ноздри и все остальные отверстия в теле, предрешив, что душа должна остаться, заставляя ее насильно или упрашивая ее [не покидать тело], вы ничего не измените: она его покинет по природной необходимости, ведь расстроенное не образует созвучия с расстроенным. Точно так же, когда тело подобающим образом [настроено] для принятия [души], то душа, его использующая, не насаждается мало по малу и не появляется через одну из его частей. Она появляется и покидает тело внезапно (ἐξαίφνης), не проходя в своем существовании через процессы возникновения и уничтожения, подобно тому, как вспышка молнии (ἀστράλη) не появляется постепенно, как бы рождаясь, но либо есть свет, либо его нет» (*О том, как одушевляются эмбрионы* 16.6 и 11.3; полностью трактат см. ниже в этой книге).

## VI

Но вернемся к Герофилу. Размышляя о теории александрийского врача, Гален замечает, что вопрос о том, как понимать размеренность пульса и как ее измерять, до сих пор носит дискуссионный характер, и что после Герофила никто на эту тему не написал ничего основательного.

---

(«верхними»), а при спуске вниз – гипатами («нижними»). Последняя нота системы – просламбаномен (προσλαμβανόμενος, «добавочная»). Подробнее об античной музыкальной теории см. Афонасин, Афонасина, Щетников 2015, в особенности статью А. И. Щетникова (с. 23–66), а также наш перевод выдержек из Комментария Порфирия к *Гармонике* Птолемея (с. 148–163). Лад (τρόπος) – это музыкальный строй, например, дорийский лад, лидийский лад и т. д.

<sup>10</sup> Или, «корпус инструмента утратил настройку...». Тело – инструмент души, в духе Платоновых *Федона* 98b и *Алкивиада* 129a.

«Но и сам Герофил, часто упоминавший о важности размеренности (ритмичности) для прогноза, так и не объяснил ясно, что такое размеренность. Сводится ли она лишь к отношению времени расширения ко времени сжатия, или сюда же должен быть включен и промежуток между этими двумя движениями?» (*О диагностике пульсов* 3.3, свид. 173).

Далее (свид. 174) Гален упоминает о том, что именно Герофил первым попытался установить чувственно воспринимаемые единицы измерения пульса (πρῶτος χρόνος αἰσθητός) «которые сами бы не возрастали» и, в другом своем трактате, отмечает практическую ориентированность его работ:

«...Герофил скорее описывал наблюдения и опыт, нежели учил рациональному методу (ὕπερ ὧν Ἡροφίλῳ μὲν ἐπὶ πλεόν εἴρηται τήρησίν τινα καὶ ἐμπειρίαν ἰστοροῦντι μᾶλλον ἢ λογικὴν μέθοδον ἐκδιδάσκοντι). Так, он описывал характерные для различных возрастов ритмы» (*О прогнозе по пульсам* 2.3, свид. 176).

Затем Гален замечает, что, измеряя пульс эмпирически, Герофил нередко путался в терминологии и удовлетворялся при описании пульсов более или менее точными интервалами. Ср. также:

«Герофил же избирает противоположный путь и пропускает все то, что каждый, получивший образование, достойное нашего ремесла, узнал бы от музыкантов, и он разговаривает с ними так, как если бы они знали это, заимствуя у них [музыкантов] все то, что полезно для медицинского [ремесла]. Но когда они рассуждают об этой, по их словам, “чудесной технологии”, касающейся ритмов, то более не стремятся показать, как с ее помощью можно стать сведущим в прогнозировании и истолковании знаков. Поэтому они называют детский пульс слабым (букв. маленьким), хотя Герофил написал противоположное. И все потому, что они не утруждают себя исследованием, достаточно основательным, чтобы понять, какое расширение у людей следует считать большим, а какое маленьким» (Гален, *О диагностике пульсов* 2.3, свид. 184).

В трактате о пульсах, принадлежащем, вероятно, Руфу Эфесскому (ок. 100 г. н. э.) классификация Герофила описывается подробно:

«Пульс новорожденного полностью краток, так что расширение и сжатие в нем не различаются. Герофил говорит, что он образуется без определенной пропорции (ἄλογον), так как для него не характерно двойное отношение или половинное или какое-нибудь еще, но он полностью краток, и мы наблюдаем его по величине подобным уколам иголки... По мере взросления человека и роста его тела пропорция увеличивается так, что время сжатия пропорционально увеличивается по сравнению с расширением» (Руф Эфесский, *Синописис, или очерк учения о пульсах* 4, свид. 177).

Далее говорится, что пульс новорожденного можно уподобить двум кратким временным единицам, что соответствует пиррихию (· ·), пульс молодых людей соответствует трохею (— ·), у взрослых он уже напоминает спондей (— —), и его Герофил называет «равным по количеству», а у стариков пульс больше напоминает ямб (— ·). Речь идет о своего рода эталонах пульса, на основании которых можно оценивать различные патологии:

«Детский пульс очень плох для старика, как и пульс старика для ребенка. Так что если у ребенка интервал между двумя биениями пульса возрастет до десяти временных единиц, как их называет Герофил, то это признак очень сильного охлаждения и близкой смерти. И напротив, если у пожилого человека наблюдается детский пульс, когда время сжатия становится равным времени расслабления, то это признак того, что его “природа” слишком сильно нагрелась...

Про детей некоторые говорят, что их пульс слабый (букв. “маленький”), но в данном случае способность их артерий к расширению они сравнивают с [аналогичной способностью] взрослых. Если же сравнить величину [амплитуду] пульсации, производимую детской артерией, с окружностью самой артерии, то окажется, как и говорил Герофил, что пульс будет нормальным по величине» (Гален, *Синописис своих книг о пульсе* 21, свид. 178 и 179).

«Герофил говорит, что детский пульс нормальный по величине, тогда как Архиген считает его слабым (маленьким). Подобным же образом Архиген говорит, что прерывистый (букв. “подобный шагу муравья”) пульс быстрый, тогда так Герофил считает, что он не быстрый» (Гален, *Синописис своих книг о пульсе* 8, свид. 180, ср. *О диагностике пульсов* 2.2, свид. 181).

«...он продляет расширение у стариков до десяти временных единиц...» (Гален, *Синописис своих книг о пульсе* 12, свид. 183).

Таким образом, в качестве «нормального» Герофил принимает несколько гипотетически сконструированных пульсов, подобных музыкальным интервалам или стихотворным размерам, однако в действительности пульсы гораздо разнообразнее. В частности, важными оказываются амплитуда и частота биений, которые также нормируются в соответствии с возрастами. Кроме того, важной оказывается связь между пульсом и температурой тела: сильный пульс соответствует «жару», слабый – «холоду»:

«Рассказывают, будто Герофил был так уверен в том, что частота пульса (πυκνοσφυξία) – это надежный диагностический признак, что сконструировал клепсидру, которая бы заключала в себе количество воды, достаточное для характерных для каждого возраста пульсов. Придя к пациенту, он запускал часы и прощупывал пульс пациента, страдающего от жара. И насколько движение пульса превосходит естественное, определяемое соответственно наполненной клепсидрой, настолько же пульс пациента, по его словам, быстрее, чем должно, так что пациент страдает от жара в большей или меньшей степени» (Марцеллин, *О пульсах* 11, свид. 182).<sup>11</sup>

Таково учение Герофила о пульсе, которое, как уже упоминалось, было развито Галеном и через него получило широкое распространение в поздней античности, арабском мире и вплоть до нового времени.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> οὕτω δὲ τῇ πυκνοσφυξίᾳ τὸν Ἡρόφιλον θαρρεῖν λόγος ὡς βεβαίῳ σημείῳ χρώμενον, ὥστε κλεψύδραν κατασκευάσαι χωρητικὴν ἀριθμοῦ ῥητοῦ τῶν κατὰ φύσιν σφυγμῶν ἐκάστης ἡλικίας εἰσιόντα τε πρὸς τὸν ἄρρωστον καὶ τιθέντα τὴν κλεψύδραν ἄπτεσθαι τοῦ πυρέσσοντος· ὅσῳ δ' ἂν πλείονες παρέλθοιεν κινήσεις τῷ σφυγμῷ παρὰ τὸ κατὰ φύσιν εἰς τὴν ἐκπλήρωσιν τῆς κλεψύδρας, τοσούτῳ καὶ τὸν σφυγμὸν πυκνότερον ἀποφαίνειν, τοὔτεστι πυρέσσειν ἢ μᾶλλον ἢ ἥττον.

<sup>12</sup> Подробнее об этом см. Bedford 1951 (о диагностике пульса), Holford-Strevens 1993 (античные источники у Авиценны) и полезный очерк Зубова (2006), где, в частности, анализируется комментарий к Галену Франциска Валлезия (XVI в.) и приводится фрагмент любопытного славянского *Лечебника* XVII в. О монументальной клепсидре в святилище Оропуса и ее использовании в медицинских целях см. специальный очерк выше в этой книге.

# АНТИЧНЫЕ ВРАЧИ О ЗДОРОВЬЕ И ПРИЧИНАХ БОЛЕЗНЕЙ

Природа – врач болезней  
(Гиппократовский корпус, *Эпидемии* VI, 5, 1).

## I

В позднеантичных *Медицинских определениях* (XIX.457–458 Kühn) здоровьем называется состояние, «согласное природе», тогда как болезнь – это нечто, ему противоположное. Разумеется, отмечается далее, бывают и нейтральные состояния, однако важно понимать, что этот баланс, хотя он и естественен, очень неустойчив. Его нужно поддерживать, а в случае, если баланс уже нарушен, – помогать природе его восстановить. В Гиппократовском корпусе лейтмотивом звучит тема о том, что лучший способ сохранения здоровья – это правильный режим, адаптированный к возрасту, полу, времени года и общему состоянию тела человека.<sup>1</sup>

Главная причина утраты здоровья – нарушение природного баланса. Так, согласно автору *Древней медицины*, в человеке смешаны и уравновешены самые разнообразные субстанции, соленые, горькие, сладкие, кислые и т. д., и пока они компенсируют друг друга, они не вызывают страдания, но как

---

<sup>1</sup> См., например, специальный раздел об этом в трактате Гиппократовского корпуса *О диете*, а Гален в сочинении *О способе сохранения здоровья* сначала рассказывает о том, как сохранить наилучшее состояние организма, а затем – как восстановить его в случае утраты.

только одна из них выделяется и «становится явной», она тут же вызывает страдание. Автор трактата *О природе человека* (2–4) более специфичен. По его словам, хорошее здоровье возможно тогда, когда основные «соки» организма (кровь, флегма, желтая и черная желчь) находятся в правильной пропорции в качественном и количественном отношении. Если же одна из этих жидкостей скопилась, например, в одном месте или совсем покинула другое, это вызывает страдания и болезни. Более того, по мнению ученика Гиппократ Полиба (а именно его считают автором этого трактата), если бы человек состоял только из одной субстанции, как утверждают некоторые философы, из крови, флегмы или иного элемента, то болеть в нем было бы нечему. Каждый из этих трактатов со своей точки зрения направлен против философских обобщений в медицине, однако и автор сочинения *О диете*, гораздо более склонный к философии, полагает, что «открыл» тот факт, что здоровье зависит от правильного питания и соразмерных физических упражнений: преобладание одного из этих факторов приводит к болезни, тогда как их «равенство» – залог здоровья. «Равенство» влажного, сухого, горячего и холодного элементов в организме обеспечивает здоровье и согласно пифагорейцу Алкмеону Кротонскому (VI в.), тогда как единоличное правление («монархия») одного из них вызывает болезнь.<sup>2</sup>

Утрата равновесия чаще всего случается во время перехода, поэтому для человека особенно опасны всевозможные изменения, от резкой смены режима до неожиданной смены погоды. По этой же причине опасны такие пограничные состояния, как роды, взросление, старение или, напротив, очень интенсивные тренировки атлета. Именно в это время человека обычно настигает болезнь – уверен автор трактата *О воздухах, водах и местностях*. Другие гиппократики согласны с ним.<sup>3</sup> Конечно, «перемена может пойти на пользу, при условии, что она произведена правильно и безопасно», – говорит тот же автор (*О диете при острых болезнях* 8), в то же время отмечая, что

---

<sup>2</sup> О нем и других пифагорейцах подробнее см. ниже.

<sup>3</sup> Ср. *О диете при острых болезнях* 4, где говорится, что даже переходить с двухразового питания на трехразовое может быть опасным.

иногда даже сохранение вредного режима может быть полезнее радикального изменения в питании или образе жизни. О спасительности привычки пишет Гален в небольшом специальном трактате.<sup>4</sup>

Здоровье относительно, и хороший врач наблюдает признаки приближающейся болезни задолго до ее наступления. Так, автор трактата *О диете* (3.69 сл.) подробно описывает изменения состояния человека, у которого пища преобладает над физическими упражнениями. Точный и ранний прогноз важен для античного врача, так как со многими опасными болезнями древняя медицина бороться была еще не в состоянии и врачу оставалось только наблюдать за их протеканием.<sup>5</sup>

## II

В том, что болезнь как состояние «противное природе» должна иметь причину, обычно не сомневаются. Здоровье может быть утрачено случайно или по чьей-либо вине, болезнь может быть послана богом в качестве наказания и т. д., однако для врача важнее всего понять, имеются ли естественные причины болезни и, если да, то можно ли их установить. Досократические философы, как мы видели, были склонны к догматизму, тогда как критикующие их врачи предпочитали более эмпирический подход.

Упомянутый выше пифагореец VI в. Алкмеон из Кротона придерживался, как сообщает доксограф (фр. 4 Diels-Kranz), мнения о том, что здоровье сохраняется благодаря «равноправию» (ἰσωνομία) таких свойств, как влажное / сухое, холодное / горячее, горькое / сладкое и т. д., тогда как власть одного из них (μοναρχία) неизбежно влечет за собой гибель всего организма, подобно тому, как тирания одного разрушает здоровую жизнь общества. Конечно же, эта аналогия имеет пифагорейское происхождение. Болезнь, продолжает наш автор, «случается из-за избытка тепла или холода, а через них – из-за избытка или недостатка питания» в крови, теле и мозге (αἷμα ἢ μὲλὸν ἢ ἐγκέφαλον). При этом иногда болезнь обусловлена и внешними причинами,

---

<sup>4</sup> *De bono habitu*. Об этом же пишет цитируемый Галеном alexandрийский медик Эрасистрат, который пишет не только о физических привычках, но и, например, привычке к размышлениям (без которой мозг быстро устает). Подробнее об этом см. Жуана 1997, 363 сл.

<sup>5</sup> См. многочисленные описания историй болезней (в основном, «лихорадок») в гиппократовских *Эпидемиях*.

такими как особенности воды и местности. Ее может также спровоцировать, к примеру, усталость. Наконец, она может случиться в силу необходимости. Так что «здоровье – это соразмерная смесь качеств» (τὴν δὲ ὑγίαν τὴν σὺμμετρον τῶν ποιῶν κράσιν).

Теории о причинах болезней развиваются Кротонцем Филолаем, Локрийцами Филистионом и Тимеем и некоторыми другими ранними греческими врачами и философами. О разнообразии мнений, высказанных по этому поводу, мы узнаем исключительно благодаря *Анонимному Лондонскому папирусу*,<sup>6</sup> тогда как пифагореец Тимей для нас не более, чем литературный персонаж, выведенный Платоном в одноименном диалоге.

Филолай<sup>7</sup> считал, что наши тела состоят из «тепла» (θερμόν) и не причастны «холоду» (ψυχρόν), что доказывается тем фактом, что «сперма теплая, а именно она создает живое существо; и место, куда оно помещается, матка, еще теплее и подобна ему». Затем, на основании общего принципа, согласно которому «нечто и подобное ему обладают схожими способностями» доксограф делает вывод, что так как то, что создает тело и то, в чем оно создается, не причастны холоду, то и само тело должно быть теплым и, прежде чем перейти к вопросу о причинах болезней, сообщает, что, согласно Филолаю, вдыхаемый после рождения холодный воздух призван охладить слишком горячее тело: он втягивается извне и затем возвращается назад, «словно берется в долг». На первый взгляд, Филолай принадлежит к числу философов, критикуемых Полибом в трактате *О природе человека* за то, что они сводят эту самую «природу» к какому-нибудь одному элементу, однако ни в этом,

---

<sup>6</sup> Доксографический раздел этого папируса, датируемого II в. н. э., приписывается ученику Аристотеля Менону, который, как известно из других источников, был автором «мнений медиков» (Гален, Комментарий к *О природе человека* Гиппократа XV.25 К.). Перед этим разделом идет подборка медицинских определений, извлеченных из другого источника и написанных под влиянием стоицизма, а сразу после записи мнений 20 медиков о причинах болезней (которые нас в данный момент и интересуют) расположена еще одна доксографическая подборка о физиологии, должно быть эллинистического периода (самый поздний из упоминаемых авторов, Александр Филалет, жил ок. 300 г. до н. э.). Впервые папирус опубликован Дильсом (Diels 1893). См. также Jones 1947.

<sup>7</sup> *Анонимный Лондонский папирус* 18.8–49, A 27 Diels–Kranz. Подробное исследование фрагмента: Huffman 1993, 289–306.

ни в каком-либо другом трактате Гиппократовского корпуса тепло не называется единственным конституирующим элементом. Вероятно, это верно и в нашем случае. Карл Хаффмэн (Huffman 1993, 231 сл., 294–296) удачно интерпретирует это сообщение в более широком контексте. Мы знаем, что в центр космоса Филолай помещал «мировой очаг», Гестию, а на следующем этапе космогонии время, дыхание и пустота «вдыхались» из беспредельного (Аристотель, *О небе* 293а и Стобей, *Эклоги* 1.18.1с = Аристотель, фр. 201 Rose). Из этого сопоставления становится ясно, что в первой части нашего фрагмента Филолай пишет об эмбриологии, процесс развития и рождения ребенка сравнивая с возникновением и оформлением космоса.<sup>8</sup>

Развитию недугов способствуют «перегрев, переизбыток и переохлаждение» (ὑπερβολὰς τε θερμασίας, τροφῆς, καταψύξεως), то есть уже знакомые нам избыток и недостаток «тепла». <sup>9</sup> Однако подлинными источниками болезней, согласно Филолаю, оказываются три жидкости: кровь, флегма и желчь. Кровь естественна для организма, однако иногда она сгущается, когда плоть «вдавливается внутрь» (ἔσω παραθλιβομένης), и разжижается, когда сосуды в теле «разделяются» (διαρριζομένων). Две другие жидкости вредят организму. Флегма происходит из «водной стихии, ливня» (ἀπὸ τῶν ὀμβρῶν) и, как отмечает доксограф, вопреки мнению большинства медиков, Филолай думает, что она не холодная, а теплая (так как восходит к глаголу *жечь*, φλέγειν), а значит, все, что причастно ей, распаляется. Что касается желчи, то Филолай также придерживался необычного мнения, считая ее некой сывороткой (ἰχώρ), не имеющей отношения к работе печени.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Вероятно, простое наблюдение того факта, что организм сохраняет тепло даже при охлаждении окружающей среды, также убеждало Филолая в том, что тепло – это нечто присущее живому существу.

<sup>9</sup> Различные продукты питания, по распространенному в античности мнению, также либо «охлаждали», либо «согревали» организм. Следовательно, переизбыток – это также всегда перегрев или переохлаждение.

<sup>10</sup> Изначально, «ихором» называли нетленную кровь богов. Впоследствии так называлась околоплодная жидкость, гной и даже нефть. Ниже в Лондонском папирусе (20.21, A 28 Diels–Kranz) упоминается некий Петрон, который, как и Филолай, думал, что желчи «либо нет, либо она бесполезна». В целом же, позиция Филолая своеобразна и, по-видимому, ему было важно, чтобы все основные жидкости были «теплыми», то есть соответствовали исходному постулату о том, что наши тела (точнее, эмбрионы) состоят из «тепла».

Согласно Филистиону (Лондонский папирус, 20.25–50), мы состоим из четырех элементов, каждому из которых соответствует одно из свойств (жар – огню, влага – воде, холод – воздуху, а сухость – земле), и болезни возникают по трем причинам: из-за самих элементов (например, если наблюдается избыток жары или влаги), из-за состояния тела (например, если по каким-то причинам затруднено дыхание) и по вине внешних обстоятельств (например, из-за ранения или резкой смены температуры окружающей среды). Благодаря Лондонскому папирусу мы узнаем, что схожих воззрений придерживались, по-видимому, Ниний Египтянин (9.37), Гиппон из Кротона (9.22), Дексипп с Коса (12.8), Петрон с Коса и некоторые другие врачи. Все они считали, что болезнь – это некий природный дисбаланс. Напротив, некоторые другие, также малоизвестные авторы, такие как книдские врачи Еврипион (4.31) и Геродик, а также Алкман из Абидоса и Тимофей из Метапонта, полагали, что болезнь обусловлена тем или иным избытком или недостатком в питании.<sup>11</sup>

В целом, первая из этих позиций нашла свое классическое воплощение в платонической традиции, тогда как основным выразителем второй был, как мы узнаем из того же папируса, Гиппократ. Кратким обзором их воззрений завершим этот раздел.

Пифагореец Тимей<sup>12</sup> в одноименном диалоге Платона дает необыкновенно детальное описание природы и причин болезней, слишком техническое, чтобы быть изобретением философа. Скорее всего, Платон воспользовался современными ему медицинскими сочинениями. Первая и наиболее фундаментальная причина всех болезней нам уже известна: наше тело состоит из четырех первоэлементов и его здоровье напрямую зависит от их баланса: как только возникает избыток или недостаток одного из них, если, к примеру, одна часть перемещается со своего места в чужое или принимает в себя нечто неподобающее (прохладное разгорячается, сухое набухает и т. д.), так сразу же возникают болезни (*Тимей* 82а сл. и 86а).

Однако далее «для любознательных» Платон приводит и другие объяснения причин болезней (82е сл.). В первой из этих теорий болезнь связывается

<sup>11</sup> Удобную таблицу, суммирующую воззрения 14 малоизвестных врачей, упоминаемых в папирусе, составил Johnston 2006, 91.

<sup>12</sup> Сведения о самом пифагорейце очень фрагментарны, а сочинение *О природе космоса и души*, ему приписываемое, является позднейшим подражанием. Подробнее см. Афонасина 2013.

с «порчей крови» различными посторонними жидкостями. Сгущаясь кровь создает мышцы, сухожилия и другие части тела. Из мышц и сухожилий затем выделяется некое «клейкое и жирное вещество», приклеивающее кости к плоти и способствующее ее росту, тогда как «чистейшая часть» этого вещества просачивается через массу и орошает мозг (82c–d). Если же, по каким-либо причинам, плоть вновь рассечется (τηκομένη σὰρξ ἀνάπαλιν) и жидкость проникнет назад в жилы (εἰς τὰς φλέβας τὴν τηκεδὸνα ἐξῆ), то они заполнятся как пневмой (πνεύμα), так и различными вредными веществами, различного цвета и горечи (χρώμασι καὶ πικρότησι ποικιλλόμενον), а также остроты и солености (ὀξύαις καὶ ἀλμυραῖς), которые затем идентифицируются с известными нам из Филолая желчью, ихором и флегмой (χολὰς καὶ ἰχῶρας καὶ φλέγματα). Все эти вещества возникают «в обратном порядке» по сравнению с развитием организма (то есть представляют собой этапы его распада), находятся в «разладе» друг с другом (что нарушает природный баланс), не доставляют телу никакого питания и, прежде всего, губительно действуют на саму кровь (82e–83a). Далее Платон сообщает, что всевозможные жидкости подобного рода врачи называют «желчью», в зависимости от ее вида, желтой, черной, острой и т. д. «Ихор» (сыворотка) черной и острой желчи называется едкой флегмой, тогда как в результате распада мягкой плоти под воздействием воздуха возникает пенная жидкость, называемая белой флегмой. Водянистая часть этой флегмы – это пот, слезы и т. д. (83a–e). Следом идет, также упоминаемая Филолаем, еще более губительная альтернатива: распадающуюся плоть иногда еще можно восстановить, однако если ей на смену приходит чрезмерное уплотнение мышц, вызывающее «задыхание» и «перегрев» костей, то это грозит полным и необратимым разрушением костной ткани. Хуже этого может быть только болезнь, поражающая, из-за недостатка питания, мозг (84e–c).

Другая теория возникновения болезней предполагает комбинацию трех причин. Источниками заболевания могут стать дыхание, флегма или желчь. В первом случае причиной болезни является неправильная работа легких, которые, как считали все древние врачи, предназначены для охлаждения организма. Платон говорит, что нарушения эти в основном связаны с засорением проходов для воздуха мокротами. Пенный гной он, вероятно, также связывал с воздухом, проникающим из легких в кровеносные сосуды (84d–

е). Именно поэтому, видимо, опасны пузырьки воздуха, заключенные в белой флегме: когда эта жидкость заперта внутри организма, она вызывает болезни, а прорываясь наружу становится причиной различных кожных лишаев и т. д. (85a). Если же она смешивается с черной желчью и вторгается в область головного мозга, то становится причиной «священной болезни», эпилепсии (85a–b). В целом же желчь вызывает различные воспаления внутри тела и нарывы, если прорывается наружу. Механизм этого заболевания описывается очень детально. Приведем этот примечательный пассаж полностью:

«Напротив, так называемые воспаления различных частей тела, именуемые так от горения и опаливания, все обязаны своим возникновением желчи. Если желчь обретает через отдушины тела путь наружу, она в своем кипении порождает всевозможные нарывы; заключенная внутри, она производит множество воспалительных недугов, и притом самый тяжелый из них тогда, когда примешивается к чистой крови и нарушает правильное соотношение кровяных волокон. Эти волокна рассеяны по крови для того, чтобы поддерживать равновесие между разреженностью и плотностью: кровь не должна ни разжижаться от горячего настолько, чтобы просочиться через вены, ни сгущаться сверх должного и этим мешать собственному бегу по жилам. К тому, чтобы блюсти эту меру, волокна предназначены уже самым своим рождением. Если извлечь их даже из холодеющей крови мертвеца, весь остаток крови разлагается; напротив, если оставить их, они быстро свертывают кровь, оказавшись в союзе с обступившим ее холодом. Таково действие кровяных волокон; они оказывают его и на желчь, которая по своему происхождению являет собой старую кровь, а потом снова становится кровью из плоти. Когда теплая и разжиженная желчь сначала лишь понемногу поступает в жилы, она терпит под действием волокон свертывание и насильственное охлаждение, производя в недрах тела озноб и дрожь. Но стоит ей нахлынуть обильнее, она одолевает волокна своим жаром и, вскипев, приводит их в полный беспорядок; если же сил ее достанет на окончательную победу, она проникает до самого мозга и палит его, как бы сжигая корабельные канаты отчаливающей на волю души. Когда же, напротив, она оказывается слабее, а тело в достаточной мере сопротивляется ее разлагающему действию, поражение достается ей, и тогда она либо распространяется по

всему телу, либо бывает отброшена по жилам в верхнюю или нижнюю часть брюшной полости и затем извергнута вон из тела, словно изгнанник из волнуемого смутой города. При своем удалении она производит кишечные расстройства, кровавые поносы и прочие недуги этого рода» (*Тимей* 85с–е, здесь и далее пер. С. С. Аверинцева).

Наконец, Платон обращается к душевным недугам, которые, по его словам, также возникают из телесных ощущений. Из-за слишком сильных эмоций человек нередко утрачивает способность трезво мыслить, а сильные желания помрачают ум. Так, если мозг «рождает в избытке струящееся семя», то человека постоянно терзает сексуальное желание, удовлетворение которого, впрочем, приносит много удовольствия. Люди подобное состояние склонны объяснять моральной распущенностью, «на деле же любовная необузданность есть недуг души, чаще всего рождающийся по вине одного-единственного вещества, которое сочится сквозь поры костей и разливается по всему телу» (86d).

В заключение Платон вновь обращается к пифагорейской идее баланса и соразмерности и его вывод звучит очень современно и убедительно:

«Когда стоит вопрос о здоровье и болезни, о добродетели и пороке, нет ничего важнее, нежели соразмерность или несоразмерность между душой и телом как таковыми. Но мы не задумываемся над этим и не понимаем, что, когда могучая и во всех отношениях великая душа восседает как бы на колеснице слишком слабого и хилого тела, или когда равновесие нарушено в противоположную сторону, живое существо в целом не прекрасно, ибо ему не хватает соразмерности как раз в самом существенном; однако, когда в нем есть эта соразмерность, оно являет собою для каждого, кто умеет видеть, самое прекрасное и отрадное из всех зрелищ» (87с–d).

«Когда входящая в состав [живого организма] душа слишком сильна для тела и притом яростна, она расшатывает тело и наполняет его изнутри недугами; самозабвенно предаваясь исследованиям и наукам, она его истощает; если же ее распаляют задором и честолюбием труды учительства и публичные или частные словопрения, тогда она перегревает тело, сотрясает его устои, вызывает истечения и притом вводит в обман большинство так называемых врачей, понуждая их винить в происходящем неповинное тело. Напротив, когда большое, превосходящее душу тело соединяется со скудными и немощными мыслительными способностями, то, поскольку людям от природы даны два вида вожделений – телесное вожделение к еде

и божественнейшее в нас вождение к разуму, – порывы более сильной стороны побеждают и умножают собственную силу, а душу между тем делают тупой, непонятливой и забывчивой, навлекая на человека невежество, этот злейший из всех недугов» (87е–88а).

Со ссылкой на Аристотеля в Лондонском папирусе (кол. 5.36–6.40, с сокращениями) приводится следующее примечательное описание причин болезней, не находящее прямого соответствия ни в одном трактате Гиппократовского корпуса:

«Гиппократ говорит, что причинами болезней являются ветры (газы, метеоризм, φύσας)... Из-за обилия принимаемой пищи, или из-за ее разнообразности, или же из-за того, что она слишком грубая и не переваривается, случается, что в желудке образуются [не переваренные] остатки (περισσώματα), ведь если в желудок поступило слишком много пищи, то теплота, призванная вызвать пищеварение (ἡ ἐνεργὸς]ὕ[σ]α τὴν πέψιν θερμότης), обилием этой еды подавляется и обеспечивает пищеварение более не в силах (οὐκ ἐνεργεῖ τὴν πέ[ψ]ιν). Из-за этого затруднения и возникают остатки. Если же принимаемая пища разнородна, то она вступает в спор с животом (στασιάζει ἐν τῇ κοιλίᾳ πρὸς ἑαυτά), и во время этого спора происходит превращение ее в остатки (μεταβολὴ εἰς περισσώματα). Если же, наконец, она плохо усваивается (δυσκατέρυστα) даже в малых количествах, то по причине этой плохой ее усвояемости она также превращается в остатки. Из остатков выделяются (ἀναφέρονται) ветры, которые, поднимаясь вверх (ἀν[ε]νεχθεῖσαι), вызывают болезни...<sup>13</sup> Итак, образовавшиеся остатки порождают ветры, которые, поднимаясь как пар (ἀναθυμ(ιαθεῖσαι)), приводят к болезням. Из-за различных ветров возникают различные болезни: если их много, наступает болезнь, если слишком мало, то они также приносят болезни. В целом же, болезни случаются из-за изменений остатков (παρά τε τὴν μεταβολὴν τῶν φυσῶν)), а изменения эти двояки и состоят либо в чрезмерном нагреве (τὸ

<sup>13</sup> Рассуждение о ветрах прерывается замечанием о «пневме»: «По его мнению пневма (πνεῦμα) – это самое необходимое и важное в нас, поэтому здоровье обеспечивается свободным ее течением (εὐροίαν), тогда как болезнь связана с затрудненным течением (δύσροίαν) [пневмы]...»

ὑπέρμετρον θερμὸν), либо в чрезмерном охлаждении (τὸ ὑπ[έ]ρμετρον ψυχρόν). И какова причина изменения, такова и болезнь».

### III

Как видим, древние врачи и философы высказывали самые разнообразные мнения о причинах возникновения болезней, эллинистические и раннеримские врачи также включились в эту дискуссию. Однако для Галена вопрос представляется решенным:

«Из каких бы начал не состоял мир, в живых организмах это жидкость, как сезон в ходе измерения времени... Мир состоит из таких начал: воздух, огонь, вода и земля; сезоны, составляющие год, таковы: весна, лето, зима и осень; жидкости, из которых состоят животные и люди, таковы: желтая желчь, кровь, флегма и черная желчь.

Жидкости связаны с влагой и теплом, сухостью и холодом. Так, кровь, воздух и весна влажные и теплые (хотя некоторые могут не согласиться относительно воздуха), желтая желчь, лето и огонь теплые и сухие, черная желчь, зима и осень сухие и холодные, а флегма, вода и зима холодные и влажные...

Жидкости и сезоны согласны и не согласны друг с другом, образуя то, что можно называть несозвучным смешением...

Одна жидкость может претерпеть изменение и стать другой под воздействием таких факторов, как тепло, время, место, возраст или диета. Например, летом доминирует горькая желчь, в особенности у тех, кто склонен к такому состоянию из-за возраста, конституции, диеты или же внешних обстоятельств. Основными причинами появления желтой желчи считаются эмоциональные расстройства, гнев, душевная травма, тяжелый труд и физические упражнения, бессонница, воздержание от пищи или голод. Флегматическую желчь порождает сон, питье воды, употребление пищи морского происхождения и, в целом, влажная диета наряду с грубой пищей, состоящей из крупных частиц. Кровь порождает мясо, дичь, яйца и другая пища, цельная и легко приготавливаемая, если, конечно, что-нибудь ее не изменит. То же самое можно сказать и о черной желчи, однако обстоятельства, с ней связанные, сложнее.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Гален написал специальную работу *О черной желчи*.

Кровь возрастает в детстве, поэтому дети веселятся и склонны к играм. Желтая желчь доминирует у подростков, вызывая гнев и сексуальное желание... тогда как затем появляется черная желчь, худшая из жидкостей... а в старости доминирует флегма, способствующая развитию медлительности, потери памяти и летаргии. Это потому, что старость сырая и холодная, детство сухое и горячее, юность горячая и влажная, тогда как взрослое состояние характеризуется подходящим и наилучшим сочетанием жидкостей.<sup>15</sup>

Происхождение, развитие и движение жидкостей таково: кровь находится в печени, венах и ноздрях, желтая желчь – в мочевом пузыре, области вокруг печени и в ушах, флегма – в желудке, мышцах живота и во рту, а черная желчь располагается под печенью, в селезенке и в глазах.

Что касается их цвета, то кровь красная, флегма белая, тогда как желтая желчь бывает семи цветов..., а черная желчь – оливково-черная. На вкус кровь сладкая, желтая желчь горькая, черная желчь резкая, а флегма – неопределенного вкуса, но может быть соленой, острой или сладковатой... кровь и флегма плотные, как и черная желчь. Желтая желчь тонкая, легкая и держится на поверхности.

Очевидно, здоровье обусловлено равенством и симметрией этих жидкостей, а болезнь случается тогда, когда наблюдается избыток или недостаток, вопреки тому, что обычно наблюдается по количеству, качеству и положению, а также из-за неупорядоченного сочетания или какого-нибудь гнилостного разложения...

Жидкости одновременно и причины, и симптомы болезней: первые имеют внешнее происхождение, вторые – через избыток и недостаток, согласно возрасту, времени и воздействию диеты, особенно когда все это радикально изменяется...» (*О жидкостях*, XIX.485–496 К.).

Несколько выдержек из краткого трактата Галена *О жидкостях* отчетливо показывает, что ко второму веку н. э. в теории о причинах болезней

---

<sup>15</sup> Ср. также такую схему, которую Гален развивает в сочинении о неровном и плохом темпераменте (κράσεις) (VII.733 К.): обычные плохие темпераменты возникают из-за перегрева, пересыхания, переувлажнения и переохлаждения тела, тогда как неровные плохие темпераменты – это их комбинация, когда, к примеру, переохлажденное тело еще и намокает.

окончательно победил схематизм, совершенно бесполезный с практической точки зрения. К счастью, разбирая конкретные болезни, Гален не слишком сильно им увлекается, в самом конце трактата критикуя тех, кто пытался объяснять свойства жидкостей только по их цвету. На самом деле, жидкости могут очень сильно отличаться по происхождению, цвету, вкусу и запаху, настаивает Гален. Подробно описывая свойства черной желчи в одноименном трактате он отмечает, что научился различать жидкости у своего учителя Пелопса в возрасте двадцати лет и с тех пор никогда не пренебрегает такими исследованиями. В частности, черная желчь может возникать как в результате перегрева желтой желчи, так и по другим причинам,<sup>16</sup> визуально она может не отличаться от густой крови, однако, в отличие от последней, не свертывается и т. д. (*О черной желчи* V.104 сл. К.).

Ярким противником стандартной теории жидкостей был, по словам Галена, александрийский врач Эрасистрат, который в цитируемой Галеном «Общей теории (καθόλου λόγῳ) желтой желчи» признавал, что жидкости играют важную роль в жизни организма и важны для диагностики болезней, однако ничего не писал о черной желчи и, в целом, по-видимому не связывал жидкости со свойствами пищи: «Эрасистрат признает, что болезни вызываются такими жидкостями, однако постоянно сомневается по поводу причин болезней. Так, он отрицает, что плотные и густые жидкости вызывают паралич...» (с. 118 сл. К.). Из цитаты, которую далее приводит Гален, видно, что в данном случае Эрасистрат подробно описывал симптомы болезни (приток жидкости в легкие), однако отказывался делать окончательный вывод о «конечной» причине заболевания, замечая лишь, что «эта жидкость выводится с трудом». Ниже он отмечает, что в отличие от «древних докторов и философов, включая Гиппократов» неназванные «современные доктора, следующие

---

<sup>16</sup> Например, «если черная желчь обособляется, она тут же вызывает черную опухоль, называемую раком, очень болезненную и зловредную. Если же она возникает в умеренном количестве, она проникает через кожу и становится причиной скрытого рака, создающего невидимые раны. Очевидно, что подобные болезни, в особенности рак, происходят от черной желчи, причем видно, что вены проявляются вокруг пораженной части тела, так как они поглощают плотную черную жидкость. И это потому, что природа постоянно стремится очищать кровь, выделяя из нее все вредное и выводя его из жизненно важных частей тела, иногда через желудок и кишечник, а иногда через кожу» (*О черной желчи* V.117 К.).

философским школам», решили, что «врачу не следует беспокоиться о жидкостях, добавляя, что очищающие средства очищают все без исключения, воздействуя на все жидкости в организме, а не только на те, что ему вредят» (с. 127). Наверное, здесь Гален имеет в виду того же Эрасистрата, к которому он затем снова возвращается (с. 136 сл.). Детали этой полемики здесь неуместны, однако важно отметить, что проблема черной желчи вызывала такие дискуссии не случайно: многие признавали, что, в отличие от других жидкостей, черная желчь не вырабатывается в одном конкретном органе, упоминается она лишь в немногих трактатах Гиппократовского корпуса, а, следовательно, факт ее существования устанавливается по косвенным признакам и не исключено, что в конкретных случаях за черную желчь принимают каждый раз разные жидкости.<sup>17</sup>

Четырехчастную схему Гален развивает и в своей классификации болезней, выделяя четыре простых и четыре составных (τέτταρα μὲν ἀπλᾶ, τέτταρα δὲ σύνθετα) типа болезней, из которых одни возникают по причине избытка или недостатка тепла или влажности и т. д., а другие – в силу комбинации этих причин, например, холода и сухости одновременно (*О причинах заболеваний*, VII.1–2 К.). При этом, «...всякая болезнь тела, подобочастного (ὁμοιομερούς) и простого с точки зрения чувственного восприятия, – это либо плохое смешение (темперамент, δυσκρασία), либо нарушение непрерывности в ее частях (ἢ τῆς συνεχείας αὐτοῦ τῶν μερῶν διαίρεσις). Если же, как думают некоторые, [тело] не цельное и некоторые пустоты (κενόν) вплетаются в телесную целостность, то причиной болезни будет либо несоразмерность пор (ἄμετρία τε πόρων), либо утрата воспринимаемого единства (λύσις τῆς αἰσθητῆς ἐνώσεως)».

Рассмотрим, например, случай избыточного тепла (с. 4–10).<sup>18</sup> Гален говорит, что перегрев может случиться из-за интенсивных движений, из-за гниения, от прикосновения к более горячему телу, из-за сжатия (ἐκ στεγνύσεως) или из-за принятия разогревающей пищи. Если, например, в процессе физических упражнений или работы разогреваются лишь мышцы, то избыточное

<sup>17</sup> В общем-то, так оно и оказалось, и сейчас о черной желчи напоминает лишь название психологического состояния (меланхолия) и, соответственно, один из четырех типов «темперамента» (сангвиник, флегматик, холерик и меланхолик).

<sup>18</sup> Здесь дается лишь краткая сводка. Во всех деталях болезни, возникающие от перегрева, Гален разбирает в трактате *О медицинском методе* IX.599–660 К.

тепло удаляется из них, не распространяясь по всему телу, вызывая усталость. В противном случае, распространяясь по всему телу, оно вызывает жар и лихорадку. Аналогичный эффект может вызвать распространяющаяся по всему телу боль. Гниение – это, разумеется, различные местные воспаления. Если же тепло передается от одного тела к другому и случается «неправильное смешение» внешнего тепла с «внутренним»,<sup>19</sup> то подобного рода перегрев может привести, например, к тепловому удару. Серьезное переохлаждение вызывает сжатие кожи, что приводит к закупорке пор в теле, так что внутренние испарения (источником которых является внутреннее тепло) чрезмерно разогревают организм. Мы уже встречали это объяснение (ср. Гиппократовский корпус, *О пище* 28). Наконец, пища, например, чеснок или горячий напиток, также могут перегреть организм. Затем Гален разбирает «сухие», «влажные» и «холодные» болезни, а ниже в том же трактате (с. 21 сл.) упоминает и об «аномальных неправильных смешениях» (ἀνώμαλος δυσκρασία), когда тело может быть одновременно и пересушенным, и слишком влажным (разумеется, не в одном и том же месте).<sup>20</sup> В заключение раздела вновь упоминаются свойства жидкостей (с. 22 сл.), однако они далее никак не связываются с подробно обсуждаемыми причинами болезней. Очевидно, «гуморальный» схематизм имеет ограничения даже у Галена.

Болезни второго типа поражают части тела как целое, когда нарушается природная гладкость или шершавость органа, разрушается, сужается или срывается проход, или какой-нибудь орган развивается неправильно (например, происходит ожирение, истощение, паралич одной части) и т. д. (с. 26 сл.).

Последний тип болезней касается как подобочастных частей тела, так и отдельных органов, и связан с формами «утраты единства». К ним относятся, например, переломы костей, раны и, вообще, различные разрывы (ρήγματα) и спазмы (σπάσμα) (с. 37 сл.):

«Всевозможные причины всех этих родов болезней обусловлены либо внешними воздействиями, либо внутренними свойствами самого тела (τὰ μὲν ἔξωθεν ὁρμάται, τὰ δὲ ἐξ αὐτοῦ τοῦ σώματος). Внешние связаны с

<sup>19</sup> Идею «внутреннего тепла» Гален развивает вслед за Гиппократом (*Афоризмы* 1.14). Вполне правдоподобно и влияние Аристотеля (*Метеорология* 355b, 379a).

<sup>20</sup> Гален посвящает последней теме отдельный небольшой текст (*De inaequali temperie*, VII.733–752 K.).

ранениями и переломами, а телесные вызваны излишним или беспорядочным движениями самих живых существ или различными ненормальностями в самих жидкостях, способными вызвать распад (ὕγρῶν μοχθηρίαι διαβιβρώσκειν πεφυκυῖαι)» (с. 40–41).

«Таковы, – заключает Гален, – причины болезней, общие для всех частей, как простых и первичных, называемых подобчастными, так и тех, что созданы из них и называются органами или тем, что выступает в качестве органов (ὀργανικὰ)» (с. 41).

# НЕОПЛАТОНИЧЕСКИЙ АСКЛЕПИЙ

*Феб даровал смертным Асклепия и Платона,  
Одного – чтобы спасти их души, а другого – тела.<sup>1</sup>*

## I

«...[как и в мантике] в медицинском искусстве сама пеаническая сила должна принадлежать богам, тогда как функции служения и помощи достаются даймонам... Ведь, как и Эрота, Асклепия окружают множество даймонов: некоторые шествуют позади бога, а некоторые – впереди. Смертным же в удел достается медицинское искусство, основанное на созерцании и опыте, благодаря которым одни осваивают божественное искусство врачевания в большей степени, а другие – в меньшей».

Так неоплатоник Прокл (Комментарий к *Тимею* Платона I 49A) представляет себе происхождение искусства медицины. Пронизывающая весь мир божественная «пеаническая» сила постепенно проливается на низшие уровни бытия, воплощаясь в конечном итоге в доступном человеку искусстве врачевания.

Перед нами идея, достаточно характерная для позднеантичной религии: вслед за своим учителем Сирианом,<sup>2</sup> Прокл пишет о ряде Аполлонов (Ком-

---

<sup>1</sup> Олимпиодор, *Жизнь Платона* 4; Диоген Лаэртий 3.45.

<sup>2</sup> См. Ямвлих, фр. 3 к *Федру*, и комментарии к нему (Dillon 2009, 48–49, 94–95, 251). По мнению Дж. Диллона, идея манифестации одного и того же божества на всех

ментарий к *Государству* 147.6 сл.), трех Зевсах (умопостигаемом, сверх-космическом и космическом, *Платоновская теология*, I.lxv–lxvii Введение) и серии других богов, в том числе об Асклепиях:

«Откуда же Асклепии, Дионисии и Диоскуры получили свое именование? Все, что касается небесных божеств, нам следует распространить и на тех, что связаны с творением: ведь нам надлежит рассмотреть для каждого из них множество посланников, даймонов и героев, с ними связанных» (Комментарий к *Тимею* V 290C).<sup>3</sup>

Таким образом, высшее место в мироздании занимают боги. Затем идут даймоны и герои, неразрывно скрывающие все в космосе единой цепью (Ямвлих, *О мистериях* 1.5.15–17; 17.8 сл.). За ними следуют души, и прежде всего наиболее чистые из них (ἄχραντοι, Ямвлих, *О душе*, фр. 27 Dillon–Finamore) – те, что добровольно пришли в этот мир, дабы помогать людям, подобно Асклепию, который, родившись смертным сыном Аполлона и Кориныды (Аполлодор, *Мифологическая библиотека* 3.10.3; Пиндар, *Пифийские песни* 3.25; Исидор, *Пан Аполлону и Асклепию* 10; Овидий, *Метаморфозы* 2.543; Павсаний, *Описание Эллады* 2.11 и 26 и др.), затем «был испепелен молнией, дабы воскреснуть как бог (in deum surgat)» (Минуций Феликс, *Октавий* 23.7) и «вернулся из преисподней с разрешения Парки» (Гигин, *Мифы* 251.2).<sup>4</sup>

---

уровнях реальности восходит скорее к Сириану, нежели к Ямвлиху, хотя последний и допускает эманацию одних богов из других, в частности, Асклепия из Аполлона (фр. 19, к *Тимею* Платона). Этот фрагмент мы разбираем ниже. Ср. также фр. 75–78 (к *Тимею*), где Зевс, Гера, Посейдон и Аид образуют непрерывную нисходящую последовательность. По-видимому, именно Ямвлих возвел Зевса на свех-космический уровень и отождествил с Демиургом платоновского *Тимея*. Об уровнях бытия у Ямвлиха см. Месяц 2013. В то же время ясно, что Ямвлих не допускает идеи актуального воплощения божества, как это убедительно показывает Дж. Финамор (Finamore 1999). Значит, говоря о нисхождении Асклепиев, Прокл, вслед за Ямвлихом, скорее думает о чистых душах и даймонах, нежели о самом божестве, которое по-прежнему остается на умопостигаемом уровне.

<sup>3</sup> См. и его Комментарий к *Кратилу* 81, где говорится, что Дионисии, Асклепии, а также Гермес и Геракл пришли в определенные земли для их блага.

<sup>4</sup> Классическая подборка литературных и археологических свидетельств, которая включает в себя разнообразные сведения о происхождении Асклепия и его культе, собрана Эммой и Людвигом Эдельштейнами (Edelstein 1945). В частности, вопросу

По замечанию Теодорета (*Излечение эллинских недугов* 8.23), в древности, «во времена Гомера», Асклепий еще не считался богом, так как не он, а Пеан лечил раны Ареса и Аида (Гомер, *Илиада* 5.401 и 899), тогда как ахейцы пользовались услугами сына Асклепия Махаона, «непогрешимого врача» (*Илиада* 11.518 и др.). Это обстоятельство позволило Павсанию вообще усомниться в том, что Асклепий изначально был человеком (*Описание Эллады* 2.26.10).

И все же большинство авторов придерживалось традиционной точки зрения, полагая, что, как это обычно случалось у других героев, его путь к богам требовал невероятных усилий и личной доблести (Порфирий, *Послание к Марцелле* 7; Ориген, *Гомилия на Иеремию* 5.3). Еще при жизни, по общему мнению, Асклепий покрыл себя неувядающей славой:

«Асклепий... воскрешал мертвых и лечил больных, за что и сподобился вечной славы среди людей» (Ксенофонт, *Кинегетик* 1.6).

«Так и Эскулап [=Асклепий], прославляемый как древнейший основатель медицины, позволивший развиться ей, тогда еще грубой и просто-народной, до научной точности, был причислен к богам» (Цельс, *О медицине*, Предисловие 2).

«Асклепий же и Дионис, были ли они сначала людьми, или же сразу богами, заслуживают величайших почестей, первый за открытие искусства врачевания, второй – за искусство виноделия» (Гален, *Протрептик* 9.22).

Культ Асклепия распространился по всей Элладе и за ее пределами:

«Естественно, что из них [даймонов] богами нарекают лишь тех, кто, мудро и справедливо направив колесницу своей жизни (*curriculo vitae gubernato*), сподобился затем среди людей божественных почестей в виде

---

обожествления Асклепия и философской интерпретации его образа посвящены тексты № 232–336. Список обожествленных героев без особых изменений повторяется многими греческими и римскими авторами. В него обычно входят Геракл, Дионис, Асклепий, Диоскуры (Кастор и Полидевк) и латинские Либер и Квирин (Цицерон, *О законах* 2.8.19; Порфирий, *Послание Марцелле* 7; Ориген, *Гомилия на Иеремию* 5.3; Гален, *Протрептик* 9.22 и др.).

храмов и церемоний; в их числе Амфиарай, почитаемый в Беотии,<sup>5</sup> Мопс – в Африке, Осирис – в Египте, один – в одной части света, другой – в другой, **Асклепий же – везде** (*Aesculapius ubique*)» (Апулей, *О даймоне Сократа* 15.153).

Император Юлиан так представлял себе смысл этого процесса:

«Но я чуть было не забыл о величайшем даре Гелиоса и Зевса... О том, что Зевс породил Асклепия из себя самого и поместил среди умопостигаемых (*νοητοῖς*) богов, а через жизнь плодородного Гелиоса явил его на земле. Совершив это нисхождение с небес на землю, Асклепий первоначально появился в Эпидавре в образе человека. Затем, умножив себя, распространил благодаря этому нисхождению по всей земле свою спасительную десницу. Пришел он в Пергамон, что в Ионии, затем в Тарент, а после в Рим. Путешествовал на Кос и оттуда на Эгину. Везде заметно его присутствие, на суше и на море. Никого из нас он не посещает индивидуально, и все же исправляет души, подверженные грехам, и излечивает тела, страдающие недугами» (Юлиан, *Против галилеян* 200 A–B).

«[Гелиос], наполняющий всю нашу жизнь прекрасным порядком, – говорит Юлиан в другом месте, – породил Асклепия в мире, хотя он был с ним и до сотворения космоса... Гелиос помыслил о всеобщем здравии и безопасности, породив Асклепия, спасителя всего мира» (Юлиан, *К Гелиосу* 144B и 153B).<sup>6</sup>

Полученную от высших богов спасительную способность Асклепий распространяет на всех людей:

---

<sup>5</sup> Действительно, этот аргосский врачеватель и мифологический участник экспедиции семерых против Фив был обожествлен лишь впоследствии. Память о его «героическом прошлом» нашла отражение в таком правовом казусе: в римский период коллегия сборщиков налогов усомнилась в том, следует ли освобождать святилище в Оропосе от налогов, так как Амфиарай был героем, а не богом (Petracos 1995).

<sup>6</sup> Ср.: «Эти боги содержат в себе космос в первичном смысле (*πρῶτος*), остальные же боги считаются находящимися в них, как Дионис в Зевсе, Асклепий в Аполлоне и грации в Афродите» (Салюстий неоплатоник, *О богах* 6).

«Асклепий лечит людей не рассчитывая на вознаграждение, повсюду распространяя свойственное ему благоволение к людям» (Юлиан, *Письма* 78, 419В).

«Асклепий излечит и Павсона и Ироса, и любого другого бедняка» (Элиан, фр. 100).

Разумеется, как замечает Юлиан, образ Асклепия напоминает Христа, однако ясно, что скорее культ бога-целителя оказал влияние на христианскую доктрину, нежели наоборот. Ведь основные его черты оформились задолго до христианства и получили распространение по всей Римской империи и даже за ее пределами. Асклепий явился в мир в качестве сына бога, умер, воскрес и причислен к богам, исцелял и продолжает исцелять людей и воскрешать мертвых, причем, не в обмен на какие-то услуги, а исключительно в силу своей благодати, даром. Даже эпитет Асклепия – Сотер (Спаситель) сформировался еще в дохристианскую эпоху. Не случайно христианские писатели уделили столько внимания ниспровержению этого культа. Однако, несмотря на методичное разрушение Асклепионов и запреты, Асклепия почитали по крайней мере до шестого века,<sup>7</sup> а память о нем жива и поныне (например, см. *Иллюстрации*, рис. 54).

---

<sup>7</sup> «Как же солнце [Гелиос] может одновременно быть как самим Аполлоном, так и Гераклом, Дионисом, а также Асклепием? Как можно одновременно быть и отцом и сыном, Асклепием и Аполлоном? ...И если Асклепий – это солнце, то как Зевс мог ударить его молнией...» – недоумевает Евсевий Кесарийский (*Приготовление к евангелию* 3.13.15–16 и 19), на минуточку забывая как о том, что триада богов в христианстве – это в то же время единый бог, так и о грозе, молниях и разорванной завесе в храме в момент вознесения Христа (Мф 27.51). Напротив, Юстин в *Апологии* (21.1–2) сравнивает Асклепия с Христом, замечая, что веря в чудесные истории об одном, не логично отвергать подобные же истории о другом. Следует отметить, что христианам противостоять культу Асклепия было особенно сложно еще и потому, что, в отличие от других языческих культов, вроде одиозных таинств Кибелы или политически ангажированного культа императора, бог-врачеватель занимал очень важную нишу как в обществе, так и в сердцах людей, даруя городам благополучие (см. знаменитый пеан Аполлону и Асклепию Исилла из Эпидавра, *Inscriptiones Graecae* 4.1, no. 128, III в. до н. э.), а людям исцеление от болезней и душевное спокойствие. Кроме того, в отличие от мифических исцелений Христа и апостолов, служители активно действующих Асклепионов оказывали не только ритуальные, но и вполне реальные медицинские услуги.

Асклепию помогают его жена Эпиона и дети, такие как Гигея, Панакия, Иасо (хотя она считается также дочерью Амфиарая: Схолия к Аристофану, к *Плутосу* 701), Падалирий, Махаон и Телесфор,<sup>8</sup> локально восполняя его божественную полноту:

«Пусть и рангом ниже Асклепия, Телесфор, поскольку он восполняет недостающий элемент изначально отсутствующий в пеанической полноте Асклепия, призывается в дополнение к нему; и Телесфор [бог выздоровления] совершенствует здоровье того, кто принимает его вовремя (συμμέτρως)» (Дамаский, *Затруднения и разрешения* 245).

В этом же качестве божества выздоровления Телесфор явился юному Проклу (Марин, *Жизнь Прокла* 7, см. также *Иллюстрации*, рис. 11–12).

Передавая отдельные свои способности ассистентам, «неоплатонический» Асклепий укрепляется в качестве солярного божества и возносится на более высокую ступеньку «пеанической» иерархии. Вслед за Платоном (*Пир* 186d), который говорит, что врач, подобно основателю искусства врачевания, знает, как «наиболее враждебные элементы в теле превратить в дружелюбные» и во всем достичь «любви и согласия», Элий Аристид (*Речь* 42.4) считает, что именно Асклепий «ведет и направляет весь мир, он всеобщий спаситель, хранитель бессмертных и, пользуясь словами трагического поэта, кормчий управления (ἔφορος οἰάκων), сохраняющий как то, что существует вечно, так и то, что преходяще». В другом месте (*Речь* 50.56) он напрямую отождествляет Асклепия с мировой душой Платона (*Тимей* 34b).

Макробий (*Сатурналии* 1.20.1–4) говорит, что сам Асклепий – это «здоровая сила, приходящая на помощь смертным душам и телам от солнечной сущности», тогда как его дочь и помощница Гигея (Здоровье) – это лунная сущность, помогающая телам живых существ. Змея же, помещаемая у ног Асклепия и Гигеи, символизирует как солнечный круг в аспекте его вечного

---

<sup>8</sup> Общепринятый список: дочери – Гигея, Иасо, Акесо, Эгла (Aigle) и Панакия, сыновья – Подалирий, Махаон, Телесфор, Акесис, Эвмарион, Алксенор (Алксанар) и юный Ианиск. Фигуры этих божественных помощников, одни из которых, например, Махаон, имеют мифологическое происхождение, а другие, например, Гигея («Здоровье»), представляют собой лишь визуализацию общих понятий, нередко встречаются на рельефах и упоминаются в литературных источниках.

возвращения, так и постоянное обновление, даруемое этими богами, подобно тому, как змея постоянно обновляется, сбрасывая старую кожу. Поэтому, заключает Макробий, Асклепий – это Аполлон, «не только потому, что происходит от него, но и по причине того, что ему также присуща мантическая способность».

Критикуя Порфирия, который, вопреки общему мнению, считает Асклепия лунным умом, а Аполлона – солнечным и возводит искусство врачевания к Афине,<sup>9</sup> также управляющей лунной сферой, Прокл, вслед за Ямвлихом и в контексте интерпретации мифа об Атлантиде в *Тимее* 49cd, восстанавливает традиционную схему: демиургическая роль мировой души отводится Афине, Аполлон в качестве ума правит солнцем, а Асклепий исходит из него:

«Порфирий вполне разумно возводит искусство врачевания к Афине... Однако Асклепия следует поместить в солнце, откуда он и исходит, распространяясь по всему миру становления, чтобы, как и небесная сфера, творение также сохранялось в целостности этим божеством в соответствии со вторичной причастностью (μετοχήν), исполненная соразмерностью и умеренной температурой [благоприятным климатом] (εὐκρασία)» (Прокл, Комментарий к *Тимею* 1.159.25, Ямвлих, фр. 19 Dillon).

Прокл неоднократно повторяет, что именно Асклепий должен считаться той космической силой, которая сохраняет и поддерживает природный баланс. Он не позволяет космосу «стареть или болеть» (*Тимей* 33a), а его элементам рассыпаться, «ослаблять нерушимые связи» (Комментарий к *Государству* 1.69.7). Он исцеляет то, что утратило свое естественное состояние, навсегда или на время (Прокл, Комментарий к *Тимею* 3.63.29–64.2 (159e)). Однако, как поясняет Прокл со ссылкой на «теологов» (то есть орфику), этот тип здоровья вторичен по отношению к исходному «демиургическому» здоровью, существующему от сотворения мира и ассоциируемому с Пейто [богиня убеждения, эпитет Афродиты] и Эротом. Всякая деградация связана с несоразмерностью и нарушением баланса, например, избытком или недостатком жидкостей. Старение же – это результат ослабления нашей природы из-за постоянной борьбы с неблагоприятными внешними условиями,

---

<sup>9</sup> Действительно, Афина иногда изображается вместе с Асклепием. См., например, два вотивных рельефа из Афинского Асклепиона, *Иллюстрации*, рис. 26–27.

как об этом и пишет Платон далее в диалоге (*Тимей* 81d). Поэтому естественно предположить, что Демиург обладает неиссякаемым источником панической силы, которая позволяет поддерживать здоровье космоса (там же, 63.10–17).

Здравие и бессмертие космоса, продолжает далее Прокл, Демиург обеспечивает в двух смыслах. С одной стороны, ему необходимо поддерживать нерушимые связи, сохраняющие целостность космоса, а с другой – их необходимо обновлять («так как их силы ограничены»). В комментируемом месте *Тимея* 33а речь идет о первом случае, «провиденциальной заботе Демиурга о мире», тогда как второй случай иллюстрируется образом из *Политика* 273е, где Кормчий-Демиург берет в руки кормило и спасает постепенно деградирующий мир от погружения в состояние «древнего беспорядка» (там же, 63.19–27). Второй тип здоровья обеспечивается Асклепием, хотя Демиург содержит в себе источник как этого «асклепического», так и высшего «демиургического» здоровья (там же, 64.6–10).

## II

Покидая при так до конца и не выясненных обстоятельствах Акрополь,<sup>10</sup> богиня Афина лично обратилась к Проклу с просьбой предоставить ей новое жилище. Она, согласно Марину (*Жизнь Прокла* 30), явилась философу во сне и сказала, что ей будет угодно остановиться в его доме. Примечательно, что это сообщение биографа может быть сопоставлено с имеющимися археологическими данными. Марин рассказывает такую историю (*Жизнь Прокла* 29). Выполняя просьбу своего благодетеля Теагена, Прокл отправился в святилище Асклепия для того, чтобы попросить бога о выздоровлении его дочери Асклепигении:

«...В это время город еще мог пользоваться благами этого святилища и храм Спасителя еще не был разрушен. И пока он молился древним способом, девушка неожиданно почувствовала изменение и болезнь немедленно отступила, так как Спаситель, будучи божеством, с легкостью исцелил ее... Вот какое дело он совершил, причем, как и во всех подобных

---

<sup>10</sup> Должно быть, это связано с перемещением знаменитой бронзовой статуи Афины с Акрополя на овальный форум в Константинополе ок. 465–470 гг.

случаях, он избегал внимания толпы, дабы не подавать повода для злоумышленников.

Даже место, в котором он жил, очень ему помогало. Ведь по благополучному стечению обстоятельств, тот дом, который он делил со своим “отцом” Сирианом и Плутархом, им самим именуемым “дедом”, очень подходил ему, будучи расположен рядом с прославленным Софоклом святилищем Асклепия и [храмом] Диониса у Театра (...γείτονα μὲν οὖσαν τοῦ ἀπὸ Σοφοκλέους ἐπιφανοῦς Ἀσκληπιείου καὶ τοῦ πρὸς τῷ θεάτρῳ Διονυσίου), так что стоящий на Акрополе мог его видеть или, по крайней мере, различить (...ὁρωμένην δὲ ἢ καὶ ἄλλως αἰσθητὴν γιγνομένην τῇ ἀκροπόλει τῆς Ἀθηνᾶς)...”.<sup>11</sup>

Марк Эдвардс предлагает считать, что по мысли Марина, дом открылся взору тогда, когда храм Асклепия был разрушен.<sup>12</sup> Эта идея привлекательна тем, что может быть использована для косвенной датировки этого события, так как после Марина о древнем святилище Асклепия в Афинах действительно никто больше не упоминает.

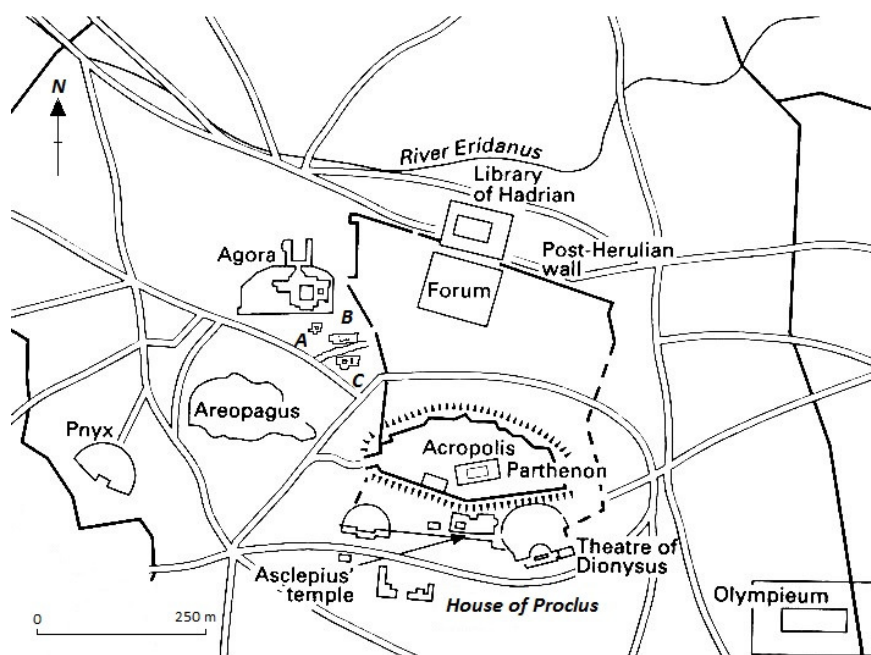
Что бы не имел в виду Марин, соответствующий его описанию обширный комплекс зданий, расположенный на южном склоне Акрополя между Одеоном Герода Аттика и Театром Диониса, был действительно обнаружен и раскопан в 1955 г. (см. схему ниже).

К сожалению, городские власти отвели археологам совсем немного времени для изучения памятника, так как в этом месте планировалась масштабная реконструкция. Центральная часть комплекса была раскопана, подробно описана, и значимые находки переданы в музей Акрополя. Теперь над домом Прокла проходит любимая афинянами пешеходная улица Дионисиу Ареопагиту, а расширение комплекса, уходящее под современные здания, изучено лишь частично, в основном благодаря работам по строительству метро и нового музея Акрополя (Meliades 1955, Frantz 1988, Brouskari 2004, Caruso 2013).

---

<sup>11</sup> Фраза не вполне понятная. Ее по-разному переводят и обсуждают Rosán 1949, 30, Frantz 1988, 43, Castrén 1991, 475, Karivieri 1994, 116–117 n. 11, Saffrey and Segonds 2001, 34. Ниже мы пересказываем основное содержание нашей статьи Afonasin, Afonasina 2014.

<sup>12</sup> Edwards 2000, 104 n. 329: “...seen, or if not it became visible, from the acropolis of Athena”.



Афины в V в н. э.

Первые же исследователи этого памятника охотно идентифицировали его с домом, который принадлежал семье Плутарха, и связали как с самим основателем афинской школы неоплатонизма, так и с его ближайшими преемниками Сирианом и Проклом. Эта гипотеза в настоящее время материализовалась в виде таблички «Дом Прокла» *in situ*. В самом деле, это строение было расположено в подходящем месте и, как пишет Франц,<sup>13</sup> явно относилось к тому типу зданий, которые в античности использовались для публичных собраний и поэтому получили условное название «философских школ». Важно так же, что здание непрерывно использовали в течение V в. и, по всей видимости, сначала перестроили, а затем оставили в VI в.

<sup>13</sup> "The house in question fits all the topographical specifications in the *Vita Procli*, and furthermore, its site, as far as it could be estimated from its scattered known parts, precludes the existence of anything comparable in the area..." (Frantz 1988, 43).

Идентификацию подтверждают и богатые находки, как произведения искусства, так и надписи, иллюстрирующие религиозные предпочтения обитателей здания. Кроме святилища Кибелы и других объектов религиозной природы,<sup>14</sup> в здании найдены многочисленные предметы повседневного обихода (лампы, вазы и др.). Неподалеку были, в частности, обнаружены многочисленные статуи божеств (в том числе статуэтка Изиды), скульптурный портрет философа и фрагмент надписи со словами σοφίης и βίοντος. Еще один скульптурный портрет философа (некоторые считают – самого Плуларха), датируемый V в., обнаружен поблизости.<sup>15</sup>

Захоронение годовалого поросенка, обнаруженное под «домом Прокла», – это очень примечательное открытие. По неизвестным причинам жертвенный нож был оставлен в горле животного, а рядом с ним было разложено семь ламп (одна – с изображением бегущего Эрота) и вазы. Лампы новые и ранее не использовались. Находку истолковывали совершенно по-разному. Жертвоприношение могло быть связано с римской церемонией закладки здания (*Terminalia*). Оно могло быть подношением местным божествам (*genii*) по случаю какого-нибудь важного события, скажем, успешного возвращения на родину после длительного путешествия. Подношение подобного рода уместно и Матери Богов, почитаемой частным образом (или даже тайно), так как подходящее святилище также было обнаружено в доме и, согласно Марину (*Жизнь Прокла* 19), неоплатоники поклонялись Матери Богов в ее разнообразных ипостасях. Кровь животного могла быть подношением лунной богине Гекате.<sup>16</sup> Наконец, согласно Юлиану (*Речи* 5.177 В–С), поросенка было уместно пожертвовать подземным богам.

---

<sup>14</sup> См. *Иллюстрации, рис. 22–25*. В небольшой комнате, превращенной в святилище Матери Богов, наряду с изображением Кибелы находился небольшой рельеф, возможно, с изображением Асклепия (Eleftheratou 2015, 47). В качестве алтаря был приспособлен погребальный стол для жертвоприношений (менса), датируемый существенно более ранним временем (ок. 350–325 гг. до н. э.). Из четырех сцен, которыми были украшены все боковые стороны стола, хозяевами была выбрана та, где представлена посмертная встреча усопшего с философом, вероятно, отражая философские интересы хозяев дома.

<sup>15</sup> Находки хранятся в Эпиграфическом музее, музеях Агоры и Акрополя. Многочисленные иллюстрации см. в работах Frantz 1988, Camp 1994, Bruskari 2004 и Eleftheratou 2015.

<sup>16</sup> Подробнее см. Karivieri 1994, 135f.

Хотя ни одного случая принесения в жертву животного в неоплатонической школе не упоминается в письменных источниках, Марин сообщает, что Прокл лично испытывал «огненные видения» Гекаты, будучи посвящен в эти таинства дочерью Плутарха Асклепигенеей и даже

«...вызвал дождь, вращая вертишейку (ῥοῦρά τινα), тем самым избавив Атику от губительной засухи. Он также обеспечил защиту от землетрясений и, испытывая силу пророческого треножника, слагал стихи об упадке [традиции]» (Марин, *Жизнь Прокла* 28).

Марин упоминает и другие религиозные практики, получившие распространение среди платоников, а также постоянно подчеркивает тесную связь Прокла с богами, прежде всего, Афиной, Асклепием и женским божеством, от Луны до Гекаты и Кибелы.

*Iunx* (ῥοῦξ, вертишейка) – это птица (дочь Пана и Эхо в мифологии), которая еще в древности ассоциировалась с любовными чарами. Для того, чтобы повлиять на неверного любовника, колдун ловил вертишейку (*junc torquilla*, небольшую птицу семейства дятловых), распинал ее на колесе и вращал.<sup>17</sup> Впоследствии термин *iunx* и связанные с ним процедуры претерпели эволюцию. В области любовной магии термин начал использоваться в отношении самого инструмента, колеса, тогда как в платонической традиции он стал символизировать эротическую связующую силу, которая объединяет людей и богов.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> У Пиндара (*Пифийские песни* 4.213–220) учреждение ритуала приписывается Афродите, а вертишейка поэтически описывается как «птица, вызывающая безумие».

<sup>18</sup> Эта интерпретация лучше всего известна благодаря *Халдейским оракулам*, где *iunges* («магические колеса Гекаты», fr. 206 Des Places) идентифицируются с идеями (или мыслями) высшего божества, Отца, тогда как Эрот («первый, выпрыгнувший из Ума Отца», fr. 42 Des Places) понимается в качестве космической силы, связывающей воедино два мира и гармонизирующей космос с душой. Эти *iunges*, низшие сущности в цепи бытия, посланники, осуществляющие связь Отца с миром, помогают теургу связать Предвечную Триаду Халдеев с остальным бытием. Кроме того, *iunges* связывают с планетарными силами, «Умными столпами», которые поддерживают упорядоченное движение планет. Те *iunges*, которые призывал теург, как считалось, перемещались физически в подходящую случаю планетарную сферу и обеспечивали контакт между нею и материальным миром (fr. 77–79 Des Places). Подробнее см. Majercik 1989, 9–10, 16, 29, 171–172.

Вращая колесо в процессе теургического ритуала, колдун получал некие магические имена (fr. 87 Des Places), также связанные с *iunges* (то есть божественные посланцы символически идентифицировались с теми посланиями, которые они приносили). В одном оракуле говорится, что эти имена, будучи произнесены теми, кто понимает смысл божественных речений, наделяют теурга необычными способностями (ср. fr. 150 Des Places).

Как мы видели, по словам его биографа Прокл время от времени совершал религиозные действия, направленные на практические цели. Как правило, делал он это по просьбе других людей. Его молитвы, произнесенные «древним способом», излечивали больных, заклинания спасали от засухи и землетрясений и т. д. (*Жизнь Прокла* 17, 29–30). Мы не знаем, были ли это символические ритуальные действия, или же обряды совершались физически, как в древности, однако найденный в «доме Прокла» жертвенный поросенок свидетельствует о том, что подобного рода жертвоприношения могли быть частью нормальной религиозной практики неоплатонической школы. Марин косвенно подтверждает это, говоря, что Прокл, строгий вегетарианец,<sup>19</sup> тем не менее притрагивался к мясу, «ради ритуала» (*Жизнь Прокла* 12 и 19). Так что не исключено, что для заклинаний «древним способом» неоплатонический философ использовал настоящую птицу, а не хитроумные планетарные устройства, вроде того, которое Пселл описывает как «сферу с встроенными в нее сапфирами, которую вращали на кожаном ремне» (PG 122.1133 A 8–9; Majercik 1989, 30).

Можно, однако, связать ритуальное жертвоприношение в «доме Прокла» и с другим, более значимым событием. Предположим, что наш философ действительно готовится принять в своем доме Афину, как это описывает Марин (*Жизнь Прокла* 30). Это действие должно было сопровождаться какими-

---

<sup>19</sup> Соблюдавший также пифагорейские пищевые запреты. Так, по сообщению Дамаския (*Философская история*, фр. 84D), будучи в Афинах врач Якоб, наставник будущего философа неоплатоника Асклепиодота, предписал Проклу воздерживаться от капусты и использовать вместо нее в качестве слабительного мальву. Однако философ отказался следовать предписанию врача, строго исполняя пифагорейский пищевой запрет, согласно которому не дозволялось есть мальву потому, что она считалась «первым признаком симпатии между небесными и земными существами» (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 109; ср. *Халдейские оракулы*, фр. 210a). Подробнее см. наш очерк «Асклепион между наукой и религией» (выше).

то приготовлениями, и ритуальное подношение, равно как и установление нового святилища были бы наиболее естественными шагами. Эта гипотеза недавно высказана Христианом Уилдбергом (Wildberg 2016), который, в частности, отмечает, что очистительный ритуал подобного рода был уместен и по отношению к Афине. В самом деле, в *Эвменидах* Эсхила (276 сл.) преследуемый эринниями Орест сначала очищает себя кровью жертвенного поросенка, а затем «с чистыми устами» обращается к Афине с просьбой защитить его и избавить от греха матереубийства. Кроме того, *семь* ламп, не больше и не меньше, также могут указывать на ритуал в честь Афины. Ведь ей Прокл посвятил *седьмой* свой гимн, в котором, в частности просит богиню «даровать ослабшим членам нерушимую мощь здоровья» и «отогнать скорбную толпу прожорливых недугов» (*Гимн Афине*, 40–46), а в Комментарий к *Тимею* (1.151), вслед за пифагорейцами (Аристотель, фр. 13 Ross) поясняет, что седмица более всего подходит Афине потому, что, как простое число, порождается одним отцом (монадой).

Разумеется, у Эсхила речь может идти лишь об обычном очищении от преступления, уместном при обращении к любому божеству (так, Кирка смывает кровью поросенка грех Ясона и Медеи, виновных в смерти брата Медеи, Аполлоний, *Агонастика* 4.700–716, а храм Аполлона в Дельфах таким образом очищался раз в месяц), однако во всей своей совокупности эти данные могут указывать в искомом направлении: Прокл готовил свой дом к приходу самой Афины.

### III

Вернемся к процитированному выше месту о визите Прокла в святилище Асклепия (*Жизнь Прокла* 29). Асклепигению постигла неведомая болезнь и, когда всякая надежда на излечение была утрачена, ее отец Архиад, невероятно переживающий о здоровье своей единственной дочери, обратился к Проклу с просьбой помолиться за нее богу.<sup>20</sup> Асклепий услышал мольбу, и

---

<sup>20</sup> Очевидно, Прокл был уже известен своими способностями в этой области. Так, Марин сообщает, что он постоянно обращался к богу «на словах и в гимнах» с просьбами исцелить его друзей, всегда вызывал врачей и стремился сделать так, чтобы они проявили все свои способности, нередко лично помогая им (*Жизнь Прокла* 17).

девушка немедленно выздоровела. В повествовании Марина этот эпизод занимает центральное место, так как ему придается провиденциальное значение: девушка, чудесно спасенная Асклепием, затем вышла замуж за архонта Теагена и родила будущего схоларха Академии Гегия (Дамаский, *Философская история* фр. 63B Athanassiadi). Если бы она умерла, то прервалась бы «златая цепь» платонической преемственности. С другой стороны, бабушка спасенной девушки, также Асклепигения, – на манер Диотимы из *Пира* Платона, открывшая Сократу «знание» Эрота, – посвятила Прокла в некие древние таинства, которые она, в свою очередь, узнала от своего отца и «духовного деда» Прокла Плутарха, который еще ранее унаследовал это знание от своего отца Нестория. Имя Асклепигения указывает на тесную связь этой семьи с культом Асклепия (ведь даже их дом располагался, как мы знаем, в нескольких метрах от святилища бога), и довольно примечательно, что Плутарх решил передать это знание не сыну, а дочери. Возможно, как замечает по этому поводу Джон Диллон (Dillon 2007, 123 n. 16), этот выбор был обусловлен тем обстоятельством, что сын Плутарха Гиерий (Hierius), также философ и ученик Прокла, не был для этого подходящей фигурой. Как бы там ни было, своим действием Прокл не только отплатил добром за добро, но и показал, что он был хорошим учеником.

Мы видели, что Прокл тесно общался со многими богами,<sup>21</sup> однако Асклепий помогал ему в течение всей жизни: в молодости Прокл чудесным образом выздоровел, когда Телесфор, сын Асклепия и бог исцеления, явился ему во сне; в более зрелом возрасте патрон медицины («пришедший из Эпидавра») излечил его от артрита; наконец, Асклепий посетил его в виде змеи и во время его «последней болезни» (*Жизнь Прокла* 7 и 31). Философ пишет о видении Асклепия в его Комментарии к *Алкивиаду* 166 (II 228–229 Segons).

---

<sup>21</sup> Марин сообщает (*Жизнь Прокла* 16), что юный Прокл, только что прибывший из Александрии в Афины, поразил своего будущего учителя Сириана необычной приверженностью культу Селены, что, как показывает Джон Диллон, едва ли сводилось к обычному религиозному почитанию лунного божества, так как Луна в неоплатонизме на небесном уровне представляла высшее женское начало «Халдейской» теологии, Гекату. Кроме того, согласно Юлиану (*Oratio* 5.166 AB) Луна на космическом уровне представляла саму Мать Богов, Кибелу. Следовательно, «прославляя Луну, неоплатоники тем самым воздавали хвалу всей цепи женских порождающих начал, восходящих к Гекате и Кибеле» (Dillon 2007, 118–119).

Кроме бога из Эпидавра, он поклонялся аскалонскому Асклепию Леонтуху (*Жизнь Прокла* 19). Наконец, он, возможно, был причастен к установлению культа, связанного с Асклепием у себя на родине, и его преемник Марин придает этому эпизоду определенное значение.

Именно, биограф философа (*Жизнь Прокла* 32) сообщает, что в Лидии Прокл посетил святилище некоего божества Адротты, которое местные идентифицировали с Асклепием или Диоскурами. В «ясном видении» гении места явились Проклу и с «театральным жестом» прославили его как «украшение города», в то же самое время упрекнув в том, что он недостаточно внимательно слушал Ямвлиха, который уже идентифицировал их с Махаоном и Подалирием.<sup>22</sup>

Общую картину дополняет и следующий раздел биографии (33). После сообщения о неназванных благах, которых Прокла удостоили Пан и Мать Богов, Марин упоминает об Аттисе, не желая далее распространяться об этом, дабы не смущать слушателей звуками погребальных плачей и другими темными ритуалами, характерными для этих таинств.

Обращение к уникальному свидетельству Дамаския (*Философская история*, фр. 142В; Athanassiadi 1999, 315), возможно, прояснит эту недосказанность. Философ сообщает следующий миф: восьмой сын бога по имени Садик и брат Диоскуров и Кабиров, Эшмун вызвал интерес у финикийской богини Астронои, Матери Богов. Юный бог отверг ухаживания богини, кастрировал себя топором и умер. Однако богиня воскресила его и, «оживив своим животворным теплом, превратила юношу в божество», назвав его Пеаном. Не известно, какими источниками пользовался Дамаский. Не исключено, что он прочитал об этом в *Финикийской истории* Филона из Библы или обратился к местной устной традиции (Athanassiadi 1999, 315 n. 376).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Свидетельства об этих сыновьях Асклепия см. в собрании Eldestein 1945, fr. 78–95. Нам не известно, где и по какому поводу Ямвлих говорил нечто подобное.

<sup>23</sup> Археологические и эпиграфические данные свидетельствуют о том, что этот древний финикийский культ был адаптирован греками и римлянами. В Сидоне сохранились руины святилища Эшмуна, которое был возведено еще в VI в. до н. э. и использовалось вплоть до римского периода подобно Асклепионам, как это показывают раскопки 1963–1978 гг., в ходе которых в храме и его окрестностях были обнаружены различные votive предметы. В одной надписи II в. до н. э. из Сардинии Эшмун отождествляется с Асклепием (KAI 66). На римской монете III в. н. э.

Примечательно то, что некая народная история затем истолковывается философом в платоническом ключе. Именно, финикийское божество Эшмун идентифицируется с Асклепием из Берита и помещается, на основе неясных этимологических и генеалогических аналогий, на Восьмую сферу, то есть над Седьмой сферой, где обитают планетарные боги. Сама по себе история полностью идентична мифу о Кибеле и Аттисе, чье осклопление и последующее воскресение призваны символизировать природные циклы.<sup>24</sup> Именно эту историю, согласно Марину (33), Прокл комментировал философским образом и написал об этом специальную книгу, к сожалению, до нас не дошедшую. Вспомним, что лидийский бог из Адротты, идентифицировался не только с Махаоном и Подалирием, но и с Диоскурами. Ясно, что перед нами еще один пример интерпретации Асклепия как изначально природной «умирающей и воскресающей» силы, вознесенной затем на высший, должно быть, солярный, уровень, что, кстати говоря, находит соответствие в гимне Прокла Гелиосу (15–27), где солярное божество сначала объявляется высшим звеном в цепи, являющей Феба (Аполлона), в чьем блеске рождается Пеан, наполняющий здоровьем весь мир, а затем отождествляется с «отцом Диониса» (то есть Зевсом), Аттисом и Адонисом.<sup>25</sup>

---

Эшмун изображен между двумя змеями, а на римской пластинке из Сидона – в компании Гигеи.

<sup>24</sup> См., например, *Сатурналии* 1.21, где Макробий сначала (1–6) интерпретирует Адониса как солярное божество, которое то возвращается к радующейся богине Венере (в верхнюю полусферу Земли), то спускается к скорбящей богине Прозерпине (в нижнюю полусферу), а затем переходит к Кибеле и Аттису (7–10), символизирующих, соответственно, Землю и Солнце. Когда Солнце-Аттис спускается в преисподнюю, наступает всеобщая скорбь, когда же он возвращается «в восьмой день до апрельских календ», вся природа славит его воскресение. Напомню, что в предыдущей главе у Макробия речь в аналогичном ключе идет об Асклепии, а затем – о Геракле, который также мыслится как солярная сущность (мы разбирали это место выше).

<sup>25</sup> Павсаний (*Описание Эллады* 7.23.7–8) приводит мнение одного финикийца, который полагал, что Асклепий – это сын Аполлона и у него не было смертной матери: «Асклепий – это воздух, поэтому он столь необходим для поддержания здоровья как в людях, так и во всех животных, тогда как Аполлон – это Солнце, и его вполне основательно можно считать отцом Асклепия, так как именно оно своим согласованным движением обеспечивает смену времен года и придает здоровье воздуху». Примечательно, что совершенно аналогичную роль Макробий отводит Аттису: «Мать богов [Кибела]...

Итак, во-первых, многочисленные тексты показывают, что неоплатоники фундаментальным образом переопределили место Асклепия в иерархии божеств, следом переосмыслив и саму концепцию здоровья:

«Считается, что [телесное] здоровье может быть уподоблено душевной справедливости, так как первое – это своего рода справедливость телесная, тогда как вторая – это справедливость душевная. Ведь привычка упражнять части души тем, что вносит в нее наименьшее разногласие, есть ни что иное, как справедливость, тогда как сыновья Асклепия называли здоровьем то, что вносит строй и взаимное согласие в беспорядочность телесных начал» (*Жизнь Прокла* 3).

Кроме того, по свидетельству его биографа неоплатонический философ отправляется в храм бога не в поисках исцеления, но для того, чтобы попросить за другого человека, Асклепий же сам приходит к нему, причем, по-видимому, без предварительной просьбы. А иногда и боги просят у философа помощи и защиты.

---

едет на львах, животных, мощных своим напором и пылом, каковая природа свойственна небу, чьим охватом удерживается воздух, который несет землю. Солнце же в облике Аттиса украшает свирель и посох. Свирель показывает упорядочивание переменчивого дуновения, потому что ветры, в которых нет никакого постоянства, берут надлежащую природу от Солнца, а посох подтверждает власть Солнца, которое всем управляет...» (*Сатурналии* 1.21.8–9, пер. В. Звиревича). Ср. далее (22.4), где со ссылкой на это место Макробий аналогично интерпретирует свирель и посох Пана – бога, фигурирующего, как мы помним, вместе с Матерью богов у Марина.

## ПЕРЕВОДЫ

# ГАЛЕН О ТОЛКАХ, ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Этот небольшой трактат Галена (129 – ок. 216 г. н. э.) посвящен обсуждению природы научного знания, как в целом, так и применительно к медицине. Гален противопоставляет различные школы («толки») в медицине. Здесь слышатся отголоски дебатов эллинистического периода, когда врачи бескомпромиссно разделились на «эмпириков» и «рационалистов». Подобно двум типам врачей в *Законах* Платона (720a–c, 857c–d) одни из них стремились к теоретическому пониманию природы болезни, другие же были склонны опираться лишь на собственный опыт, не измышляя гипотез. Основываясь на врачебном опыте, рационалисты развивали разнообразные «философские» теории о природе человека, подобные тем, которые можно найти в некоторых трактатах Гиппократовского корпуса или в *Тимее* Платона. Некоторые из них, вроде упомянутого в нашем тексте Асклепиада из Вифинии, развивали весьма оригинальные воззрения. Напротив, эмпирики, опираясь на скептические аргументы, стремились доказать бесполезность и даже вредность если не всех, то большинства абстрактных спекуляций о человеческой природе и причинах болезней. Однако опыт не приходит сам собой (иначе каждый стал бы экспертом) и эмпирикам необходимо было показать каким образом приобретаются, накапливаются и передаются полезные знания, чем отличается опыт личный (аутопсия) от сведений, полученных из вторых рук (история), как группируются схожие случаи и проводится лечение по аналогии и т. д.

По представлению Галена, разногласия этих двух толков в конечном итоге сводятся лишь к тому, каким методом обнаруживается правильное лечение, опытным путем или на основании какой-либо теории. Когда же лечение найдено, врачи обоих толков ведут себя сходным образом, вполне в духе конвенций, принятых в профессии. Так что дискуссия, некогда важная с теоретической точки зрения, носит для такого противника абстрактных дебатов, как Гален, довольно схоластический характер.

Другое дело так называемые «методисты», появившиеся в раннеримский период (I в. до н. э.) и стремящиеся, с одной стороны, примирить противоборствующие стороны, с другой же – предложить нечто новое. Сторонники «метода», прежде всего упомянутый по имени Фессал (начало I в. н. э.), отмечали, что все болезни обладают общими характеристиками – все они характеризуются сжатием, расширением или их комбинацией. Разумеется, эти характеристики (называемые «общностями») непосредственно не наблюдаемы. Чтобы усмотреть их необходимо размышление, хотя сами они не обусловлены какими-либо скрытыми качествами, движением атомов или порами. Теория нужна, однако она носит вспомогательный и ограниченный характер. Поэтому, в пику известному афоризму гиппократиков «Жизнь скоротечна – овладение ремеслом долго», методист Фессал считал, что долго длится как раз жизнь, в то время как ремесло врача может быть освоено за полгода и включать в себя минимум теории и достаточную практику. Методизм должно быть отвечать и практическим нуждам: не каждый мог, как Гален, учиться всю жизнь, а людям были нужны врачи.

## ГАЛЕН О ТОЛКАХ, ДЛЯ НАЧИНАЮЩИХ<sup>1</sup>

I. [1 Helmreich] Цель (σκοπός) медицинского искусства (τέχνη) – здоровье, тогда как обретение здоровья – его конечное предназначение (τέλος). Как вернуть здоровье, когда его нет, и как сохранить его, когда оно есть, – все это должны обязательно знать врачи. Снадобьями и лекарствами (ἰάματα τε καὶ βοηθήματα) называют средства восстановления утраченного здоровья, сохраняется же оно благодаря здоровому образу жизни (ὑγιεινὰ διαίτήματα). Поэтому издревле говорится, что медицинская наука (ἐπιστήμη) занимается больным и здоровым, первым называя все то, что сохраняет имеющееся и восстанавливает утраченное здоровье, а вторым – всему этому противоположное. Врачи же должны разбираться как в том, так и в этом, дабы избирать одно и избегать другого.

Но как создать такую науку – в этом теперь уже нет согласия: одни считают, что одного опыта достаточно для того, чтобы обрести это искусство, другие же думают, что и разум (λόγος) играет при этом немаловажную роль. Те, кто опирается лишь на опыт (ἐμπειρία), так и называются – эмпириками. Аналогично, опирающиеся на разум зовутся рационалистами. [2] Таковы два основных толка в медицине: в первом случае медицинское знание находится опытным путем, во втором – при помощи доказательства. Поэтому одни называются эмпириками, а другие – рационалистами. Эмпиризм обычно ориентируется на наблюдение и накопление знание в памяти (τὴν μὲν ἐμπειρικὴν τηρητικὴν τε καὶ μνημονευτικὴν), а рационализм – на догматизм и рассуждение по аналогии (τὴν δὲ λογικὴν δογματικὴν τε καὶ ἀναλογιστικὴν).

---

<sup>1</sup> Трактат Галена переводится по изданию: Marquardt, J., I. Müller, G. Helmreich, eds. *De sectis ad eos qui introducuntur, Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, vol. 3. Leipzig: Teubner, 1893 (repr. Amsterdam: Hakkert, 1967).

Соответственно, приверженцев эмпиризма называют эмпириками и наблюдателями, хранящими наблюдаемые явления в памяти, а сторонников рационального подхода – рационалистами и догматиками, рассуждающими по аналогии.

II. Искусства, согласно эмпирикам, достигают таким способом. Из многих страданий, которые можно наблюдать у людей, одни случаются спонтанно, как у больных, так и у здоровых. Таковы кровотечение из носа, потливость, диарея и тому подобное, могущее принести как вред, так и пользу, хотя причина их чувственно не воспринимаема. В других случаях причина страданий ясна, однако и они возникают не в результате нашего выбора, но в некотором роде случайно. Ведь могло случиться, что некто упал, ударился или каким-либо образом поранился, что вызвало кровотечение, или же что некий больной не смог сдержать себя и выпил холодной воды или вина, или чего-то подобного, что могло как навредить, так и помочь. Так вот, первый вид полезных или вредоносных явлений они называют природными, а второй – случайными. [3] Однако в обоих случаях первое наблюдение таких явлений они называют случайным стечением обстоятельств, сохраняя это имя потому, что люди сталкиваются с этими явлениями не намеренно. Таков вид опыта, приобретаемого в результате стечения обстоятельств. Экспромт же – это когда мы, напротив, пробуем нечто намеренно, увидев ли это во сне или каким иным образом сформировав идею того, что должно сделать. Но есть и третий вид опыта, подражательный. Это когда нечто полезное или вредное, обнаруженное в силу естественных причин, случайно или методом проб и ошибок, вновь применяется при такой же болезни. Именно этот вид опыта особенно способствовал развитию их искусства. Применив не дважды или трижды, но множество раз то, что оказалось ранее полезным, и обнаружив, что в большинстве случаев оно оказывает одно и то же воздействие на больных тем же, они называют это воспоминание теоремой и принимают в качестве достоверной части медицинского искусства. По мере накопления таких теорем формируется медицина, а их собиратель становится врачом. Процесс собирания они называют личным наблюдением (аутопсией), припоминанием того, что часто наблюдается происходящим одинаковым образом. Но то же самое называется и опытом. Напротив, историей они называют сообщение очевидца. Ведь одно и то же будет аутопсией для человека, который

видел это сам, и историей для того, кто узнал о результате наблюдения из рассказа.

Случается и так, что та или иная болезнь ранее никем не наблюдалась, или болезнь может быть известной, однако поразить такие места, для которых средства, обнаруженные опытным путем, отсутствуют. Тогда инструментом обнаружения лекарства становится переход от подобного к подобному. [4] Используя такой инструмент, они, взяв снадобье против известной болезни, используют его для другой, или, вместо одного места, для другого, переходя от ранее известного лекарства к другому, ему подобному. Так от одной болезни они переходят к другой, к примеру, от рожистого воспаления к герпесу, от одного места к другому, например, от кисти к лодыжке, или от одного снадобья к другому, например, от яблока к мушмуле в случае диареи. В целом подобными переходами они встают на путь открытия, однако открытием это станет не ранее, чем будет подтверждено опытом.

III. Рациональный метод, напротив, предписывает нам изучать природу подлежащего излечению тела и действующие причины всех сил, которым оно ежедневно подвержено. Ведь болезненное или здоровее оно становится по этим причинам. Потому, по их словам, врач должен быть знатоком воздуха, вод, мест, привычек (ἐπιτηδεύματα), еды, питья и обычаев, – всего того, что позволяет ему обнаруживать причины всех болезней, [5] сравнивать и рассчитывать (λογίζεσθαι) действенность лекарств, то есть знать, что нечто с заданными свойствами (δύναμιν), будучи приложено к той или иной причине, окажет то или иное воздействие. Не овладев на опыте (γυμνάσασθαι) всеми этими разнообразными видами причин, врач, по их словам, не сможет успешно применять лекарства. Так, чтобы целое прояснить посредством одного небольшого примера, предположим, что одна часть тела причиняет боль, затвердела, жесткая на ощупь и распухла. Прежде всего, врач должен найти причину, а именно, что какая-то жидкость поступает в эту часть тела свыше обычного, вызывая распухание, что приводит, по причине чрезмерного растяжения, к болезненным ощущениям, так что, если жидкость продолжает прибывать, он должен прекратить приток, а если уже не пребывает, ему следует начать опустошать пораженную часть тела. Но как остановить приток жидкости и удалить уже скопившуюся? Приток можно остановить охлаждением и перетягиванием пораженного участка тела. Нагревание и расслабление будут способствовать освобождению от уже скопившейся

жидкости. Так уже одно состояние (διάθεσις) больного помогает им получить указание (ἐνδειξις) о том, что в данном случае полезно. Однако одного этого указания, по их словам, не достаточно. Нужны дополнительные указания, учитывающие силу пациента, и еще – его возраст и особенности его физической организации. Указания о том, что полезно, основываются также на знаниях о временах года, местах проживания, роде занятий и привычках. [6] Это также лучше показать на конкретном примере. Предположим, некто ощущает жар, неохотно двигается и чувствует тяжесть в теле. Предположим так же, что он тяжелее, чем был ранее и располнел, а также что его жилы увеличены. Каждый поймет, что у больного избыток слишком теплой крови. Каково же лечение? Очевидно, опустошение. Ведь опустошение противоположно наполнению, а противоположное излечивается ему противоположным. Как же избавиться от избытка и в какой степени? Здесь знание одной лишь причины недостаточно. Необходимо принять во внимание силы пациента, его возраст, время года, место и все то, о чем говорилось ранее. Если пациент силен и довольно молод, время года – лето и место отмечено умеренным климатом, то мы не ошибемся, если рассечем жилы (φλέβα τεμῶν) и выпустим столько крови, сколько нужно в данном случае. Однако если он очень ослаб, совсем маленький ребенок или дряхлый старик, и если место отличается холодным климатом, как в Скифии, или очень жарким, как в Эфиопии, и если сейчас очень холодное или очень жаркое время года, то никто не осмелится провести флеботомию. Во внимание они советуют также принимать привычки, род занятий и физические особенности пациента. Лишь все это вместе даст достаточно указаний на то, что полезно в данном случае.

IV. [7] То, что указывает на благоприятный исход для догматиков, формирует и наблюдения эмпириков. Ведь вышеупомянутая совокупность симптомов, сопровождающих сильный жар, – то, что они называют синдромом (συνδρομήν) – указывает догматику на необходимость флеботомии, а эмпирику – на необходимость вспомнить о своих наблюдениях. Ведь отметив во многих схожих случаях пользу избавления от избытка, он решит, что и в данном случае она окажется полезной. И то, что люди в расцвете сил переносят подобную процедуру без осложнений, он также знает из многочисленных наблюдений. То же верно и в случае, если сейчас скорее весна, нежели лето, мы находимся в зоне с умеренным климатом, и пациент привык

к подобного рода опустошениям, например, по причине геморроя или кровотечения из носа. Догматик по этой же причине выпустит больше крови, однако апеллировать он будет к природе вещей, в то время как эмпирик – к ранее осуществленным наблюдениям. Так что, в целом, догматик и эмпирик предпишут сходное лечение в похожих случаях, разногласия же их будут касаться лишь способа обнаружения правильного решения. Одни и те же телесные симптомы для догматиков станут указанием на причину, зная которую они затем назначат лечение, для эмпириков же они будут напоминанием о том, что они уже неоднократно наблюдали протекающим схожим образом. В тех случаях, когда догматики не видят явного симптома, указывающего на причину, они, не колеблясь, спрашивают о так называемой предшествующей причине, например, был ли некто укушен бешеной собакой или змеей и т. д. [8] Ведь рана на вид ничем не отличается от других ран, если неизвестно ее происхождение. Рана на теле укушенного бешеной собакой выглядит так же, как и рана от укуса другого животного. Напротив, укус змеи едва заметен в первые дни, однако затем, когда состояние пациента уже ухудшилось, начинают проявляться смертельно опасные признаки (παθήματα). Такие симптомы, возникающие в результате укуса так называемых ядовитых животных, если их не начать сразу же лечить подобающим образом, почти всегда смертельно опасны. Каково же правильное лечение? Ясно, что яд необходимо удалить из тела укушенного сразу же после укуса. Не следует давать ране зарубцеваться и затянуться. Напротив, надлежит сделать множественные надрезы, особенно если рана маленькая и, по этой же причине, применить горячие и жгучие (δριπέσι) снадобья, которые бы вытянули и высушили яд. Эмпирики используют такие же лекарства, хотя к открытию их ведет не сама природа вещей, но воспоминания о том, что обнаружилось опытным путем. Так и в отношении возраста, времени года и местностей лечение, подходящее к каждому случаю, ими познается из опыта. Но то же самое нам дают так называемые предшествующие причины. [9] Так что, если бы они согласились признать верность каждого из этих путей открытия, то им не пришлось бы больше вести столь длительную полемику.

V. Однако догматики ополчились против эмпиризма. Одни говорят, что он внутренне противоречив (ὡς ἀσυστάτου), другие – что не полон (ὡς ἀτελοῦς), третьи – что груб (ὡς ἀτέχου). Напротив, эмпирики считают, что рациональное рассуждение всегда лишь вероятно, но не истинно. Каждое из

подобных рассуждений двусмысленно и не лишено длиннот, ведь стороны постоянно выдвигают специальные аргументы и пытаются защитить себя. С критикой эмпиризма выступил Асклепиад.<sup>2</sup> Ему казалось, что он в силах показать, будто ничто не может часто наблюдаться протекающим одинаковым образом, а потому опыт подобного рода внутренне противоречив и на его основании невозможно совершить даже простейшее открытие. Против эмпириков выступил и Эрасистрат.<sup>3</sup> Он признавал, что простейшие лекарства для простейших случаев можно открыть опытным путем, например, понять, что портулак помогает от цинги (αἰμωδία), однако более комплексные лекарства для более сложных случаев так не отыскать. Не то чтобы опытным путем их невозможно было открыть в принципе. Просто, опыта недостаточно для того, чтобы отыскать их все. Наконец, те, кто готов признать, что опытным путем открытия совершаются, тем не менее жалуются на неопределенный, долгий и, как они говорят, неметодичный характер этих открытий. Так что рациональный метод они привлекают не потому, что эмпирический опыт внутренне противоречив или неполон, но лишь потому, что он слишком груб (ἄτεχον).

[10] Эмпирики защищают себя от критиков и стараются показать, что эмпирический опыт не противоречив, самодостаточен и довольно искусен. Рассуждения же рационалистов по аналогии они подвергают разнообразной критике. Так что догматики также вынуждены теперь отвечать на все эти критические возражения. На заявление догматиков о том, что им якобы известна природа тела, источники всех болезней и движущие силы лекарств, эмпирики полемично замечают, что им, возможно, и удалось достичь убед-

---

<sup>2</sup> Асклепиад из Вифинии (конец II в. до н. э.) считал, что болезни обусловлены не дисбалансом жидкостей в организме, как считали гиппократики, а нарушением естественного тока атомов через поры. Он известен также решительной критикой эмпириков. Разумеется, использование физики эпикурейского толка сближает его с рационалистами, однако, как отмечает Гален далее в трактате, по крайней мере некоторые из методистов использовали его теорию, полагая, что все болезни в конечном итоге обусловлены расширением, сжатием или комбинацией расширения и сжатия пор.

<sup>3</sup> Имеется в виду воспитанник аристотелевской школы (возможно, лично Теофраста) александрийский врач первой половины III в. до н. э. Эрасистрат, известный, наряду с Герофилом, своими работами по анатомии.

тельного и основательного понимания, но достоверное знание им не доступно. Иногда они все же допускают возможность достижения такого знания, отрицая, впрочем, его полезность, или, признав его не бесполезным, объявляют поверхностным.

Вот о чем, в целом, эмпирики и догматики спорят друг с другом, причем множество возражений высказывается по конкретным поводам. Так, стремясь исследовать то, что неявно, одни прославляют анатомию, указания (ἔνδειξις) и логическую теорию (τὴν διαλεκτικὴν θεωρίαν), ведь именно это, по их представлению, может служить инструментом изучения того, что явно не проявляется. Напротив, эмпирики не считают, что анатомия обладает эвристической ценностью и что она необходима для их ремесла (τέχνη), даже если бы она способствовала открытиям. Более того, они вообще не считают, что бывают указания (ἔνδειξις) или что одно может быть познано на основании другого. Ведь все познается лишь так, как оно есть, и нет, по их мнению, ничего такого, что могло бы считаться знаком вещей, неявных по своей природе. Наконец, они думают, что логика не нужна для их ремесла и доходят до того, что критикуют основоположения логики и теории определений, [11] заявляя, что ничто не может быть доказано. Затем они переходят к обсуждению ошибочных способов доказательства, принятых среди догматиков, в особенности всех видов аналогизмов. Ведь если аналогизм не позволяет обнаружить то, что он обещает обнаружить, ни одно ремесло не может основываться на нем, и никакая жизнь не получит развития. Напротив, эпилогизм – рассуждение, по их словам, о том, что явно – полезен для обнаружения вещей, неясных временно. Ведь так они называют чувственно воспринимаемые вещи, которые еще не проявили себя. Кроме того, эпилогизм полезен для опровержения тех, кто решится усомниться в очевидном. Полезен он и для указания на явления, упущенные из виду, и для опровержения софистических аргументов, ведь так рассуждающий никогда не упускает из виду явное, всегда оставаясь в заданных рамках. Напротив, аналогизм, по их словам, начав с явного, переходит затем к совершенно неясному; потому то он и принимает такие разнообразные формы. Начав с одного явления, он приходит то к одному, то к другому неочевидному выводу. Так они приходят к проблеме разногласия (διαφωνία), причем такого, которое не может быть разрешено. Именно оно, по их словам, есть знак непостижимости вещей. Именно так они и говорят, называя постижимым (κατάληψις) истинное и

верное знание, а противоположное ему – непостижимым (ἀκατάληψια). Непостижимость есть причина всякого неразрешимого разногласия, и, напротив, всякое неразрешимое разногласие есть знак непостижимости. [12] Они признают, тем не менее, что неразрешимо лишь то, что не ясно, явное же разрешимо. Ведь все явное тут же подтверждает позицию тех, кто прав, и опровергает тех, кто ошибался. Погрязнув в бесконечных спорах, эмпирики и догматики, тем не менее, предлагают схожее лечение для схожих болезней, по крайней мере, те из них, кто получил достаточное образование в рамках своей школы.

VI. Так называемые методисты – ведь так они сами называют себя, утверждая, что даже их предшественники-догматики не смогли постичь ремесло с помощью метода – не только удалились, как мне кажется, от мнения древних толков в отношении нашего ремесла, но также иначе упорядочили (μετακοσμεῖν) во многих отношениях и саму ремесленную практику. Они утверждают, что пораженный орган сам по себе не предоставляет полезных указаний на то, как его излечить, равно как и такие факторы, как причина, возраст пациента, время года, место, физическая сила пациента, его природа и склонности. Оставляют они в стороне и привычки, полагая, что сами по себе признаки (μὲν τῶν παθῶν) уже предоставляют им достаточно указаний на то, что полезно в том или ином случае, причем признаки эти берутся не в качестве частных случаев, но как всеобщие и универсальные. «Общностями» (κοινότηας) они называют все те признаки, которые относятся ко всем частностям, [13] причем некоторые из них стараются представить все внутренние болезни в виде комбинации двух «общностей» и еще одной – третьей, которая есть смешение этих двух; другие же просто утверждают, что так устроены все болезни. Общности эти называются «задержка» (στέγνωσις) и «истечение» (ρύσις), так что всякая болезнь обусловлена либо задержкой, либо истечением, либо их комбинацией. Так, если перекрыты естественные токи в теле, это можно назвать задержкой, если же они слишком свободны – это истечение. Если же наблюдается и задержка, и истечение, это будет их комбинация, как, например, в случае глаза, который одновременно воспален и слезится. В самом деле, воспаление – это признак задержки (στέγνὸν πάθος), но так как он в данном случае возникает не сам по себе, но в соединении с истечением, то это комбинация признаков. При задержке полезным считают расслабление (χάλασις), тогда как при истечении – сдерживание.

Ведь если, к примеру, воспалилось колено, его следует расслабить, если же наблюдаются истечения из живота или из глаза, то их следует остановить или ограничить. При комбинации признаков следует сначала обратиться к более важному. Ведь, по их словам, сначала нужно противодействовать наиболее беспокоящему и опасному, а затем уже всему остальному.

Почему же они не считают себя догматиками, если лечение определяют на основе указаний (ἐνδειξει)? Потому, что догматики ищут неявные признаки, нас же, как они говорят, интересует лишь явное. Поэтому свое учение они определяют как «знание явных общностей» (γνώσιν φαινόμενων κοινότητων) и, желая предотвратить использование этого определения для других искусств (которые также, по их представлению, [14] есть знание явных общностей), добавляют «соответствующее цели медицины» (ἀκολούθων τῇ τῆς ἰατρικῆς τέλει). Некоторые, впрочем, «соответствующее» (ἀκολούθων) заменяют на «созвучное» (συμφώνων), тогда как большинство просто соединяют оба эти определения, говоря, что метод есть знание явных общностей, соответствующее и созвучное целям медицины. Еще одни, в том числе Фессал,<sup>4</sup> добавляют «...приближающее здоровье и необходимое для него» (προσέχων καὶ ἀναγκαίων πρὸς ὑγίειαν). Потому они и не желают называться догматиками, так как, в отличие от этих последних, не нуждаются ни в чем неявном. Но и эмпириками их также нельзя назвать, так как, сколько бы они ни занимались тем, что явно, от эмпириков их отделяет использование указаний. Кроме того, по их собственным словам, они расходятся с эмпириками в том, как именно они заняты лишь тем, что явно: ведь эмпирики не будут иметь дела с неявным потому, что оно непознаваемо, они же – потому что бесполезно. Кроме того, эмпирики из явного извлекают наблюдения, они же – указания. В этом отношении, следовательно, они отличаются и от тех и от других, а также еще и тем, что по большей части отвергают времена года, места, возраст и тому подобное как обстоятельства бесполезные, но ценимые старыми докторами из уважения к традиции (δόξης δὲ χάριν). Это они считают величайшим преимуществом методистского толка, очень гордятся

---

<sup>4</sup> Развитие методизма связывается с именем Фемисона (Themison, вторая половина I в. до н. э.). Упоминаемый Галеном Фессал (Thessalus) развил эту теорию и был известен в Риме в сер. I в. н. э. Он, в частности, написал письмо императору Нерону, в котором прославлялось новое направление в медицине.

этим и считают, что заслуживают благодаря этому восхищения. [15] Они порицают человека, изрекшего «жизнь скоротечна – ремесло долго» (βραχὺν εἶναι τὸν βίον..., τὴν δὲ τέχνην μακράν), полагая, напротив, что скоротечна жизнь, а овладению ремеслом отпущен краткий срок.<sup>5</sup> Ведь если избавиться от всего того, что ошибочно считается полезным для развития нашего ремесла, и обратить внимание только на общности, то освоение медицины не покажется долгим или сложным делом. Напротив, она будет легкой и ясной и может быть изучена за шесть месяцев. Изучение внутренних болезней в таком случае сведется к несложному предприятию. Точно так же освоение хирургии и фармакологии. Ведь и здесь они стремятся найти во всех случаях пригодные общности и лечение свести к достижению столь немногочисленных целей, что, как мне кажется, им понадобится для освоения всего ремесла не пресловутые шесть месяцев, но гораздо меньше. Мы должны быть благодарны им за такое краткое учение, если они, конечно, не заблуждаются. В противном случае их следует подвергнуть критике за неосновательность (ὀλιγοψίαν).

VII. Попытаюсь теперь, наилучшим, как мне кажется, образом рассудить, не закрывают ли они глаза на то, что полезно, или, напротив, единственные основательно избегают ненужного. И вопрос этот немаловажен, так как, в отличие от догматиков и эмпириков, которые спорят лишь о способе обнаружения лекарства, но согласны относительно того, как его использовать, методисты идут гораздо дальше, и врачебная практика (τὰ τῆς τέχνης ἔργα) либо существенно пострадает из-за них, либо получит великую пользу. [16] Рассудить это можно двояко – при помощи чистого рассуждения (διὰ τοῦ λόγου μόνου) и при посредстве очевидных явлений (τῆς δὲ διὰ τῶν φαινομένων ἐναργῶς). Чистое рассуждение покажется слишком трудным для начинающих, поэтому оно здесь неуместно. Другой же путь, ведущий через очевидные явления, общепринят. Почему бы и нам, в таком случае, не попробовать этот путь, тем более что он ясен для начинающих и охотно принимается самими методистами? Ведь они постоянно воспевают то, что очевидно, и всякий раз выказывают ему почет и уважение, отвергая как бесполезное все то, что неясно (τὸ ἄδηλον).

---

<sup>5</sup> О традиции толкования первого афоризма Гиппократы см. Солопова 2012.

Рассмотрим сначала то, что называется предшествующими причинами (τῶν προκαταρκτικῶν... αἰτίων), в качестве эталона для суждения взяв то, что явно (τὸ φαινόμενον).

Пусть сначала встанет методист и скажет примерно следующее: «Чего ради вы, догматики и эмпирики, столь подробно распинаетесь о холоде, жаре, опьянении, несварении, избытках, недостатках, усталости, праздности, качестве еды и изменениях в привычках? Ведь излечить вы стремитесь их, а не состояния тела (τὰς ἐν τῷ σώματι παρέντες διαθέσεις), хотя ничто из этого не остается и все быстро исчезает. То, что остается, – это последствия их воздействия на тело, и лечить следует именно их. Ведь это и есть признак (τὸ πάθος). Именно его следует рассмотреть и понять, что это такое. Если это задержка, то ее следует высвободить, если истечение, то его следует ограничить, каковы бы ни были причины произошедшего. Какую пользу принесет вам знание причины, если истечение не остановлено, и задержка не прекращена? [17] Суть происходящего демонстрирует, что в этом нет никакой пользы».

Похожие слова методисты скажут и о так называемых неявных основных причинах (περὶ τῶν ἀδήλων καὶ συνεκτικῶν... αἰτίων).<sup>6</sup> Ведь и они, по их мнению, избыточны, так как на правильное лечение уже указывает сам признак, причем безо всякого знания причины произошедшего. Подобные аргументы они далее прилагают к сезонам, местам, возрастам, постоянно спрашивая себя, неужели древние врачи действительно не понимали таких простых вещей? Ведь воспаление (φλεγμονή) – это признак задержки, и ошибочно думать, будто летом для его излечения нужно расслабляющее средство, а зимой – какое-то другое. Ясно, что лекарство одно для всех времен года. И нам не понадобится расслабляющее средство, если болен ребенок, и сдерживающее, если больной – старик, или расслабляющее в Египте, а сдерживающее в Афинах. Наличие признаков истечения указывает на необходимость лечения, противоположного случаю воспаления. И болезни, признаком которых является истечение, никогда не лечатся расслабляющими средствами, но только сдерживающими, зимой, весной, летом, осенью, у ребенка, взрослого или старика, во Фракии, Скифии или Ионии. Так что, по их словам, от всего этого нет никакой пользы, и подобные занятия – лишь пустая трата времени. [18] А как насчет частей тела? Разве знание о них полезно для определения

<sup>6</sup> Речь идет о причине, содержащей в себе следствие. τὰ αἶτια συνεκτικὰ καὶ συναἶτια – причина основная и побочная.

лечения? Или кто-то посмеет утверждать, что воспаление в области сухожилий (ἐν μὲν τῷ νευρώδει μέρει) нуждается в расслаблении, а воспаление в области вен, артерий или плоти (ἐν δὲ τῷ ἀρτηρίῳδαι ἢ φλεβῳδαι ἢ σαρκῳδαι) – сдерживания? Или, в целом, кто посмеет утверждать, что задержку где-либо в организме не следует расслаблять, а истечение ограничивать? Если же природа той или иной части тела не меняет метод лечения, но лекарство каждый раз определяется на основании признака, то и рассуждение о частях тела, очевидно, будет бесполезным делом. Такова, в общих чертах, точка зрения методистов.

VIII. Пусть вторым встанет эмпирик и скажет следующее: «Я ничего не знаю о том, что находится за пределами явлений (τῶν φαينوμένων), и не предлагаю ничего мудренее того, что сам часто наблюдал (πολλάκις ἑθεασάμην). Если же вы не признаете явлений, – о чем-то подобном я, кажется слышал от одного софиста, – то нам пришло время отправиться к тем, кто их уважает, предоставив вам выиграть вашу Кадмову победу. Если же вы, как я слышал, с самого начала утверждаете, что все неявное бесполезно, и если вы согласны следовать тому, что очевидно, тогда мне остается лишь указать вам на то, что вы пропустили и напомнить о том, что есть явление».

Два человека, укушенные собакой, обратились за лечением каждый к своему врачу. В обоих случаях рана была небольшой, и кожа нигде не разорвана, [19] так что один из них лишь вылечил рану, ни о чем более не беспокоясь, и через несколько дней пораженная часть тела уже выглядела здоровой. Другой врач, зная, что собака может быть бешеной, вовсе не спешил залечивать рану и, напротив, постоянно ее расширял, применяя сильные и острые снадобья, и, по прошествии некоторого времени, своевременно предписал пациенту лекарства, излечивающие от бешенства, как он это сам объяснил. Конец истории в обоих случаях таков. Тот, кто выпил снадобье, спасся и выздоровел. Другой же, думая, что ничего страшного ему не грозит, неожиданно покрылся испариной, испытал спазм и умер. Тебе по-прежнему кажется, что поиск предшествующей причины (τὸ προκατάρξαν αἰτίον) бесполезен, и что человек умер не из-за небрежности (διὰ τὴν ὀλιγωρίαν) врача, который даже не спросил о причине ранения и не назначил подходящего этому случаю лечения? По мне так ясно, что умер он только поэтому.

Но так как я следую за явлениями, то не смогу пропустить подобный случай. По этой же причине я не могу не принимать во внимание возраст, так

как и в этом случае явления заставляют меня понять, что один и тот же признак вовсе не обязательно указывает на одно и то же лечение, [20] но что иногда лечение столь различно для разных возрастов, что эти различия касаются уже не только количества лекарства и способов его использования, – зачастую требуется лечение другого рода. Я видел много людей, взрослых и сильных, которые излечились от плеврита кровопусканием, нередко самостоятельно. Но ведь никто не посмеет пустить кровь старику или маленькому ребенку.

Когда Гиппократ говорит, что «до и после дней собаки<sup>7</sup> лекарства вызывают осложнения (ἐρῳδῆες αἱ φαρμακείαι)» или, что «летом на лечение легче реагируют верхние части тела, а зимой – нижние», прав он или нет? Мне кажется, что у вас вызовет затруднение любой ответ. Если вы скажете, что он не прав, то выкажете пренебрежение явлениям, которые вы так почитаете. Ведь все выглядит именно так, как говорит Гиппократ. Если же вы признаете его правоту, то признаете и важность времен года, знание о которых вы считаете бесполезным. По-моему, вы никогда не ездили далеко от дома и не исследовали местные различия. Иначе бы вы знали, что люди на севере не выносят обильного кровопускания, как и египтяне и, в целом, южане. Напротив, живущим в средних широтах кровопускание нередко идет на пользу.

[21] То же, что вы даже не рассматриваете части тела, мне кажется не только весьма странным, но и совершенно абсурдным, так как это противоречит не только истине, но и вашему собственному опыту. Скажите, ради бога, разве в случае воспаления ноги, уха, рта или глаза потребуется одно и то же лечение? Почему же я нередко наблюдаю, что воспаленную ногу вы сначала прочищаете ножом, а затем прикладываете к ране примочки из оливкового масла, и ни разу не видел, чтобы воспаленный глаз вы лечили так же? Разве вы не лечите воспалившийся глаз стягивающими средствами и разве вы прикладываете их же к воспаленной ноге? Почему вы не лечите воспаленное ухо лекарством для глаз, а глаза – лекарством для ушей? Уксус с розовым маслом хорошо помогает в случае воспаления уха, однако кто посмеет использовать его для воспаленного глаза? Если же кто и решится, – это я знаю точно, – он дорого заплатит за такое безрассудство! Если воспалится

---

<sup>7</sup> Canicularis – время восхождения Сириуса, начало самого жаркого периода года.

язычок заднего нёба (uvula), то хорошо помогает плод египетского аканта (ἀκάνθης Αἰγυπτίας ὁ καρπός); хороши также расколотые квасцы (ἡ σχιστὴ στυπτηρία). Пригодны они также для воспаленного уха или глаза? Или же, напротив, исключительно вредны?

Я все это говорю, принимая в качестве исходной гипотезы, что расслаблять следует воспаление ног или рук, [22] но не глаз, ушей или язычка заднего нёба. Если же мы вспомним, что и воспаление рук или ног также следует расслаблять не в каждом случае, то вы признаете, если не утратили разумение, свои заблуждения. Это рассуждение есть лишь напоминание о явлениях. Ведь если какая-либо часть тела воспалилась не по причине какого-нибудь повреждения, но сама по себе, из-за так называемого переполнения, никто не прибегнет к расслаблению, не подвергнув прежде очищению все тело. И это потому, что, поступив таким образом, он не только не уменьшит имеющееся воспаление, но и усугубит его. В данном случае мы сначала применяем терпкие вещества, затем прикладываем холод к пораженному члену, затем опустошаем все тело, так подготавливая воспаленный член к принятию расслабляющего средства. Если и это вас не убедило, то, как я сказал в самом начале, мне остается только покинуть вас и отправиться к тем, кто с уважением относится к тому, что явно.

IX. После выступления эмпирика пусть встанет догматик и скажет следующее. «Если вы не лишены рассудка, то только что сказанного, а именно, что не следует считать возраст, время года, место, предшествующую причину или части тела бесполезными, вам будет достаточно. Но если эмпирик не убедил вас напоминанием о явлениях, и вам требуется еще и рассуждение, то я могу его вам предоставить и показать, что гипотеза, на которой основывается ваша школа, не основательна. [23] Слышу, как вы говорите о знании очевидных общностей, но каждый раз ваш ответ на вопрос о том, что такое эта общность и как ее распознать, оказывается за пределами моего понимания. Причина такова: на словах вы всегда согласны друг с другом, на деле же подвержены разногласиям. Так, некоторые из вас измеряют сдерживающее и текучее на основе естественных выделений: если они сдерживаются, то признак называется задержкой, если же выделяются больше обычного – истечением. Некоторые из вас, и немалая группа, утверждает, что признаки обусловлены свойствами самого тела, и решительно противостоит тем, кто определяет признаки по выделениям».

Возможно, я смогу теперь объяснить ошибки и тех, и других. Но сначала скажу несколько слов тем, кто оценивает признаки по естественным выделениям. Поразительно, но складывается впечатление, будто они не видели случаев, когда у больного выделяется необычно много пота, мочи, рвоты или кала, однако это идет на пользу пациенту. Неужели им не доводилось также видеть случаев, когда кровотечение из носа указывает на критическую точку болезни? Кстати, в этом последнем случае не только обильное кровотечение из носа, но и вообще всякое подобное кровотечение неестественно. Пот, моча и опорожнение желудка, в том числе в виде рвоты, само по себе не противоестественно, однако иногда количество выделений чрезмерно велико. [24] Так, я видел людей, которые потели настолько сильно, что жидкость насквозь пропитала подушку, и других, извергших из желудка не менее тридцати котил (κοτύλας) жидкости [ок. 7,5 литров], однако я не считал, что это необходимо прекратить, так как выделялось как раз то, что причиняло беспокойство. Если же к естественным выделениям относиться в каждом случае как к стандарту, то подобные симптомы следовало бы устранять.

Возможно точка зрения тех, кто считает, что общности – это свойства самого тела, более убедительна. Но и в этом случае удивляет то, что они решаются называть их явлениями. Ведь если истечение больше не то, что вытекает из какого-то отверстия в теле, но свойство тела, из-за которого возникает истечение, и если это свойство не воспринимается нашими органами чувств, то как эта общность может считаться явлением? Свойство истечения может быть присуще толстой кишке, тонкому кишечнику, тощей кишке (νῆστιν), желудку, мезентерию (μεσάραιον) и многим другим внутренним органам, ни один из которых невозможно наблюдать, ни непосредственно, ни через их признаки. Как можно в этих случаях говорить о явных общностях, если, конечно, явным не называть все то, что постигается посредством знаков (τὸ διὰ σημείων γινώριζεσθαι)? Но в таком случае я больше не вижу разногласий с древними врачами.

Возможно ли обучиться нашему ремеслу за шесть месяцев? Ведь нужно, как мне кажется, освоить сначала отнюдь не простой метод для того, чтобы распознавать то, что неуловимо чувствами. [25] А чтобы хорошо применять его, нужно еще быть сведущим в анатомии, которая описывала бы естественное состояние каждого внутреннего органа, и хорошо изучить физическую теорию [физиологию], которая позволяла бы увидеть действие каждого из

них и его предназначение. Не открыв сначала свойств органов, скрытых в глубинах тела, никто не сможет диагностировать признаки ни одного из них. Излишне упоминать, что понадобится им и логика (διαλεκτική), которая позволила бы сформировать ясную идею о том, что из чего следует, дабы не попасться в софистические сети, расставленные кем-то еще или же ими самими. Ведь иногда случается, что люди невольно путаются в собственных рассуждениях.

Кроме того, хотел бы я их спросить, что есть истечение, если они уже освоили их логику. Одного того, что некоторые из них уже сказали по этому поводу, а именно, что истечение – это некое противоестественное свойство (διάθεσις τις παρὰ φύσιν ἢ ρύσις ἐστί), мне кажется не достаточно. Ведь если мы не знаем, что это за свойство, то мы никогда не поймем расслабленность ли это, мягкость или рыхлость ткани. От них же самих этого никогда не узнать, так как они не говорят ничего определенного, болтая все, что приходит им на ум, сейчас одно, завтра другое, а иногда, все сразу, как будто между этими свойствами нет никакой разницы. Если же им попытаться сообщить (διδάσκειν) о том, что эти свойства различны и каждое нуждается в своем лечении, то они не только не пожелают ничего слушать, но и позволят себе нападать на древних, говоря, что проведенные ими различия не имеют смысла. [26] Они не готовы сделать даже малейшее усилие для того, чтобы отыскать истину. Они не желают слышать, что противоположность расслабленности напряженность, мягкости – твердость, а рыхлости – плотность; и что прекращение естественных выделений или их истечение, обусловленные этими состояниями, каждый раз различные; и что эти различия уже в свое время описал Гиппократ. Вместо этого они делают поспешные выводы обо всем этом и о причинах воспалений: одно воспаление они описывают как твердое, напряженное, болезненное и сопровождающееся разгоряченной опухолью (θερμὸν ὄγκον), поспешно и без должного рассмотрения говоря, что это признак плотности; в другом случае они называют воспаление смешанным, как, например, глазное воспаление, сопровождающееся истечением, или воспаление миндалин, язычка заднего нёба (uvula), ротовой полости или десен.

Затем они рассуждают о «порах» (πόροις),<sup>8</sup> которые могут раскрываться или закрываться, а значит, испытывать любое из этих воздействий (τὰ πάθη πεπονθέναι). Некоторые, не сомневаясь, говорят, что одним и тем же порам может быть присуще как истечение, так и сдерживание, что нелегко себе даже представить. Нет предела их фантазиям (τόλμης). Правда, некоторые из них все же прислушиваются к возражениям и основательно их рассматривают, в результате изменяя, хотя и редко, свои представления и обращаясь к тому, что приближается к истине. Желающие более детально изучить первые и родовые признаки могут обратиться к моему сочинению на эту тему <...>.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Это доказывает, что по крайней мере некоторые методисты изначально основывались на теории Асклепиада, о котором см. выше.

<sup>9</sup> Последние две страницы трактата посвящены разбору позиции методистов по этому вопросу и носят технический характер.

# ГАЛЕН

## О МОИХ ВОЗЗРЕНИЯХ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Небольшой трактат *De propriis placitis* (*О моих воззрениях*) написан Галеном (129 – ок. 216 г. н. э.) в конце его жизни. На более ранних этапах своей карьеры Гален уже дважды лично обращался к читателю. Он кратко изложил содержание своих трудов в специальном сочинении и даже предложил читателю правильный порядок чтения его книг (трактаты *О моих книгах* (*De libris propriis*), *О порядке моих книг* (*De ordine librorum suorum*)). Теперь, в конце жизненного пути, великий медик заканчивает знакомить читателя со своим «наследием», на сей раз обратившись к содержанию собственного учения. Не перечисляя свои многочисленные трактаты, Гален обращает внимание читателя на наиболее важные из своих воззрений, как теоретические, так и практические. По его словам, эти воззрения, за одним исключением (в области эмбриологии), оставались неизменными всю его жизнь и любое приписываемое ему сочинение, в котором сказано что-либо другое, должно автоматически считаться подложным.

Трактат начинается историей о поэте I в. до н. э. Парфении Никейском, которому пришлось отстаивать верное толкование своих стихов путем привлечения свидетелей. Аналогичную историю Гален рассказывает и в начале своего сочинения *О моих книгах*. По его словам, как-то в Риме он случайно услышал дискуссию об аутентичности одного из его сочинений. Удивительным образом, один из собеседников, благодаря своему образованию в области риторики и грамматики, сумел по нескольким строкам определить, что сочинение подложное. Однако, продолжает далее Гален, столь образованные люди встречаются редко, поэтому остальным будет полезно ознакомиться с аутентичным авторским мнением. Аналогичным образом, далее в трактате *О моих воззрениях* (1.3) Гален противопоставляет тех, кто получил достойное

грамматическое образование, и всех остальных, такого образования не получивших. Из-за этого, с сожалением отмечает наш врач, многие недостаточно образованные читатели сумели понять лишь самое основное в его сочинениях. Во всей же их полноте они доступны лишь тем, кто предварительно хорошо освоил наследие древних медиков. Этот момент очень важен для Галена: в своих трудах он стремился не только представить новые достижения в области медицины (и ему удалось очень многое), но и развить достижения своих предшественников. Поэтому ему было важно, чтобы читатель понимал, как именно то или иное его сочинение раскрывает медицинское учение врачей школы Гиппократата и платонизм, в чем их дополняет и развивает, как его собственные воззрения соотносятся с представлениями его предшественников и современников. Отсюда такие подробные методологические и доксографические отступления в его трудах. Эту же цель преследуют и многочисленные повторы, а в трактате *О том, как распознать лучшего врача* (*De optimo medico cognoscendo*) 5, 1–3 (Nutton 1990) Гален советует пациентам расспрашивать врачей о древней медицине, так проверяя их эрудицию. Список великих предшественников обычно стандартный, причем эмпирики, пневматики, методисты (и вообще, врачи после I в. до н. э.) в нем отсутствуют.<sup>1</sup> Как и в других своих работах, здесь Гален постоянно противопоставляет свои воззрения мнениям тех, кто ему предшествует. Как правило соглашаясь с Платоном и Гиппократом (и интерпретируя их воззрения в со-

---

<sup>1</sup> «Зачинателями рационального (букв., логического) толка (αἰρεσις) стали Гиппократ Косский, его глава (αἰρεσιάρχης)... после него идут Диокл Каристийский, Праксагор Косский (Πραξαγόρας Κῶος), Герофил Халкедонский, Эрасистрат Хиосский [Кеосский], Мнесифей Афинский и Асклепиад из Вифинии...» (Псевдо-Гален, *Введение, или врач* 4, 14.683 К.). Кроме того, нередко упоминаются Диевх и ученики Праксагора Плистоник и Филотим (Гален, *О свойствах простых лекарств*, VI предисл., 11.795 К., ср. Гален, *О методе лечения* 1.2, 10.8 К., Плиний, *Естественная история* 2.6.10). Вероятно, это означает, что даже во времена Галена большая часть трудов древних медиков уже была утрачена и Гален, как и многие его современники, ориентировался на доксографическую традицию. Поэтому он, должно быть, считал важным цитировать редкую литературу.

ответствии со своими представлениями), он чаще всего критикует Аристотеля, стоиков, Асклепиада, Эрасистрата, Герофила и других врачей и философов. Эти места специально отмечаются в примечаниях к переводу.<sup>2</sup>

Итак, желая исключить возможные будущие разнотолки по поводу его воззрений, Гален многократно подчеркивает, что для него всегда было важно различать между тем, что можно знать точно, и тем, о чем можно только догадываться (*О моих воззрениях* 1). И это означает, что такие вопросы, как сотворен ли мир, есть ли что-либо за его пределами, какова природа творца мира и где он находится, должны остаться без ответа. Не будучи, в отличие от Протагора, полным атеистом, наш врач, подобно Сократу, воздерживается от мнений о богах («и это незнание еще никому не навредило», 2). Он «убежден» в том, что у человека есть единая душа, «причина произвольного движения и ощущения при посредстве органов чувственного восприятия», однако настаивает на том, что «сущность души» ему неведома и тем более не известно, бессмертна и бестелесна ли она (3 и *Об учениях Гипократа и Платона* 2.3.4). Затем (7.3–4) он все же «склоняется» считать ее бессмертной и бестелесной, однако проблематичным считает вопрос о том, как душа существует в теле. Далее он развивает гиппократовское учение о смешении элементов и платоническую теорию о трех частях души, однако в заключение отмечает, что предпочитает в этих вопросах держаться «среднего пути» (14.4), добавляя, что знание сущности души не нужно ни для лечения болезней, ни для сохранения здоровья, ни для улучшения нравов.

Почти полностью трактат сохранился лишь в средневековом латинском переводе с арабского языка. До нас дошло пять копий, опосредованно восходящих к общему протографу (Nutton 1999, 27 sq., stemma, p. 28). Мы не знаем кто и когда перевел трактат на арабский, однако, согласно рабочей гипотезе Наттона, латинский перевод можно связать с испанской переводческой школой в Толедо или медицинской школой в Салерно конца XII в. Небольшой фрагмент второй – начала третьей главы цитируется одним еврейским философом (XIII в.). Эта цитата не добавляет ничего нового. По-

---

<sup>2</sup> Подробнее см. специальную литературу, например: Nutton 2004, Hankinson 2008, Longrigg 1993, а также Barnes–Jouanna 2002, Temkin 1973, Афонасин 2012с (специально о скептицизме), Трохачев 1989 (специально об Асклепиаде).

следние две главы независимо от основного текста циркулировали в качестве отдельного трактата, озаглавленного «О сущности естественных свойств». Они сохранились по-гречески, и в этом качестве были переведены на латынь Никколо из Реггио в первой половине XIV в. Последние три главы и несколько выдержек из схолий различной длины сохранились по-гречески. Серия выдержек из трактата дошла до нас в составе двух греческих рукописей: Parisinus gr. 2332 Vindobonensis med. gr. 15, XV и XVI вв., соответственно. Парижская рукопись находится в очень плохом состоянии и дополняется Венской, которая содержит идентичную подборку выдержек. Parisinus suppl. gr. 634, XII в., содержит две дополнительных выдержки из трактата. Neapolitanus III.D.15 (229) и несколько других рукописей содержат выдержки из нашего трактата в составе схолий к другим сочинениям Галена. Гл. 13 содержится в единственной византийской рукописи, Ambrosianus gr. 659, ок. 1400. В 2005 г. в составе греческой рукописи Vladaton 14 в Фессалонике был обнаружен греческий текст трактата (издание подготовлено V. Boudon-Millot и A. Pietrobelli, однако мне оно пока не доступно).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> К слову сказать, совместно с Ж. Жуаной (Joanna), они издали в 2010 г. другой краткий текст из этой рукописи, письмо *О том, что не следует предаваться унынию*, в котором Гален рассказывает о постигшей его утрате: во время пожара в Риме в 192 г. он потерял значительную часть своих книг и медицинских инструментов, рецептов и ингредиентов. Он подробно перечисляет свои потери, рассказывает о расположении книжных лавок Рима и изготовлении медицинских инструментов, не забывая перемежать повествование литературными и философскими ремарками. В общем, это очень необычный текст.

## ГАЛЕН О МОИХ ВОЗЗРЕНИЯХ<sup>4</sup>

1 (1) Гален сказал: «Приключилась со мной история, подобная той, что произошла с поэтом Парфением».<sup>5</sup> Рассказывают, что его произведения были широко известны и при жизни поэта. Проезжая как-то по отдаленным землям он встретил двух грамматиков из местной школы, спорящих о смысле его стихов, причем, один из них предлагал толкование, соответствующее тому, что сам Парфений вложил в свое сочинение, а другой отстаивал прямо противоположную точку зрения. (2) Парфений начал критиковать того грамматика, который предложил толкование, не соответствующее его изначальному замыслу, говоря, что он ошибается и что смысл стихотворения прямо противоположный. Когда же тот не пожелал прислушиваться к его доводам, он заявил: «Я лично слышал поэта Парфения, который толковал эти стихи так, как я только что сказал». Но и этого оказалось не достаточно, и первый грамматик все равно стоял на своем. Тогда поэт сказал: «Боюсь, мой здравый смысл смущен или вообще покинул меня (*ymaginatio mea sit*

---

<sup>4</sup> Трактат Галена переводится по изданию: Nutton, Vivian, ed. (1999) *Galenus. De propriis placitis (On my own opinions)*. Berlin: Akademie Verlag (CMG V 3.2).

<sup>5</sup> В тексте: Berthenis. Речь должно быть идти о поэте I в. до н. э. Парфении Никейском, который был известен вычурностью своих стихов (см. Артемидор, *Толкование сновидений* 4.63). Оказавшись в Риме в качестве военнопленного после победы римлян над Митридадом VI (ок. 73 г. до н. э.), поэт занялся воспитанием поэтического вкуса римлян. В частности, у него учился молодой Вергилий, а для Корнелия Галла им был составлен специальный сборник заготовок. Вероятно, его стихи учили в римских грамматических школах. Так что понятно, почему именно он мог стать героем подобной истории. Грамматики нередко преподавали на открытом воздухе в публичных местах, так что в этом рассказе нет ничего невозможного, хотя воспринимать его следует не как историческое свидетельство, а как удобную притчу. Ср. начало трактата Галена *О моих книгах*.

*infecta siue destructa*), если для доказательства того, что я Парфений, мне придется позвать друзей!»

(3) В подобной же ситуации, похоже, оказался и я из-за погрешностей тех, кто изучает искусство медицины и философии; ведь немало встречается людей, недостаточно сведущих в грамматическом искусстве. Ну а полного понимания они не достигли<sup>6</sup> по причине неподготовленности, по недомыслию с трудом ухватив основы искусства [медицины] из моих книг, ясных и понятных всем, воспитанным на сочинениях древних.<sup>7</sup> (4) Однако, от случая с Парфением моя история отличается тем, что ему пришлось пригласить в свидетели друзей, я же призываю в свидетели мои собственные сочинения: в них я раскрыл и то, что мне известно доподлинно о благородной науке, и то, что может быть доказано [о ней] с достаточной степенью достоверности, и то [...], с чем я не знаком (*notitiam*) и о чем говорю, что достоверно об этом науке (*scientie*) еще не известно.<sup>8</sup> Вижу, что об этом последнем нужно подробнее рассказать прежде всего.

2 (1) Так, я утверждаю, что не обладаю научным знанием о том, сотворен ли мир или нет, и находится что-либо за его пределами или нет.<sup>9</sup> И если я говорю, что ничего не знаю об этом, то мне, очевидно, не известно и о творце всего того, что есть в этом мире – телесный он или бестелесный и где располагается это божество, точнее, его сила (*virtus deitatis*). Эта [последняя] и есть источник тех сил, через действия которых в мире раскрывается то, что может происходить только от самого творца: так что они сами указывают на божество.<sup>10</sup> (2) Не последую за Протагором, некогда отрицавшем всякое знание о

---

<sup>6</sup> *Potuerunt*. Альтернативное чтение *poterunt*, встречающее в другом классе рукописей, предполагает, что «недостаточно подготовленные читатели не смогут постичь...», что также оправдывает написание этого трактата.

<sup>7</sup> О важности истории медицины для медика см. замечание в предисловии.

<sup>8</sup> Подробный анализ этого испорченного в латинском переводе фрагмента: Nutton 1999, 130 ff. Ниже Гален несколько раз возвращается к этой же мысли. Терминология уточняется благодаря аналогичным высказываниям, сохранившимся по-гречески.

<sup>9</sup> Эта глава почти полностью сохранилась в переводе с арабского на еврейский язык. В целом текст очень близок основному латинскому переводу с арабского, однако в ряде случаев позволяет уточнить несколько неясностей.

<sup>10</sup> Это теологическое замечание вполне может быть глоссой.

них.<sup>11</sup> Скажу лишь, что мне не известна их сущность (substantia). Однако об их существовании я узнаю по их проявлениям, так как образ жизни<sup>12</sup> живых существ происходит от них, и они открываются через гадания (divinationibus) и сны (somnia). Что же касается божественных действий по отношению к нам, попавшим в беду, то насколько яснее (?) проявляются они через его силы,<sup>13</sup> как однажды он спас меня от болезни, от которой я страдал,<sup>14</sup> и как это случается на море, когда почти уже потерпевшие бедствие спасаются благодаря [навигационным] знакам и твердой вере.<sup>15</sup> Конечно же это указывает на существование некой чудесной силы, и я на себе испытал ее воздействие. (3) Незнание сущности божества, как видно, ничем не вредит

---

<sup>11</sup> В латинском тексте: Pictagoras (то есть Пифагор, что ошибочно). В еврейском тексте: Протагор. Действительно, античный софист (фр. 4 DK), настаивал на том, что знание о богах человеку не доступно. Очевидно, Гален следует стандартному в его время пониманию этих слов Протагора и, подобно Сексту Эмпирику (*Против ученых* 9.55) или Диогену Лаэртию (9.51), обвиняет его в полном атеизме, себя считая лишь агностиком, воздерживающимся от определенного суждения о том, что знать невозможно. В этом качестве, кстати, Гален не очень отличается от теологов монотеистов, как платоников, так и иудео-христиан, которые также обычно настаивают на непостижимости божества, известного лишь через его проявления, о чем, собственно, Гален ниже и говорит.

<sup>12</sup> Regimen, должно быть перевод греч. διοίκησις.

<sup>13</sup> Латинский текст испорчен и восстанавливается по смыслу. Переводчик на еврейский пишет так: «Из божественных дел, будь он благословен и чтим, которые указывают на его силу и промысел в отношении творений...».

<sup>14</sup> В молодости Гален страдал от серьезного абсцесса, и Асклепий сообщил ему о методе лечения (операции), в «ясном сновидении» (*О моих книгах* 2).

<sup>15</sup> Или: «благодаря тому, что верят увиденному знаку», например, огням св. Эльма, или каким-нибудь метеорологическим явлениям. Оба эти примера важны Галену как указатели на ту грань, где заканчивается точная наука. В практике врача нередко наступает момент, когда больного излечить может лишь чудо. Точно так же, спасение корабля зависит от опыта шкипера и экипажа, однако в ряде случаев и им приходится уповать на провидение и «путеводную звезду».

людям, так что мне надлежит лишь признать это и следовать закону,<sup>16</sup> принимая предписание Сократа, ведь его предписание вполне определено.<sup>17</sup> Вот, собственно, все, что я имею сказать о божестве.

3 (1) Что касается души, то очевидно, что она есть. Я знаю лишь то, что мы обладаем душой, и что таково всеобщее мнение. Ведь, как видно, все люди «душой» называют причину произвольного движения и ощущения.<sup>18</sup> Однако я не претендую на то, что знаю сущность души; еще сложнее для меня понять, подвержена ли она смерти.<sup>19</sup>

(2) Книги (*Об учениях*) *Гиппократ* и *Платона* я написал в качестве помощи и напоминания при наступлении старости – госпожи забвения (*domina obliuionis*), по словам Платона (*Федр* 276d). И ни в одной из этих книг я так и не решил, смертна душа или нет, телесна она или бестелесна. То, что она есть начало трех движений, одного, исходящего от головного мозга (*cerebro*), другого – от сердца, третьего – от печени, я доказал посредством подходящих для этих предметов аргументов в книге (*Об учениях*) *Гиппократ* и *Платона* [11.1.6–13; 6 и 2.7.1–21]. (3) И я показал в этой книге, что первыми мне следовало поместить доказательства – разумение (*rationis*) и память, посредством которых воспринимается все то, что включает в себя наука логики (*louse*). От этого члена [тела] произвольное движение распространяется на все другие члены, и наше ощущение чувственно воспринимаемых вещей распространяется отсюда так, что все внешние объекты фиксируются [нашими органами чувств]. (4) Я доказал так же, что сердце есть

---

<sup>16</sup> В арабской версии, которая нашла отражение в еврейском переводе, речь идет о сунне, то есть религиозной традиции, которая одновременно и закон.

<sup>17</sup> Ср. Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* 1.1.11–16, где Сократ говорит о том, что в вопросах, которые невозможно разрешить определенно, лучше следовать обычаю и закону (*νόμος*).

<sup>18</sup> *Motus voluntarii*.

<sup>19</sup> Здесь заканчивается цитата из еврейского источника. Текст в своей основе идентичен латинскому. См. *О болезнях* 2 и *О том, что душевные способности зависят от телесных смесей* (*Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*) 3, где Гален критически разбирает мнение о том, что лишь две низшие части платоновской души подвержены гибели (так считали, в частности, средние платоники Аттик и Альбин, его учитель). О частях души согласно Галену подробнее пишет М. А. Солопова (2014).

источник всякого пульсирующего движения как в нем самом, так и в артериях, и что в нем находится избыток природного тепла. Правда, некоторое количество этого тепла находится в других частях; так, дополнительное тепло распространяется из сердца, когда оно распаляется в гнев.<sup>20</sup>

(5) Я говорю также, что и в растениях есть источник движения и правящая часть, которыми они управляются. Я рассказал в трех книгах [*О естественных способностях*] о том, что растению присуща способность (*uirtus*), согласно которой оно втягивает в себя подходящее и изгоняет вовне ему противоположное, то есть способность питания (*digestiue*), благодаря которой усваивается в еде все то, что подходит, и способность удержания (*retentiue*), которая обеспечивает удержание всего себе подобного. Способность питания обеспечивает рост новорожденного. Что же касается способности, которая формирует эмбрион в матке, то я нигде не высказывался определенно о том, сводится ли ее сущность к одной из четырех способностей, то есть к способностям влечения, удержания, питания и опорожнения (*uirtutis appetitiue, retentiue, digestiue, expulsiue*), или же она зависит от какой другой более тонкой сущности. Об этом я написал в специальной работе *О формировании эмбриона* [3.6].<sup>21</sup> (6) Относительно сущности, которая управляет растениями, я говорю, что когда вопрос разбирается в согласии с последователями философа Платона, то я называю ее «душой», как и Платон, когда же она понимается согласно стоикам [*reuiac*, от араб. *al-riwaq*], то я называю ее «природой» (*natura*). Способности, которые находятся в душе, в

---

<sup>20</sup> Галену принадлежит несколько специальных трактатов о пульсе. По его представлению, как нервы передают ощущения от мозга к другим частям тела, так и артерии распространяют пульсирующее движение, источник которого в сердце, причем, это движение (согласно Галену и в отличие от современного представления) обусловлено не движением крови в артериях, а актуальным сжатием и расширением артерий. «Внутреннее тепло», по Галену, сосредоточено в левом желудочке сердца, где венозная кровь смешивается с пневмой и превращается в артериальную. Зарождение гнева и смелости в сердце описывает Платон в *Тимее* и Гален обсуждает это в *Об учениях Гиппократов и Платона* 6.1. Сам Гален (*О прогнозах*) нередко отмечает важность поддержания физического и психического баланса для сохранения здоровья. Гален возвращается к понятию «внутреннего тепла» ниже, в связи с *Афоризмом* 14.1 Гиппократов.

<sup>21</sup> См. подробнее в гл. 11.

моей книге *О естественных способностях* (de uirtutibus naturalibus) я также назвал «природой», но лишь потому, что писал ее для обычных врачей.

4 (1) Что же касается того, что находится в этом мире, так как я отрицаю знание о небесных телах, то я показал, что именно Гиппократ был первым, кто решил, что они состоят из смешения (temperamento) огня, земли, воды и воздуха. И из решения, которое он принял по этому поводу, он пришел к правильному умозаключению и подобным образом (резонно) критиковал тех, кто полагал, что телесные элементы не подвержены качественным изменениям. Все это я доказал в моей книге *Об элементах, согласно Гиппократу* и в трех книгах комментария к его *О природе человека*, откуда видно, что и во всех своих сочинениях он придерживался тех же воззрений.<sup>22</sup>

(2) Я также показал, что слово «тепло» указывает на нечто простое, а не на соединение противоположных качеств, так как оно обусловлено одним элементом и указывает на состояние [организма], когда наблюдается избыток этого элемента. Однако это слово употребляется в смысле, отличном от двух предыдущих, именно, когда речь заходит о «естественном тепле», чье смешение (temperantia) в животном каждого вида есть его первичное смешение. (3) Это я продемонстрировал в одной из своих книг [см. Комментарий к *Афоризмам* Гиппократа 1.14 и, подробнее, *О смесях* 2.2], а также в трактате *Против Лика* [Boelius = Λύκος],<sup>23</sup> который слова Гиппократа в афоризме:

---

<sup>22</sup> Строго говоря, это очень упрощенная картина и даже автор трактата *О природе человека* говорит лишь о четырех основных «соках», крови, флегмы, желчи и черной желчи, которые затем связываются с первичными качествами, горячим, холодным, влажным и сухим, нигде напрямую не связывая состав человеческого тела с четырьмя элементами, однако для Галена это не так важно. Ясно, что доктрина школы Гиппократа может быть истолкована таким образом, особенно учитывая всеобщее распространение учения о четырех элементах после Платона (который, согласно Галену, узнал это от Гиппократа).

<sup>23</sup> Лик Македонский был старшим современником Галена. Он написал анатомическую работу, которую Гален использовал, хотя в целом находил его воззрения не удовлетворительными.

«Растущий (организм) имеет весьма много врожденной теплоты и т. д.»,<sup>24</sup> истолковал в том смысле, что «много врожденной теплоты» указывает на состояние, когда тепла больше, чем это возможно, а не на преобладание естественного тепла в самой сущности, которая есть сперма и кровь, так как наше рождение обеспечивается лишь ими и из них мы возникаем.<sup>25</sup>

(4)<sup>26</sup> Я также показал, в каких смыслах о вещи можно сказать «весьма много», так как значение этого выражения понимают ошибочно. Понимать его следует не как указание на качественный рост, но лишь как возрастание по величине. Показано [в книгах *О типах темпераментов* и *Об элементах, согласно Гиппократу*], что дети теплее взрослых своим внутренним теплом, тогда как взрослые теплее детей приобретенным теплом; потому здоровые обладают большим внутренним теплом, нежели те, кого лихорадит, и лихорадка тем опаснее, чем меньше внутреннего тепла в теле живого существа. Приобретенное (тепло) более вредоносно и мучительно (δανώδες), тогда как внутреннее не мучает и не беспокоит. (5) Лихорадка обусловлена изменениями во внутреннем тепле, и я показал [в книге о лихорадках], что она бывает трех видов: эфемерической (ἐφημέριον), гектической (ἑκτικὸν) и третьего типа, обусловленной порчей жидкостей.<sup>27</sup>

5 (1) Также, в специальной книге я показал, что существует девять типов темперамента (complexionum), четыре простых, четыре смешанных и один соразмерный (equalis). И этот последний наилучший. Ведь простые темпераменты обусловлены доминированием одного из элементов, тепла, холода, сухости или влажности, тогда как смешанные возникают в результате доминирования вместе холода и влажности, тепла и сухости, тепла и влажности

---

<sup>24</sup> «Дети, которые еще растут, имеют весьма много врожденной теплоты и поэтому нуждаются в весьма обильной пище; в противном случае тело их истощается. Но у стариков остается мало теплоты; поэтому они довольствуются малым питанием, ибо от избытка последнего теплота бы исчезла. Через это самое лихорадки у стариков не так остры, ибо тело у них холодное» (*Афоризмы Гиппократа* 1.14, пер. В. И. Руднева).

<sup>25</sup> То есть внутреннее тепло обусловлено взаимодействием спермы и менструальной крови, без привлечения каких-либо сущностей извне.

<sup>26</sup> До конца гл. 6 латинский текст дополняется оригинальной цитатой на греческом. Перевод основан на ней, за исключением лакун, восполняемых латинским переводом.

<sup>27</sup> Гален, *О различных лихорадках* 7.273–405 К.

или холода и сухости. И все они не заслуживают особой похвалы, тогда как наилучший тип темперамента обусловлен всеми четырьмя элементами, причем все они соразмерно смешаны (*mixta cum temperamento*) и ни один из них не доминирует.

(2) Я много сказал в этой книге о теплом и влажном темпераменте. Многие врачи и философы утверждали, что теплый и влажный темперамент является наилучшим.<sup>28</sup> Однако он не лучше других типов темперамента, если рассмотреть, что предполагает доминирование тепла или влажности. Ведь как они понимают мои «теплый темперамент», «холодный темперамент», «сухой темперамент» или «влажный темперамент» как состояния, когда один из этих элементов доминирует, то так же им следует понимать и то, что в их «теплом и влажном» темпераменте тепло и важность доминируют над равномерной смесью. (3) И единственная причина, как я показал, по которой врачи и философы считали теплый и влажный темперамент наилучшим, состояла в том, что, согласно их наблюдениям, в естественном состоянии наши тела влажнее и теплее тел мертвых и растений. Вот они и решили, что тела в их естественном состоянии (*in habitudine naturali*) обладают теплой и влажной природой (*natura*).

(4) Точно так же, весну они предпочитали из времен года потому, что она влажнее лета и теплее зимы.<sup>29</sup> Однако на самом деле в темпераменте весны проявляется сбалансированность тепла и холода, влажности и сухости. (5) Действительно, темперамент, в котором тепло преобладает над холодом и влажность над сухостью должен быть наихудшим по мнению Гиппократу, когда во второй книге *Эпидемий* он описывает изменение одного времени года, лета, на период теплый и влажный, и в третьей книге того же трактата, когда речь заходит о годовом изменении погоды в сторону потепления и увлажнения. В начале второй книги *Эпидемий* он определяет это состояние как состояние воздуха: «Было много осадков и очень жарко в течение лета». В другом месте он пишет: «Климат в этом году был южный, дождливый и безветренный».<sup>30</sup> Затем он рассказывает, как в это время года развиваются смертельные болезни.

---

<sup>28</sup> Греческий термин: *κράσις*. Гален, *О смесях* 1.3. Ср. Аристотель, *О рождении животных* 732b, Теофраст, фр. 335, 336 Fortenbaugh.

<sup>29</sup> Гален, *О смесях* 1.4. Ср. *Афоризмы Гиппократу* 1.15.

<sup>30</sup> *Эпидемии* 3.2 и др. Гален, Комментарий к *Эпидемиям* III 1; *О смесях* 2.2.

(6) Подобно тому, как из моих сомнений можно заключить, что я занимаю позицию, среднюю между ним и теми, кто считает, что лучший темперамент для живого организма теплый и влажный, а для времени года лучший темперамент весна, точно так же можно усмотреть различие мнений относительно старости, причем одни утверждают, что это состояние влажное, другие – что сухое.<sup>31</sup> Что касается твердых частей старого тела, то правильно будет заключить, что они сухие, однако то, что их окружает, будет влажным из-за избытка флегмы, холодной и влажной жидкости. Подобным же образом, мы говорим, что нервы по темпераменту прохладнее (τῆς ψυχροτέρας κράσεως), но в то же время разгоряченное тело более чувствительно, нежели охлажденное.

6 (1) Мы продемонстрировали, что первая чувствующая часть (тела), согласно древним авторам, есть седалище главенствующей (ἡγεμονικόν) части души. Отсюда через нервы распространяется ко всем частям тела способность ощущения и произвольного движения (и не важно, называем ли мы эту способность произвольной или правящей). Достигнув каждой из частей, эта сила создает в них ощущение. И более теплые части тела более восприимчивы к изменениям, которые эта сила производит, а значит они чувствительнее, нежели более холодные по своей природе. (2) Проходя через нервы как по каналам, эта сила делает чувствительными и сами нервы, но не более, чем другие части тела. (3) Многие врачи считают, что нервы чувствительнее плоти из-за той опасности, которая возникает в случае воспаления нервов, из-за того, к чему приводит воспаление, так как нервы – это ответвления, ведущие к нашим основным органам чувств.<sup>32</sup> Но если вы сделаете разрез через весь нерв (διατέμεις ὅλον τὸ νεῦρον), опасности это не повлечет, так как начало (нерва) в данном случае не подвергнется вместе с ним воспалению. И многие врачи, опасаясь последствий воспаления нервов, иногда делают

---

<sup>31</sup> Отсюда и до гл. 7 латинский текст дополняется оригинальной цитатой на греческом. Перевод основан на ней, за исключением лакун, восполняемых латинским переводом. О темпераментах Гален подробно пишет в трактате *Медицинское искусство* 8.1 сл., отдельно выделяя как общий темперамент тела, так и темпераменты головного мозга, сердца, печени и яичек (так как нервы и спинной мозг служат головному мозгу, артерии – сердцу, вены – печени, а семенные каналы – яичкам), подчеркивая, что темпераменты других частей тела не очень ясно выражены (18.8).

<sup>32</sup> Ср. Гален, *О медицинском методе* 6.2.

разрез через весь пунктированный (διακόψαντες) и набухший нерв так, что пациент этого даже не ощущает, что было бы невозможно, если бы они разрезали какую-нибудь часть тела. (4) Подобным же образом, в процессе флеботомии иногда ненамеренно рассекают какой-нибудь тонкий как волосок нерв, расположенный рядом с веной, что вызывает болезненные ощущения не больше тех, которые возникли бы, если бы этот разрез не был произведен. Лишь позже, когда наступает оцепенение, они понимают, что порезали нерв, так как оцепенение есть признак небольшой боли из-за воспалившегося нерва. (5) Многие в скором времени после этого испытывали спазм, хотя и не ощущали заметной боли в местах воспаления нервов, что показывало как то, что воспаление было не маленьким, так и то, что боль, вызываемая воспалением, не была чрезмерной по причине небольшой чувствительности.<sup>33</sup>

Асклепиад [Fisedis] критиковал эти воззрения, полагая, что нерв почти не чувствителен.<sup>34</sup> Однако каждый, желающий исследовать этот вопрос, найдет, что нерв обладает чувствительностью, однако не большей, нежели другие части тела. Лишь иногда мы говорим, что нерв более чувствителен, нежели другие части, по причине набухания из-за возникшего в нем воспаления.

7 (1) Мне не известна сущность души, смертна она или бессмертна, но мне представляется возможным, в любом из этих случаев, что душа обитает в теле, даже если сама она бессмертна и бестелесна. Однако мне представляется также естественным допустить, что тело, принимая ее, должно приобретать способность к ощущениям, так как под ее контролем оно обращается к тому, что ему подобает. Точно так же мы говорим, что глаз видит, ухо слышит, а язык позволяет говорить. (2) Я утверждаю, кроме того, что рождение тела зависит от смешения некоторого рода, идентичного со смешением первых элементов. И если приход души (aduentus) совершается вместе с приходом тела, то и она состоит из тех же четырех элементов. Ведь невозможно, чтобы душа происходила из одной сущности, а ощущающее тело из другой, так как сущность души не обладает независимым существованием, но обнаруживается лишь в сочетании с видом (speciem), или формой (formam) тела.

---

<sup>33</sup> Здесь греческий текст заканчивается до начала гл. 9. Все, чем мы располагаем, – это латинский перевод с арабского.

<sup>34</sup> Гален критикует представление Асклепиаса о нечувствительности нервов в трактатах *О пораженных частях* 2.8 и *О медицинском методе* 12.7.

Вы должны понимать, что, говоря «в сочетании с видом», они рассматривают материю как некую материю, лишенную всяких качеств.<sup>35</sup>

(3) И я показал, что это непосредственно необходимо, хотя я и не знаю сущности души. Это потому, что даже если душа бессмертна и бестелесна, она обнаруживается лишь совместно с телом и представляется вероятным, что действует она при посредстве естественных действий [тела]. И пока тело сохраняет свой чувственный темперамент (*comprehensionem sensibilem*), оно не умирает. Ведь и я в первой книге *О сохранении здоровья* [1.2.10 сл.]<sup>36</sup> объяснил, что телесная конституция (*complexio*) постоянно изменяется в направлении охлаждения и высыхания, до тех пор пока оно окончательно не высыхает и не охлаждается в очень преклонном возрасте. И когда достигается предельное охлаждение и высыхание, душа перестает выполнять свои обычные действия и сама ослабевает вместе с телом. Так жизнь затухает вместе с затуханием (*extinctio*) души.

(4) Врачу, излечивающему болезни, не важно, смертна ли душа, или бессмертна. Не важно так же, бестелесна ли ее сущность, как хотелось бы одному, или же телесна, как думается другому, если он утверждает, что сущность души – это дух [пневма],<sup>37</sup> если он не смог показать отчетливо, как это сделал Эрасистрат, заключен ли дух души в телах живых существ, в их порых

---

<sup>35</sup> Об этом Гален пишет в своей поздней работе *О том, что душевные способности зависят от телесных смесей* (*Quod animi mores temperamenta sequantur*) 3. По его представлению, вечная материя не возникла и не может быть уничтожена (*Об элементах, согласно Гиппократу* 6.38), однако те качества, которые возникают и исчезают в ней, зависят от смешения четырех элементов. Ссылка, разумеется, на аристотелевскую школу. Ср. Аристотель, *О душе* 412а сл., *Метафизика* 1035а, 1043а. Скорее всего, Гален здесь испытал влияние перипатетической традиции своего времени. Комментируя Аристотеля, Александр Афродисийский отмечает, что в процессе роста вид (эйдос) тела сохраняется, тогда как сама материя текуча (*О смешении* 235.21–33 Bruns). Подробнее см. Петров 2015а, 399.

<sup>36</sup> На самом деле Гален об этом пишет в книге *О смесях* 1.3, причем далее следует замечание, что смерть с высыханием связывали Аристотель, Теофраст, стоики и Афиней из Атталей. Ниже в той же книге (2.2) он связывает смерть с постепенным уменьшением врожденного естественного тепла.

<sup>37</sup> Речь идет о «пневме», которая, согласно Эрасистрату, это некая внутренняя субстанция, управляющая телом, «инструмент природы» (фр. 86 Garofalo). См. Garofalo 1988, 32–43; Герофил, Т 145 Staden.

(in concauitatibus),<sup>38</sup> или же она распределена по всем основным частям тела, будучи распределенной по мельчайшим частям (minutas partes), как это представляли себе последователи Герофила (Elumerephilis, от араб. al' Irufilus, или ahl' Irufilus), говоря, что он присутствует в каждой частичке основных частей тела, и что нет ни одной части, где бы он не присутствовал. Я также показал в одном из своих сочинений, что Хрисипп так нигде и не прояснил свою позицию по этому поводу. (5) Мне не известно, какова сущность души, но как я называю тело (в вышеуказанном смысле) чувствующим (sensible), так же я называю дух одушевленным (animalem). В седьмой книге трактата *Об учениях Гиппократ и Платона* [7.3.19–22] и в других своих сочинениях<sup>39</sup> я показал, что этот дух души находится в желудочках мозга (ventriculis cerebri) и что именно он есть первый инструмент рациональной души; эта душа обитает в теле мозга, не в желудочках.<sup>40</sup>

8 (1) Мы видели многих врачей и философов, которые готовы признать некоторые мнения, посредством которых о различных предметах рассуждают в соответствии с мнением тех, кто не верит доказательствам того, что солнце на самом деле больше целой земли. Однако любитель истины не будет критиковать или принимать открытие лишь потому, что кто-то так говорит. Выслушав утверждение об определенных вещах, он <...> доказательство затем в течение длительного времени. Открыв же истину, он либо отвергнет ложное мнение, которого сам же и придерживался, либо сделает явным позор (turpitudinem) тех, кто был против, однако не будет тратить слишком много времени на опровержение даже самой позорной теории. (2) Для таких людей я написал специальную книгу, дабы они могли потренироваться в доказательстве всех тех мнений, которые я в ней упомянул.<sup>41</sup> Кроме того, я запрещаю в ней использовать силлогистику в отношении подобного рода суждений, ведь каждому, стремящемуся обнаружить душевные добродетели, достаточно знать, что в нас находятся три начала трех движений различного рода. Лишь их следует искать, если вы стремитесь излечить душевные страдания.

---

<sup>38</sup> Возможно, как замечает Наттон в своем комментарии к этому месту, речь идет о желудочках головного мозга, куда Эрасистрат помещал ведущую часть души.

<sup>39</sup> См. *О пораженных частях* 3.9, *О причинах симптомов* 2.5, *О пользе дыхания* 5.1.

<sup>40</sup> *О сохранении здоровья* 1.13.19.

<sup>41</sup> Имеется в виду утраченный трактат *О доказательстве* (сохранились лишь фрагменты, многие в арабских переводах).

(3) Следует знать, что одно из этих начал находится в головном мозге (in cerebro), другое – в сердце и третье – в печени. Платон показал в своей книге [*Государство* 439d сл.], что душа бывает трех видов, однако забыл упомянуть, в каких органах тела каждая из них располагается. Правда, в *Тимее* [69d сл.], рассуждая о естествознании, он уже не удовлетворился лишь упоминанием о том, что душа бывает трех видов, но явно указал на три места, в котором она существует – головной мозг, печень и сердце. (4) Хрисипп и его последователи также указали на место в теле, где находится руководящая (regitiua) часть души, однако забыли упомянуть все то, что пошло бы на пользу всем, изучающим теоретическую философию и философию практическую, подобно тому, как забыли (они) упомянуть и о том, что помогает узнать устройство (dispositionem) грома, сияния и молний, землетрясений, града, снега, радуги и явлений, возникающих на солнце и луне (cum sole et cum luna), странным образом одно соединяя, а другое разъединяя [в своих описаниях] причин вещей, наблюдаемых в науке о небе. Обо всем этом следует знать каждому, желающему хотя бы отчасти постичь практическую философию, и я это показал в своем сочинении, посвященном критике философа стоической школы.<sup>42</sup> Я показал также, что врачам полезно знать о трех началах в человеке.

9 (1) Подчеркиваю я и пользу знания о вещах, которыми многие врачи пренебрегают, а именно, что наше тело подвержено изменениям. Изменения бывают двух родов: одни изменения касаются одного или двух качеств, например, тепла, холода, влажности или сухости, другие же, и иным способом, обусловлены сущностными трансформациями во всей их полноте.

(2)<sup>43</sup> В трактате *О свойствах простых лекарств* [5.1 и 18] я показал, что некоторые из них нагревают, охлаждают, увлажняют или сушат, а некоторые воздействуют в соединении, одновременно согревая и увлажняя или охлаждая и высушивая. Но есть и другой тип лекарств, действующих благодаря всем присущим им особенностям. Таковы, например, слабительные, или так

<sup>42</sup> См. Гален, Комментарий к *О природе человека* Гиппократов I 7. О метеорологических явлениях Гален пишет в недавно открытом Комментарии к *О воздухах, водах и местностях* Гиппократовского корпуса.

<sup>43</sup> Отсюда и до конца гл. 11 латинский текст дополняется оригинальной цитатой на греческом. Перевод основан на ней, за исключением лакун, восполняемых латинским переводом.

называемые разрушающие снадобья (τὰ δηλητήρια), отличающиеся от тех, которые просто называют смертельными потому, что эти разрушающие снадобья, в отличие от смертельных, которые никогда не бывают полезными, помогают, если их принимать время от времени и в смесях с полезными лекарствами. Так мы используем, например, маковый сок. (3) Некоторые полезные снадобья действуют благодаря одному или двум своим свойствам, некоторые же благодаря всем присущим им особенностям. Подобным же образом, некоторые естественные процессы обусловлены одним или двумя качествами, а некоторые всей сущностью, как, например, процесс пищеварения в желудке, образование крови в печени или питание и рост в определенном органе тела. Все эти действия (ἐνεργεῖας) происходят в каждой части живого существа. Ведь каждое из них само, посредством того, что мы называем естественными свойствами, которыми обладают также и растения, поддерживает себя как и любое другое живое существо, привлекая то, что ему подходит, отвергая чуждое и изменяя, преобразуя и приспособлявая к своей природе все то, что было привлечено.

10 (1) Для сохранения естественного состояния части тела нуждаются в поддержке со стороны печени, которая поставляет подходящее питание и поддерживает силы, когда они иссякают. Она подобна, можно сказать, очагу и источнику естественных способностей, и в растениях аналогична тому месту, где корни соединяются со стволом. До тех пор, пока эта связь сохраняет свою силу, даже если корень или ветвь высыхает, растение живет. (2) Сила ощущения и движения распределяется (χορηγοῦμενῇν) мозгом по частям тела несколько иначе. Эта сила состоит не в сохранении текущего состояния, а в постоянном становлении и присуща как людям, так и животным, которые в этом отношении от человека отличаются не очень.<sup>44</sup>

(3) Сила, обеспечивающая движение артерий, проистекает из сердца, однако не остается в них, тогда как так называемые естественные силы (способности) по природе присущи каждому органу. Для поддержания хорошего смешения (εὐκρασίαν) этих сущностей немалую роль играет пульс, как я показал в книге *Об использовании пульсов* [3.3 сл.].<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> См. Гален, *Об учениях Гиппократов и Платона* 7.1.4 и 4.1–3.

<sup>45</sup> Следующее предложение, сохранившее только в латинском переводе, выглядит как простой повтор.

11 (1) Мне не известно, какая сила, кроме вышеуказанных, ответственна за формирование эмбриона в матке и какова ее сущность. Мне представляется, что эта сила той же природы, что и сила, которая порождает растения и придает им форму. Однако мои воззрения относительно (природы) движения наших тел в процессе творения, так и не установились окончательно. (2) В книге *Об использовании частей человеческого тела*<sup>46</sup> я писал, что в молодости я следовал мнению многих достойных мужей,<sup>47</sup> утверждающих, что первым формируется сердце. Но затем, по мере взросления, я осознал, что это мнение лишь вероятное: ведь этот орган не может возникнуть без крови. Ясно, что кровь, из которой формируется эмбрион, поступает в матку через протоки, а значит кровь достигает сердца через вены, которые сперва должны быть укоренены в печени.<sup>48</sup> Так что маловероятно, что сердце формируется раньше печени, так как хорошо видно, что вена, выходящая из всех вен, сходящихся в хорионе, достигает печени до того, как идет в сердце.

(5) Еще более странным мне кажется точка зрения тех, кто думает, будто части эмбриона формируются (διαλλάττεσθαι) сердцем. Ведь если что формируется, то прежде всего само сердце, тогда как артерии и вены, а также печень должны сформировать остальное. Некоторые думают, что это семя, которое помещается в матку, другие считают, что семя лишь инструмент (ὄργανον), а то, что создает эмбрион, – более божественной природы.<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Последнее предложение сохранилось лишь в латинском переводе. В этой известной книге Галена ничего подобного не содержится. Последующий греческий текст отражает содержание трактатов *О формировании эмбриона* 3, *О семени* 1.8.2, 8, 9.2.

<sup>47</sup> Ср. Аристотель, *О частях животных* 666a, *О рождении животных* 740a, *О молодости, старости...* 468b, Хрисипп, фр. 761, Плиний, *Естественная история* 10.148, 11.181.

<sup>48</sup> В латинском тексте следует пояснение об устройстве вен, должно быть интерполяция.

<sup>49</sup> См. *О формировании эмбриона* 6. О том, что сердце формируется первым, писали Аристотель (*История животных* 561a сл.), стоики и, согласно Цензорину (*О дне рождения* 6.1), даже Эмпедокл. Аристотель (*О рождении животных* 716a сл.) считал, что семя есть форма, обеспечивающая возникновение эмбриона, тогда как женщина предоставляет материю для этой формы. Сам Гален считал, что для формирования эмбриона необходимо как мужское, так и женское семя, причем оба этих семени со-

12 (1) О смесях, или соках (compositions, ср. ниже humores), которые есть кровь, флегма и желтая [и черная] желчь, я написал в моем Комментарии к книге Гиппократу *О природе человека* и сочинении *Об элементах, согласно Гиппократу*. Я также показал, что все эти смеси производятся в любых телах, здоровых и нездоровых. Однако некоторые считают, что только кровь согласна природе и подходит для нее, остальные же смеси противоположны. Это мнение вероятно, однако точка зрения Гиппократу более достоверна. Доказательство следует из одного его аргумента, который я представил в другой своей книге. (2) Дело в том, что каждое слабительное и рвотное привлекает одну из этих смесей. Причем, некоторые из них, в дополнение к себе подобной смеси, притягивают нечто из других двух смесей или одной из них. Некоторые наблюдают, что природа лекарства привлекает не только один из телесных соков (humores), но, кроме того, привлекает все остальные соки из вен и превращает (conuertit) их в свою природу или в самое себя. Я говорил об этом не дважды, но много раз, и затем написал сочинение *Об очищающих лекарствах*, где и показал, что каждое очищающее средство обладает свойствами, благодаря которым оно привлекает соки.

(3) Я, пожалуй, соглашусь с каждым, кто говорит, что очищающее средство, привлекая сок, слегка изменяет то, что оно привлекло. Однако еще яснее то, что подобное изменение невелико, так как желчь сама привлекается тем, что привлекает, из всех соков, желчь. Я также показал, что для теплокровных животных кровь наиболее подходящий (magis proprius) и наиболее подобающий (magis similis) из всех соков, и что холоднокровные животные обладают соком, который для них наилучшим образом подходит взамен крови. (4) Было ясно показано, что природу этих очистительных средств особенно привлекает один из соков в венах, например, если больной водянкой примет средство, привлекающее большое количество водянистого сока, то опухоль быстро спадет по мере удаления воды. Если же соответствующее очистительное средство дать больному желтухой, то

---

держат в себе активное начало, актуализирующееся в момент их соединения (*О семени* 3.3.6). Гален считает, что в любом случае первыми образуются сам хорион, вены и артерии, а лишь потом печень и сердце (*О формировании эмбриона* 5).

недуг начнет отступать по мере удаления желтой желчи. Противоположное приведет к противоположному.<sup>50</sup>

(5) В трактате *О природе человека* Гиппократ показал, что во время болезни в человеке образуется не только кровь, но и флегма, а также желтая и черная желчь. Порождение крови в теле обусловлено определенной причиной. И конечно это так, ведь кровь – это нечто особенное, так как, по его словам, она более всего подходит (*approprietur*) телу и усваивается (*assimiletur*) им и, вероятно, если лишь кровь подобна телу или подобна ему более других соков,<sup>51</sup> то было бы достаточно удалить избыток желчи и флегмы здоровым питанием, избыток каждого из этих соков уменьшая ограничением пищи, производящей флегму и оба типа желчи. (6) Если в этом мы согласны, то не испытаем неприятностей в медицинской практике независимо от того, считаем ли мы, что четыре сока первичны для организма, или же что первой образуется кровь, а остальные три сока есть лишь необходимое следствие ее образования.

(7) Также я отмечаю, что при избыточном тепле из-за меланхолии [болезни, обусловленной избытком черной желчи, в тексте: *spleneticis*, болезнь селезенки] или при высыпании (*eruptio*), или в каком другом неблагоприятном случае, ведущем к тяжелым последствиям, наши практические действия не зависят от того, привлекается ли, как мы говорим, черная желчь, извне или же возникла в самой селезенке. Об этом я писал в книге *О черной желчи*, из которой можно уяснить, какое из этих утверждений верное. Кроме того, в книге я рассказал обо всем, что нужно знать в связи с черной желчью <...><sup>52</sup>

(8) Хуже всего то, что он, пытаясь опровергнуть силлогизм доказательством,

<sup>50</sup> Следующее латинское предложение испорчено. Смысл, очевидно, таков: если больному водянкой дать очищающее средство для больного желтухой, а больному желтухой – средство от водянки, то результат будет очень плохим (подробнее см. Nutton 1999, 186 f.). Эти средства не только не удалят ненужные жидкости, но и нарушат баланс остальных. Следующий за этим местом пассаж сохранился в греческом оригинале.

<sup>51</sup> Следующий за этим местом отрывок (до п. 7) сохранился в греческом оригинале.

<sup>52</sup> Как и ниже, лакуна в тексте. В книге *О меланхолии* Гален утверждает, что черная желчь не образуется в селезенке, хотя многие так считают. В этом органе скапливается черная желчь, образующаяся в печени. В утраченной части предложения мог упоминаться один из врачей, критикуемых Галеном в этой книге – Асклепиад, кто-нибудь из методистов или Эрасистрат.

не желает исследовать посылки, на которых основан этот силлогизм. Других людей и это не волнует, а если они и обращаются к логике, то делают это редко и не продолжают своих исследований. Но многие желают понять этот силлогизм, особенно учитывая тот факт, что он касается человека, как в отношении термина «меланхолический сок» (*humoris melancholici*) – ведь ясно, что «кровь» может употребляется в многих значениях (*significatione*), тогда как «черная желчь» лишь в одном – так и в отношении того обстоятельства, что сок возникает в печени до того, как стать черной желчью. Возможно, что он становится таковым, если задержится на долгое время в венах или если в теле организмов преобладает нездоровая горячая и сухая смесь.<sup>53</sup> (9) Черной желчью она называется потому, что это черный сок, и то, на что указывает название, то есть черный сок, – это примесь в крови (*conturbatio sanguinis* [*ypostasma*]),<sup>54</sup> наподобие осадка (*fex*) в вине или в масле. Черным соком он называется еще и потому, что может легко превратиться в чистую черноту (*in purum nigrum*). В этом смысле мы говорим, что некоторые напитки «флегматические», а некоторые – «меланхолические».

(10) В книге *О естественных способностях* [2.9] и другом своем сочинении, *Об очищающих средствах* [1], я показал, что вены, которые распространяют пищу по всему телу <...> в них течет черная желчь и, иногда, кровь. Он же поторопился в своем объяснении, говоря что вена, распространяющаяся до селезенки, притягивает черную кровь из вены в печени, именуемой воротная (*portanaria*), и что селезенка отсюда получает питание. Но ты можешь так же решить, что не невозможно, чтобы каждое очищающее средство само притягивало подобный ему сок, однако это невозможно для каждой вены, которая им питается. Конечно, это не так. Возможно, ты думаешь, что сок, подобный всем частям тела – это одна кровь, ведь люди так и думали до того, как обнаружили много бескровных животных и поняли, что они питаются благодаря другой жидкости, которая заменяет собой кровь. И они могут обладать естественным теплом, заменяющим то врожденное (*innate*) тепло, которое находится в печени и во всех частях тела.

---

<sup>53</sup> См. *О меланхолии* 7.21, где как раз говорится, что желтая желчь может превратиться в черную из-за избытка тепла.

<sup>54</sup> Транслитерированное греческое слово, *ypostasma*, означающее *примесь, осадок*, означает как раз противоположное *conturbatio* (*взбалтывание*). Конечно, предпочтительнее первое.

13 (1) Потому я считаю, что сердце – это то, что производит тепло в телах живых организмов. Тепло растений другого рода, и наше тело ему также причастно: в соответствии с ним растения делят с нами способность, называемую естественной. В соответствии с этим ты можешь назвать способность, присущую печени, естественной и, вслед за Платоном и Аристотелем, назвать ее душой.<sup>55</sup> (2) Я полагаю, что печень – это источник естественного тепла и [и по своей функции] у животных подобна корням у растений,<sup>56</sup> тогда как то тепло, которое от сердца растекается по всему телу и делает его теплым на ощупь, отличается от естественного тепла: это происходит от недостатка естественного тепла, которое ощущается органами чувств. Потому мы и говорим, что, в отличие от тел животных, растения теплом не обладают.

(3)<sup>57</sup> Возможно, кто-то решит, что имеются серьезные разногласия в наших рассуждениях о том, что животные теплые, а растения холодные, не осознавая, что если рассмотреть это более точно, исследуя все следствия, то можно прийти к достоверному знанию об этом: но если речь у нас идет о другой проблеме, а эта нас интересует лишь отчасти, то достаточно будет сказать, что вещь теплая и холодная в той мере, в какой об этом сообщают наши органы чувств.

(4) Платон постоянно говорил, что живые существа наделены душой, тогда как камни, траву, дерево и, в целом, растения считал телами без души [*Тимей* 34b, 36e, 41d, 43a]. Поэтому, когда в *Тимее*, обращаясь к немногим слушателям, способным понять научное рассуждение, он отделил свою теорию природы от популярного мнения, сказав, что мировая душа распространяется по всему миру, то в этом не следует усматривать слова человека, который противоречит самому себе. Ведь и Аристотель с Теофрастом что-то писали для широкой публики, а что-то для своих учеников. И когда воззрение, выходящее за пределы универсального восприятия и требующее для

---

<sup>55</sup> См. Гален, *О назначении частей человеческого тела* 4.13: *О формировании эмбриона* 3. Способности питания, размножения и роста, о которых говорит Аристотель (*О душе* 414a сл., *Никомахова этика* 1102b сл.), Гален отождествляет со страстной частью души у Платона.

<sup>56</sup> См. Гален, *Об учениях Гиппократов и Платона* 6.3.39 сл.

<sup>57</sup> Отсюда и до конца трактата латинский текст дополняется оригинальной цитатой на греческом. Перевод основан на ней, за исключением лакун, восполняемых латинским переводом.

своего обоснования подробной аргументации, представляется в неподходящее время, то это очень обескураживает слушателей. (5) Так что, прежде чем заводить речь об этом, следует сначала от долгого доказательства прийти к общему заключению, а не заявлять просто, что мировая душа распространяется на камни, горшки, песок и тела сгоревших или сгнивших мертвых животных. Если бы Платон сказал что-то подобное запросто и перед неподготовленной аудиторией, то все слушатели бы его осудили. (6) Я показал в других своих работах, что подтолкнуло его к такому представлению, не поддерживая его точку зрения и не настаивая на ней, ведь и он сам не предлагал нам [готовую] физическую теорию, но, по собственным его словам, всего лишь продвигался к вероятным и возможным выводам. – И я считаю истинной то, что растения имеют в них самих источник движения и некоторое ощущение, позволяющее отличать подходящее для них от чуждого, хотя и склонен занимать еще более осторожную позицию и не стану настаивать на этом свыше необходимого.<sup>58</sup>

(7) Если вы спросите меня, почему животные лучше растений, то я отвечу, что они превосходят их благодаря наличию ощущений и произвольных движений, которые, как уже было сказано, я называю способностями, привлекающей, изгоняющей, удерживающей и преобразующей, способностями физическими, не психическими, прекрасно осознавая, что ни медицинское искусство, ни моральная философия не пострадают от такого заявления. Когда мне приходится рассуждать о физической и моральной философии Платона, я восхваляю отдельные ее положения и соглашаюсь с ними. Что же касается других [философов и врачей], то их воззрения я признаю лишь в качестве вероятных, отказываясь вставать на чью-либо сторону в тех случаях, когда один ответ выглядит не достовернее другого.

---

<sup>58</sup> Гален, как обычно, присоединяется к позиции платоников о том, что растения обладают некоторого рода ощущением (см. его Комментарий к *Тимею* 3.2). Напротив, Аристотель и стоики отказывались вегетативную способность считать душой. Однако, как обычно, Гален и здесь не слишком увлекается метафизикой, в самом начале трактата *О естественных способностях* утверждая, что ощущения и произвольные движения присущи лишь животным.

14 (1) [Что касается сущности способностей],<sup>59</sup> то я, как и все люди, ощущаю, что у нас есть душа. Ведь они видят, что тело совершает различные действия, ходит, бегает, борется, и обладает различными ощущениями. Отсюда, базируясь на принципе, который кажется всем нам естественным и согласно которому ничто не происходит без причины, они заключают, что эти действия должны быть чем-то обусловлены. Однако, не зная, что является причиной этих действий, они просто сказали, что она способна делать то, что делает, то есть назвали ее способностью, которая обеспечивает тот или иной результат. Так, скаммоний (вьюнок скрипковидный) способен быть слабительным, а мушмула закрепляющим средством. (2) Вот только знатоки так называемой физической теории, предложили различные объяснения, противоположные этому: одни утверждают, что бестелесные способности населяют чувственно воспринимаемые сущности, другие полагают, что сущности действуют самостоятельно, согласно их собственной природе, которая обусловлена либо смешением четырех элементов, либо соединением первичных тел, которые некоторые называют атомами, а другие несопряженными, неделимыми или подобочастными [телами].<sup>60</sup> (3) Одни полагают, что наша душа – это некая бестелесная сущность, другие – что она дух или не обладает независимым существованием, так что индивидуальность (ιδιότης) телесной сущности отвечает за реализацию своих врожденных способностей. Так что они не включают в себя отдельных (ιδίαν) сущностей разной природы, напротив, сущность, в соответствии со своей индивидуальностью и предназначением, проявляет те способности, которые свойственны ей по природе.

(4) В этом споре я занимаю среднюю позицию. Я всего лишь говорю, что я признаю истинность некоторых утверждений и не обладаю достаточным знанием в отношении других. Относительно только что сказанного я готов принять лишь вероятное заключение: ведь лучше сначала понять их смысл и

<sup>59</sup> Эта фраза, отсутствующая в греческом, могла относиться к заголовку: De substantia virtutum.

<sup>60</sup> ἄτομα, ἄναρμα, ἀμερῆ, ὁμοιομερῆ. Первый из этих терминов (ἄναρμα) указывает на Асклепиада и, возможно, Гераклида Понтийского. Термин ἀμερῆ характерен для атомизма Демокрита и Левкиппа. О ὁμοιομερῆ из древних авторов говорили Анаксагор и Архелай, однако Гален связывает эту теорию с Аристотелем и интерпретирует как указание на телесные ткани (*Об учениях Гиппократов и Платона* 8.4.9, Комментарий к *О природе человека* Гиппократов 1).

тогда уже высказываться определенно по этому поводу, а не убеждать себя, как это делают некоторые, в том, что мы знаем то, что не можем доказать. По этой причине я говорю здесь и о вещах, знание о которых не существенно для телесного здоровья и моральной доблести души, однако точное знание о них украсило бы все то, что мы точно узнали в области медицины и моральной философии. И знание это, как мне представляется, полезно и доступно всем тем, кто желает овладеть им. Об этом я написал в двух своих трактатах,<sup>61</sup> однако теперь вернусь к тому, о чем я обещал сказать в самом начале.

15 (1) Я признаю возможность знания о том, что наши тела возникают из смешения элементов, причем смешение это полное, а не как у Эмпедокла, посредством разделения на мельчайшие части [A 43 DK].<sup>62</sup> Однако происходит это благодаря взаимному проникновению телесных субстанций или же только их качеств – это знание мне не кажется необходимым, и я воздерживаюсь от определенного суждения на этот счет. Правда, мне кажется, что качественное смешение более вероятно.<sup>63</sup> (2) Точно так же, я не претендую на точное знание о том, бессмертна ли душа и управляет ли она живыми организмами путем смешения с телесными субстанциями, или же субстанция души сама по себе не существует. Однако мне кажется очевидным, что даже если душа всего лишь поселяется в телах, то она все равно порабощается их природой, которая, как уже сказано, составлена из смеси четырех элементов. Так что никто из практикующих медицинское искусство, как мне кажется, не пострадает от незнания о так называемых воплощениях и переселениях душ.<sup>64</sup> (3) Ведь тело должно быть подходящим для принятия в себя души, и

---

<sup>61</sup> См. *Об элементах, согласно Гиппократу*.

<sup>62</sup> Термин *катавраβέναι* в фрагментах Эмпедокла отсутствует. В трактате *Об элементах, согласно Гиппократу* 9.11 Гален возражает против теории Эмпедокла о происхождении боли (см. A 86, 95 DK).

<sup>63</sup> Вновь, см. *Об элементах, согласно Гиппократу* 9.33, где разбирается известная полемика между перипатетиками и стоиками о природе смеси. Первая из этих точек зрения принадлежит стоикам, вторая – перипатетикам. Об этом подробно пишет Александр Афродисийский в трактате *О смешении*.

<sup>64</sup> Термин, получивший распространение в пифагорейских и платонических кругах не ранее конца I до н. э., встречается также в публикуемом ниже трактате *К Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы*, некогда приписываемом Галену. В отличие от

если оно страдает от большого дисбаланса в смеси, то душа немедленно покидает его, например, если тело охлаждается из-за потери крови или принятия внутрь охлаждающего снадобья, или если окружающая его среда слишком холодная, или, напротив, если оно чрезмерно перегрелось из-за лихорадки или вдохнуло в себя пламя, или приняло внутрь жгучее снадобье.

(4) Мы видим, что не только изменение баланса смеси в теле приводит к тому, что душа покидает его. То же самое происходит, если оно полностью лишается возможности дышать, так как и в этом случае в теле происходят [необратимые] изменения. Пока же естественное сбалансированное смешение сохраняется в теле, душа, насколько мне известно, покинуть его не может. (5) Поэтому знать о субстанции души не необходимо ни для лечения болезней, ни для поддержания здоровья, ни в моральной философии, как в практической, так и в политической. И называть ее вы можете любым именем, лишь бы отличали от теоретической философии. Но об этом я подробно написал в других моих сочинениях.

(6) Так как я показал и сколько естественных способностей и каковы они, то далее следует рассмотреть, что подразумевает наше утверждение, что они привлекают то, что им подходит, и отторгают чуждое. Ведь обеспечение привлечения подходящего и отторжения чуждого кажется невозможным без предварительного ясного знания того, что подходит и того, что не подходит. И это распознавание есть, как представляется, результат работы какой-то чувственной способности.

(7) В этом рассуждении возможно некоторое недопонимание, хотя Платон ясно сказал, что ощущение в растениях другой природы, (и недопонимание возникает) если люди это понимают в том смысле, что у растений есть познавательная способность, позволяющая им отличать подходящее от чуждого. Ведь растениям доступно лишь определение (διάγνωσις) различия через ощущения наслаждения и боли или иное, свойственное лишь им ощущение (ἀνάλογα παθήματα), и растительная душа не причастна более никакому иному способу чувственного определения (диагностики, διάγνωσιν). Оно не может определить качества вещей так, как они представляются зрению, слуху, обонянию или осязанию, единственное что оно может – это выделять

---

Порфирия (подлинного автора трактата) Гален, как обычно, воздерживается от определенного ответа на этот вопрос. Заметим, что Порфирий также подробно пишет в каком смысле тело должно подходить для той или иной души.

из среды питания. Оно притягивает то, что может стать источником питания, сохраняет его, потребляет и преобразует в вещества, подходящие для питаемого (организма). То же, что не может питать, оно не принимает. Поэтому Платон правильно заметил, как мне кажется, что растения обладают ощущением, а именно, они отличают подходящее от чуждого им и поэтому вполне могут называться живыми существами (ζῷα); к тому же они не лишены внутреннего движения. (8) Однако, так как подобного рода знание не существенно для медицины и меня вполне устроит вероятное (πιθανοῦ) суждение об этом, хотя я и готов вознести хвалу Платону за то, что он называет растения живыми существами <...><sup>65</sup> Но для моральной философии точное знание подобного рода еще менее полезно. Должно быть поэтому Платон об этом и не упоминает.

---

<sup>65</sup> Следующая фраза повторяет предыдущую почти без изменений и, в целом, последний параграф представляет собой не приводящее ни к какому заключению возвращение к сказанному ранее в гл. 13.

# ПОРФИРИЙ

## ОБ ОДУШЕВЛЕНИИ ЭМБРИОНОВ

### ПРЕДИСЛОВИЕ

Небольшой трактат, адресованный Гавру и посвященный античной эмбриологии, дошел до нас в единственной рукописи XII в. (Париж, Национальная библиотека, cod. suppl. gr. 635), содержащей многочисленные аббревиатуры и исправления и сильно пострадавшей от влаги (в особенности, последние два листа). Кроме того, текст устанавливается благодаря цитатам и пересказам у неоплатоников Ямвлиха и Иоанна Филопона,<sup>1</sup> и у византийских философов Михаила Пселла и Михаила Эфесского. Наконец, трактат использовался неизвестным византийским автором, сочинившем диалог *Об астрологии* (Vat. gr. 175, датируемая 1321–1322 гг.). Этот последний текст в рукописи приписывается Гермиппу<sup>2</sup> и включает в себя довольно большой парафраз из нашего трактата, в том числе последних его страниц, утраченных в оригинале. Трактат *Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы* (πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἐμβρυα) был издан (в том числе и фрагмент из диалога Гермиппа) и подробно изучен более ста лет назад (Kalbfleisch

---

<sup>1</sup> Правда, всего лишь в одном случае: в комментарии к Аристотелеву трактату *О душе* 212.26–214.33 Hayduck, см. Brisson et al. 2008, 189.

<sup>2</sup> О возможном авторстве см. Nohlweg 1995. Текст приписывался как самому создателю рукописи Иоанну Каттарию, так и таким византийским авторам, как медик Иоанн Захария и эрудит Никифор Григора.

1895),<sup>3</sup> впервые детально комментирован и переведен на французский язык Фестюжьером (Festugière 1953) и в последние годы удостоился нового издания, исследований и переводов: Wilberding 2011 и Brisson et al. 2012.<sup>4</sup> На русский язык этот текст не переводился. В своем издании трактата Тициано Доранди воздерживается от новой реконструкции последних страниц рукописи, по его словам (Brisson et al. 2012, 136), по причине неудовлетворительного состояния текста, однако, вслед за немецким издателем, перепечатывает в качестве приложения параллельные места из Псевдо-Гермиппа и реконструкцию Кальбфляйша. В целом же первое издание выдержало проверку временем и изменения в новом немногочисленны.

Начало рукописи не сохранилось, и на основании пагинации Кальбфляйш показал, что до нас не дошло несколько первых тетрадей.<sup>5</sup> В рукописи нашему трактату предшествует две работы Галена – окончание сочинения *О маразме* и *Введение в диалектику*.<sup>6</sup> Уже первый издатель заметил, что доктринально и по стилю трактат, адресованный Гавру, не мог принадлежать Галену. Он же назвал наиболее вероятного автора – Порфирия. В самом деле, с одной стороны, известно, что Гален в своих аутентичных работах неодно-

---

<sup>3</sup> Текст издания доступен on-line и в составе TLG, в последнем случае, разумеется, без критического аппарата. См. [http://bibliothek.bbaw.de/bibliothek-digital/-digitalequellen/schriften/anzeige/index\\_html?band=07-abh/1895&seite:int=467](http://bibliothek.bbaw.de/bibliothek-digital/-digitalequellen/schriften/anzeige/index_html?band=07-abh/1895&seite:int=467) и <http://www.tlg.uci.edu>.

<sup>4</sup> Две неопубликованных немецкие работы (K. Limburg, Cologne, 1975; U. Jurisch, Erlangen-Nürnberg, 1991) мне были недоступны, однако основные их результаты, насколько можно судить, учтены Доранди. Я благодарен проф. Джеймсу Уилбердингу за присланный текст. О французском издании см. нашу рецензию в составе Bryn Mawr Classical Review.

<sup>5</sup> Рукопись была составлена из тетрадей и на лицевой стороне одиннадцатого листа, который соответствует оригинальному девятому, так как два листа к рукописи было добавлено позже, читается ιη, что соответствует 17-й тетради, а значит в начале рукописи утрачено 136 страниц.

<sup>6</sup> Известный из других источников трактат *О маразме* вошел в состав собрания сочинений Галена (VII 666–704 Kühn), *О диалектике* издан Кальбфляйшем (ed. K. Kalbfleisch, *Galenī institutio logica*. Leipzig: Teubner, 1896). Наша рукопись остается для этого трактата единственным источником.

кратно высказывал свои представления о природе эмбриона и его точка зрения радикально отличается от той, что защищается в нашем трактате<sup>7</sup> и, с

---

<sup>7</sup> В самом деле, как в специальных работах по эмбриологии, таких как *О формировании эмбриона* (CMG V, 3.3. ed. D. Nickel, Berlin, 2001), *О семени* (CMG V 3.1 ed. De Lacy, Berlin, 1992), книгах 14–15 его монументального сочинения *О назначении частей человеческого тела* (IV 1–366 Kühn), так и в других работах Гален по ходу дела высказывает воззрения, кардинально отличающиеся от тех, что отстаиваются в нашем трактате. Подробное сопоставление взглядов Порфирия и Галена проделывает Вероника Будон-Милло (Brisson et al 2012, 87 ff.) и Уилбердинг (в специальном разделе предисловия к переводу). Детали см. в примечаниях ниже, в данный момент отмечу лишь несколько основных положений.

Начнем с трактата *О моих воззрениях* (перевод см. выше). В целом занимая скептическую позицию по метафизическим вопросам, Гален «убежден» в том, что у человека есть единая душа, «причина произвольного движения и ощущения при посредстве органов чувственного восприятия», однако настаивает на том, что «сущность души» ему не известна и тем более он не знает, бессмертна и бестелесна ли она (*О моих воззрениях* 3 и *Об учениях Гиппократов и Платона* 2.3.4). Затем (*О моих воззрениях* 7.3–4) он все же «склоняется» считать ее бессмертной и бестелесной, однако проблематичным считает вопрос о том, как душа существует в теле: «если душа бессмертна и бестелесна, она обнаруживается лишь совместно с телом и представляется вероятным, что действует она при посредстве естественных действий [тела]. И пока тело сохраняет свой чувственный темперамент (comprehensionem sensibilem), оно не умирает...», – и далее, – «...жизнь затухает вместе с затуханием (extinctio) души. Врачу, излечивающему болезни, не важно, смертна ли душа, или бессмертна. Не важно так же, бестелесна ли ее сущность, как хотелось бы одному, или же телесна, как думается другому, если он утверждает, что сущность души – это дух [пневма], если он не смог показать отчетливо, как это сделал Эрасистрат, заключен ли дух души в телах живых существ, в их порах (in conspuitatibus), или же она распределена по всем основным частям тела, будучи распределенной по мельчайшим частям (minutas partes), как это представляли себе последователи Герофила, говоря, что он присутствует в каждой частичке основных частей тела, и что нет ни одной части, где бы он не присутствовал. Я также показал в одном из своих сочинений, что Хрисипп так нигде и не прояснил свою позицию по этому поводу...». Далее он развивает гиппократовское учение о смешении элементов и платоническую теорию о трех частях души, однако в заключение отмечает, что предпочитает в этих вопросах держаться «среднего пути» (14.4).

Далее, говоря о душе, Гален чаще всего имеет в виду «психические способности» (δυνάμεις), «которые Платон называет душами (ψυχάς)» (*О методе лечения* 9.10, 635.10 К.). Речь идет, конечно, во-первых, о растительной (естественной) способности, затем,

другой стороны, наш текст впервые использует Ямвлих в своем сочинении *О душе* (фр. 31–32 Finamore–Dillon, см. ниже), а Пселл в 115-й главе компендия *О всестороннем учении* (*De omnifaria doctrina*), посвященной жизни и питанию эмбриона, сообщает, что ему известно три работы на эту тему: Гип-

---

о вожделеющей, страстной и, в целом, животной душе ( $\psi\upsilon\chi\eta\ \zeta\omega\tau\iota\kappa\acute{\eta}$ ) и, наконец, разумной способности ( $\psi\upsilon\chi\eta\ \lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{\eta}$ ). Напротив, термин Порфирия  $\zeta\omega\iota\kappa\acute{\eta}\ \psi\upsilon\chi\eta$  (душа животного) у Галена не встречается. И задача последнего, как всегда, не объяснить их природу, но «сохранить» эти способности, тем самым «сохранив здоровье».

Исходная посылка автора трактата *Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы* состоит в том, что в самом начале эмбрион ведет вегетативную жизнь, постепенно формируясь и подготавливаясь к тому, чтобы получить животную душу. И вопрос состоит в определении момента, когда это происходит. В трактате *О формировании плода* Гален признает, что эмбрион ведет растительную жизнь (*passim*), хотя в другом месте и допускает «присутствие души в семени» (*О семени* 6), настаивает на том, что животным ( $\zeta\omega\omicron\nu$ ) он становится сразу после того, как формируется кровеносная система и начинает работать сердце (3.1). «В случае плода нет определенной границы, ясно отделяющей формирование, движение и рождение... но все в целом ( $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\omicron\tau\omicron\tau\epsilon\tau\mu\acute{\eta}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \theta\acute{\rho}\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\mu\beta\acute{\rho}\upsilon\omicron\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\alpha\phi\omicron\upsilon\varsigma\ \delta\iota\alpha\pi\lambda\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma,\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma,\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\omicron\kappa\upsilon\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda'\ \dots\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\ \tau\omicron\ \sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\lambda\alpha\nu$ )» (1.16–18 Nickel). Подробнее об античных теориях формирования плода см. статью Энн Хансон (Brisson et al. 2008, 95–108). Следовательно, в отличие от автора нашего трактата, Гален не отвечает на вопрос, *когда* одушевляется эмбрион. Для него это постепенный процесс. Более того, «по анатомическим соображениям», он прямо возражает против теории, согласно которой душа входит в человека после рождения (*О формировании плода* 6.31). Плод формируется природой, а не «всемогущим и мудрым богом или душой, отличной от этого бога», то есть Мировой душой (6.1). Затем он вновь отказывается решать вопрос о природе души каким-либо определенным образом (6.30).

Итак, то, что Гален не был и не мог быть автором этого текста, сомнений не вызывает, однако позволительно спросить: знал ли Порфирий и использовал ли медицинские сочинения Галена? По имени он его не упоминает ни в одном из своих сочинений, ограничиваясь ссылками на Гиппократ и, учитывая то обстоятельство, что доктринальных пересечений между нашими авторами не наблюдается, хотя и совпадения фактического характера многочисленны (см. примечания к переводу), разумным будет заключить, что при всех отличиях их позиций Порфирий и Гален по крайней мере черпали специальные сведения и типичные примеры из общего источника – медицинской литературы энциклопедического характера, а также Аристотеля, его комментаторов и, отчасти, стоиков.

пократа, Галена и Порфирия. Правда, сообщение Пселла лишь приблизительно соответствует тому, что мы находим в нашем тексте (в основном он говорит о Галене). Первая часть его сообщения примерно соответствует 10.1 и 7.1 и 3, и 10.3 нашего трактата, однако последнее предложение (о питании и пуповине) – соответствия не находит, хотя и ничему не противоречит. Возможно, как предположил еще Кальбфляйш и повторяет Доранди, Пселл использовал несохранившуюся часть трактата или же обратился к доксографическим источникам.<sup>8</sup>

В своем трактате *О душе*, фрагментарно сохранившемся в составе *Антологии* Стобея, Ямвлих сообщает следующее:

«<...> Согласно же Гиппократу Асклепиаду жизнь актуально возникает и душа появляется<sup>9</sup> тогда, когда сперма формируется в эмбрион (ведь он надлежащим образом готов принять жизнь), согласно же Порфирию – как только рождается ребенок. Можно было бы предложить и другое мнение, еще не высказываемое, согласно которому душа обладает многими силами и сущностными свойствами и что в подходящий момент времени и каждый раз по-разному, когда возникающее тело годится для этого, она сначала принимает растительную (τῆς φύσεως), затем чувственную (τῆς αἰσθήσεως), затем страстную жизнь (τῆς ὁρμητικῆς ζωῆς), затем разумную (λογικῆς) душу и наконец – умную (νοεῖα). Таковы различные мнения о том, в какой момент времени душа вступает в естественный союз с телом» (фр. 31 Finamore–Dillon).

Если источником Ямвлиха был Порфирий, то Стобей пропустил в начале этого отрывка сообщение о Нумении (2.2 = фр. 36 Des Places). Чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить фрагмент Ямвлиха с текстом Порфирия: вслед за Нумением и другими толкователями орфики, Гесиода, Ферекида и пифагорики (должно быть, Лонгина) у Ямвлиха, как и у Порфирия, идет Гиппократ. Таким образом, медики и, примечательным образом, платоник

<sup>8</sup> Пселл использует наш трактат неоднократно (в гл. 60 *De omnifaria doctrina* и в ряде мест *Opuscula psychologica*), однако, всегда перефразируя. Соответствующие ссылки см. в примечаниях к переводу. Кроме того, примечательна параллель гл. 6.2. с *Сентенцией* 11 Порфирия (также см. ниже).

<sup>9</sup> ...ἡ κατ' ἐνέργειαν ζωοποιᾶ καὶ παρ' οὐσίᾳ τῆς ψυχῆς φύεται. Ср. Гиппократовский корпус (должно быть, ученик Гиппократа Полиб), *О природе ребенка* 18.

Алкиной (*Дидакалик* 25.6; Dillon 1993, 156) считали, что зачатие и формирование эмбриона невозможно без одушевления. Мнение Нумения о том, что сперма уже одушевлена и в момент зачатия лишь переходит из потенциального в актуальное состояние, достаточно своеобразно, хотя и не уникально. Подробнее об этом см. ниже в примечаниях к переводу. Напротив, стоики (cf. SVF 2.806) и неоплатоники (кроме нашего трактата см. также Порфирий, фр. 267 Smith, из Пселла, Прокл, *in Tim.* 3.322.18–31) настаивали на том, что душа входит в тело в момент рождения. Ямвлих далее высказывает особое «мнение», которое вполне укладывается в платоническую теорию (*Тимей* 43a), однако ничего не добавляет к предыдущему и никак не отвечает на вопрос о том, когда душа входит в тело.

В другом фрагменте он обсуждает вопрос о высших душевных способностях, приводя различные мнения об их природе и моменте вхождения в животную душу и, как и Порфирий при обсуждении жизни эмбриона, вводит в дискуссию разделение по признаку потенциальности и актуальности:

«Что же касается ума и других высших способностей души, то стоики говорят, что разум не насажден в душе изначально, но присоединяется впоследствии, примерно к четырнадцати годам благодаря чувственному восприятию и воображению.<sup>10</sup> Напротив, последователи Пифагора и Платона утверждают, что разум присущ и новорожденному, однако затемнен внешними влияниями и потому не проявляет себя должным образом, пребывая в спящем состоянии.<sup>11</sup> Многие перипатетики полагают, что один ум происходит из семени и природы и появляется в момент рождения; однако к нему они добавляют второй ум, называемый отдельным и внешним, возникающий тогда же, но проявляющийся позже, когда актуализируется потенциальный ум и начинает подобающим образом участвовать в актуальном мышлении.<sup>12</sup> Напротив, многие платоники

---

<sup>10</sup> SVF 2, фр. 841 (Гален цитирует Хрисиппа) и 471a, фр. 83 и 764 (о 14-ти летнем возрасте).

<sup>11</sup> *Тимей* 43d–44a; Прокл, Комм. к *Тимею* 3.348.6–21.

<sup>12</sup> О потенциальном и актуальном уме Аристотель говорит не раз. См. раздел трактата *О душе* 3.5 и *О возникновении и уничтожении* 736b. Как и в других подобных случаях, Ямвлих ссылается на перипатетическую традицию после Аристотеля, представленную прежде всего комментариями, наиболее известными из которых были комментарии Александра Афродисийского.

сами помещают ум в душу в момент ее первого воплощения и совершенно не отличают ее от ума» (*О душе*, фр. 15 Finamore–Dillon).<sup>13</sup>

Мы видим, что платонический космос населен множеством душ: каждый человек обладает низшей связанной с телом душой, которая в свою очередь состоит из трех частей, и высшей бессмертной душой, подверженной перевоплощению. Причем за этот последний процесс в конечном итоге отвечает Мировая душа.

К сожалению, Порфирий в нашем трактате лишь касается этой сугубо платонической проблематики (12.1–2), однако ясно, что внимание, которое он уделяет вопросу о том, какой вклад вносит каждый из родителей в формирование души будущего ребенка, обусловлено теми дискуссиями, которые велись по этому поводу в платонической школе.

Свою задачу Порфирий формулирует так (2.5):

«Мы покажем, что плод (*τὸ κοῦμνον*) не является живым существом ни актуально, ни потенциально, что имело бы место, если бы он уже получил душу, но вхождение души происходит лишь после его рождения (*μετὰ τὴν ἀποκύησιν*). И даже если бы мы согласились с тем, что эмбрион есть живое существо потенциально или актуально, нам все же пришлось бы сказать, что одушевление (*τὴν ψύχωσιν*) не может исходить от отца или от матери, но только извне, и лишь в этом случае представление о вхождении (души) не вступит в противоречие со словами Платона».

И затем, опираясь на авторитет Платона и Гиппократ, он переходит к последовательной критике медицинских, стоических и даже платонических воззрений, согласно которым плод является живым существом актуально (главы 3–9) или потенциально (10–16), переопределяя понятие потенциальности и иллюстрируя свои аргументы разнообразными примерами из области эмбриологии. Цель Порфирия – показать, что одушевление плода происходит в результате вхождения в него внешней самодвижущейся души, независимо от того, происходит это до рождения или же после него, и этот мотив пронизывает весь трактат, приобретая особое значение ближе к его

---

<sup>13</sup> Предложение обрывается. См. фр. 6, 7, 17–18 и 39. Этого мнения, согласно Ямвлиху, придерживались Нумений и, отчасти, Плотин, Порфирий и Амелий.

концу, к сожалению, сильно пострадавшему от времени (главы 17–18 и реконструкция последних страниц текста).

Какая же душа или души отвечают, по мнению Порфирия, за формирование плода и жизнь будущего ребенка? В *Федре* 248d, *Законах* 967d и ряде других мест Платон связывает души с семенем, с другой стороны, согласно мифу, рассказанному в *Государстве* 617d сл., души по всей видимости самостоятельно выбирают свой жребий. В позднейшем платонизме и особенно у Плотина особое значение придается той роли, которую играет в этом процессе Мировая душа. К примеру, в Трактате 27 (4.3) Плотин говорит, что индивидуальная душа нисходит в тело только тогда, когда последнее оказывается достаточно подготовленным для этого (гл. 13 и 14), и что, кроме того, все низшие души причастны Мировой душе (гл. 7.25 сл.). Мировая душа, таким образом, оказывается ответственной не только за судьбу индивидуальных душ, но и за формирование тел, которые они населяют, поставляя *логосы*, определяющие телесные свойства и индивидуальные способности (Плотин, 18 [5.7] 2 и др.). Эту позицию в целом принимает Порфирий. Вегетативная сила отца (его «растительная душа») производит семя (либо отделяемое, либо порождаемое, причем первое определение предпочтительнее, так как, согласно базовому принципу неоплатонической метафизики, низшее не может породить высшее, а значит, если семя порождается, то ребенок будет чем-то низшим по сравнению с отцом – гл. 16.1). Отделившись от отца и оказавшись в материнской утробе, оно соединяет свою «природу» с вегетативной душой матери. Здесь Порфирию помогает стоическая концепция всецелого смешения, когда смешавшиеся компоненты сохраняют в составе смеси свои идентичности и могут затем быть выделены из смеси. Другая метафора, которая помогает Порфирию в объяснении того, что, по его мнению, происходит – это образ корабля и кормчего. Наконец, Порфирию помогает концепция семенных логосов: «логосы» отца и матери все присутствуют в плоде, и его индивидуальные физические особенности будут зависеть от того, какие из них актуализируются. Так объясняется сходство ребенка с родителями. Эта концепция также стоическая, однако ко времени Порфирия она уже принята платониками.

Плод Порфирий сравнивает с привитым растением, отводя тем самым матери гораздо более важную роль, нежели это делают врачи гиппократовской школы или Аристотель. В самом деле, если по мнению последних она

сводится лишь к предоставлению питания и дыхания, наподобие плодородной почвы (соответствующие ссылки см. в примечаниях к тексту), то согласно Порфирию материнское растение не только питает привитый росток, но и определяет его будущие физические и психические характеристики. Это позволяет ему назвать мать демиургом (6.1).

Итак, на формирование эмбриона оказывают влияние отцовская и материнская «природы», внешние факторы (14.3) и Мировая душа (16.3–5), однако в конечном итоге определяющая роль принадлежит его собственной «природе». Именно она, вместе с материнской природой, подобна тому «судостроителю», который подготавливает корабль к плаванию и который остается с кораблем даже тогда, когда «извне» на него вступает кормчий, вечная душа:

«Природа же неотделима от своих творений и стремится навсегда и всецело слиться со своими произведениями. Поэтому она присоединяется то к одному кормчему, то к другому. Пока семя у отца, она управляется растительной силой и высшей частью души отца, которая едиனுшна с растительной силой в ее делах. Когда же она от отца попадает к матери, она присоединяется к растительной силе матери и ее душе, и *присоединяться* (προσχωρεῖν) следует понимать не в том смысле, что они вместе гибнут или разделяются на составные части, как <не>слиянные (τὰ <μη>κραθέντα ἀναστοιχείοιται), но в смысле того божественного и парадоксального слияния, сохранить которое по силам лишь живым существам» (10.4–5).

Прежде чем перейти к тексту, сделаю еще одну ремарку относительно природы семени. Вообще говоря, в античности получили распространение две теории – односемянная и двусемянная – и три альтернативных точки зрения о его происхождении. Согласно авторам Гиппократовского корпуса мужчины и женщины производили два типа семени – мужское и женское. Смешиваясь в матке в момент зачатия, они давали жизнь будущему ребенку, а так как каждое из этих типов семени обладало мужскими и женскими характеристиками, их смешение в силу простой комбинаторики определяло пол и гендерный тип будущего ребенка:

«...Если выделяемые тела получают с двух сторон мужскую часть... из них рождаются мужчины с ясной душой и мужественным телом, если только они не будут испорчены впоследствии диетой. Если от мужчины

отделяется мужское, а от женщины – женское, а возьмет верх мужское, то более слабая душа присоединится к более сильной ввиду того, что она не встречает в том, что имеется, ничего более сходного, ибо малое получает большее и большее – малое... эти мужчины бывают менее блестящи, чем предшествующие... Если мужское доставлено женщиной и женское мужчиной и мужское берет верх... эти мужчины суть андрогины... Если женское доставлено с двух сторон, женщина становится в высокой степени женственной и прекрасной. Если женское доставлено женщиной, мужское мужчиной, но женское победило, возрастание происходит тем же образом, но эти женщины более смелы, чем предшествующие... если женское доставлено мужчиной, а мужское женщиной и женское победило, ...эти женщины более отважны, чем предшествующие, и их называют мужественными. Если же кто не верит, что душа смешивается с душой, то пусть посмотрит на угли, бросив пылающие угли возле непылающих, сильные возле слабых и дав им пищу...» (*О диете* 1.28–29, пер. В. П. Руднева).

Изначально высказанная из чисто теоретических соображений, скорее всего, Демокритом,<sup>14</sup> эта теория впоследствии получила анатомическое подтверждение.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> См. Демокрит, фр. 529–530 Лурье. Основное свидетельство: Аристотель, *О рождении животных* 4.1. Как и неизвестному автору трактата *О диете* теория Демокриту понадобилась для того, чтобы объяснить различие полов (фр. 530–533). В приложении к своей новой книге Дэвид Лейтао (Leitao 2012, 271 f.) рассматривает вопрос о том, не мог ли первым быть какой-то более ранний автор, ведь Аэтий (5.5.1) таковым считает Пифагора, а Цензорин (5.3) наряду с Демокритом перечисляет Анаксагора, Алкмеона, Парменида и Эмпедокла (24 A 13 DK). Однако, как показывает Лейтао, это доксографическое сообщение вступает в противоречие со свидетельствами Аристотеля. «Пифагор» в подобном контексте – это, как правило, псевдо-пифагорейская литература эллинистического периода. Алкмеон (фр. 3, из Псевдо-Плутарха) считал, что мулы бесплодны из-за жидкости их семени, а самки мулов – потому, что у них не раскрывается матка, что должно быть истолковано в духе односемянной теории. Анаксагор по свидетельству Аристотеля объяснял сходство ребенка с матерью влиянием менструальной крови, что указывает совсем на другую теорию: «Одни утверждают, что эта противоположность [=мужского и женского пола] изначально имеется в семени (так думает Анаксагор и некоторые другие физиологи): по их мнению, семя рождается от самца, а самка [лишь] предоставляет место» (*О рождении животных* 763b30 сл.). Об Эмпедокле же Аристотель сообщает следующее: «Одни говорят, что эта противоположность [=полов] зависит непосредственно от семени... другие – что от матки, как Эмпедокл. Он утверждает, что семя, вошедшее в теплую матку, становится самцом, в холодную – самкой, а теплота или холодность [матки] обусловлены менструациями: в зависимости от того, холодней они или теплей, старей или недавней...» (Аристотель, *О рождении животных* 763b30 сл. = A 81 / 612). Напротив, фр. В 63 / 641 («Природа членов разорвана: частью она в мужском, / <А частью в женском теле содержится> словно символ...») этот автор предлагает считать сообщением о «хаотическом» антропогенезе в эпоху Любви, а, следовательно, не относящимся к эмбриологии. Правда не следует забывать, что сам Аристотель, который и является источником для этого фрагмента (*О рождении животных* 722b6 сл.) толкует его в эмбриологическом смысле: «Если семя исходит от обоих родителей в равной мере от всех частей, то рождаются два животных, так как [их потомство] будет обладать всеми частями обоих. Поэтому Эмпедокл, если принять эту точку зрения, высказывается в полном согласии с ней ...однако с другой точки зрения он не прав. В самом деле, он говорит, что и в самце и в самке содержится как бы символ [=«половинка знака гостеприимства»], а целое не исходит ни от того ни от другого [следует фр. 641]. В таком случае спрашивается: почему самки не рожают от самих себя, раз

Напротив, большинство античных авторов вслед за Платоном и Аристотелем считали, что семя производит мужчина, женщина же лишь предоставляет для него «вместилище». Порфирий не высказывается по этому вопросу явно, но естественно предположить, что он принимает второе.

Далее, источником семени (как мужского, так и женского) считалось либо все тело человека (pangenesis), либо спинной и головной мозг (myeloencephalogenesis), либо, наконец, кровь (hematogenesis). Первая из этих теорий возводится к ранним натурфилософам (прежде всего, Демокриту, Алкмеону Кротонскому и Анаксагору),<sup>16</sup> авторы Гиппократовского корпуса склонялись к комбинации первых двух, Порфирий, вслед за натурфилософами, вроде Диогена Аполлонийского (А 24 и В 6 DK), и Платоном, склоняется к последней.

Как мы видели, по содержанию наш трактат неоплатонический: рассматриваемая проблематика философская и, в отличие от медицинских текстов, специальная терминология практически не используется. В частности, Порфирий знает о различии, проводимом в медицинской литературе между возрастами плода, цитирует Гиппократов, должно быть знает медицинскую литературу, однако о еще не родившемся ребенке чаще всего говорит как об эмбрионе и иногда, в собирательном смысле, как о плоде, τὸ κοῦόμενον (букв.

---

семя исходит от всего тела и раз [самка] имеет приемник [семени]? Однако, по всей вероятности, либо семя не исходит от всего тела, либо так, как он говорит: от каждого из родителей – не одно и то же, поэтому они и нуждаются в спаривании» (пер. А. Лебедева). Что же касается Парменида, то Целий Аврелиан, который объясняет происхождение влечения людей к своему или противоположному полу, цитирует несколько строк из его поэмы (фр. 18), истолковывая их в духе двусемянной теории. Оказывается, что если в теле соблюдается пропорция «сил» одного и другого семени, то пол и гендерные предпочтения у ребенка будут совпадать, если же они «не образуют единства в смешанном теле», то «жутко будут терзать рождающийся пол двойным семенем».

<sup>15</sup> См. Полиб, *О природе ребенка* 12 и др.; соответствующие ссылки см. в примечаниях к переводу. В трактате *О семени* Гален в целом верно описывает назначение женских яичников.

<sup>16</sup> Аристотель, *О рождении животных* 4.1. Цензорин 5.2 и др. См. Демокрит, фр. 524–526 Лурье.

«то, что носится в чреве», от κτεῖν, быть беременной, κηῖσαι, забеременеть).<sup>17</sup> Ср. «рождаться из чрева» (μετὰ τὴν ἐκ γαστρὸς... ἀποκύειν). Возможно, Порфирий так поступал намеренно, подчеркивая «неживой» характер плода вплоть до его рождения и соединения с душой.<sup>18</sup>

Понимая отличие живота (чрева) в целом от матки в специфическом смысле слова, Порфирий почти всегда неточен, когда говорит о местоположении плода: употребляются такие слова, как живот, чрево (выражения, вроде ἐκ γαστρὸς, εἰς γαστρὸς), матка (ἐν τῇ μήτρᾳ и др.) и даже матки (μήτραι), что вероятно, указывает на его знание медицинской теории «двурогой» матки.<sup>19</sup> Правда, в некоторых случаях смысловое различие между маткой и животом он проводит (ср. 7.2, где говорится о желудке в собственном смысле слова).

<sup>17</sup> Однако возможна ситуация, когда требуется буквальный перевод, например, 12.3.1: (κατὰ γαστρὸς)... κοῦμενον τὸ σῶμα, тело, носимое в животе.

<sup>18</sup> Опираясь на авторитет Гиппократов, однако исправляя и дополняя древнего врача, Гален выделял четыре стадии в развитии плода (*О семени* 92.19–94.11 De Lacy; IV 542 ff. K.): первая стадия, γονή, простое смешение мужского и женского семени; вторая – κύησις, характеризующаяся наличием у зародыша крови, печени, сердца и мозга в самом первичном смысле слова; третья – ἔμβρυον, когда печень, сердце и мозг уже полностью сформировались; и четвертая – παιδίον, когда плод способен самостоятельно двигаться и все его органы полностью сформировались. В действительности, Гиппократ пользовался более элементарной терминологией, в *О природе ребенка* говоря лишь о γονή, «теле», и παιδίον. Порфирий цитирует соответствующие определения Гиппократов. К слову сказать, в современной медицине эта систематика сохранилась практически без изменения: зародыш считается эмбрионом с третьей по девятую неделю, а после девятой недели его называют плод (foetus).

<sup>19</sup> Uterus bicornis, см., например, *О назначении частей человеческого тела* Галена: «Природа создала одну шейку, но не одну полость в матке. У свиней и других животных, которые должны вынашивать в матке несколько плодов, она создала несколько полостей. У человека же и ему подобных существ, ввиду того, что все их туловище состоит из двух частей – левой и правой, в матке также имеются две полости, одна с правой стороны, другая – с левой ...Я убежден, что число полостей равно числу грудных желез» (14.4, 150–151; пер. С. П. Кондратьева, 1971, 465). Ср. *О диете* 1.30 Гиппократовского корпуса, где эта теория привлекается для объяснения рождения близнецов.

## [ПСЕВДО-ГАЛЕН]

**ГАВРУ, О ТОМ, КАК ОДУШЕВЛЯЮТСЯ ЭМБРИОНЫ**(πρὸς Γαῦρον περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα)<sup>20</sup>

1 (1) Учение о способах вхождения (εἰσκρίσεως) душ в тела ради рождения живого существа (ζωογονίας), подвергает в сомнение не только нас, о Гавр, но и тех, кто сделал сей предмет основной темой своего изучения. Ведь и естествоиспытатели, и почти все врачи так и не смогли ответить на вопрос о том, являются ли эмбрионы животными, или же они живут подобно растениям, если принять в качестве основных свойств животных чувственное восприятие и стремление (ὁρμή), а в качестве основных свойств растения – лишь питание и рост без каких-либо признаков ощущения и стремления.<sup>21</sup> А так как

---

<sup>20</sup> Тракта́т Порфи́рия *Гавру, о том, как одушевляются эмбрионы* довольно сложен. Смысл некоторых фраз непонятен без реконструкции: в круглые () скобки мы заключаем слова, нужные по смыслу, в квадратные [] – слова и выражения, реконструирующие содержание, а угловые <> используются для указания издательских вставок в греческий текст.

<sup>21</sup> Термин ζῷα у Порфи́рия употребляется как в собственном смысле – ведь еще Аристотель различает τὸ ζῷον, животное, и τοῖς ζῷσι, просто живые существа, в том числе и растения, см. *О душе* 2.2., 413b1–4, а также 2.3, 414a32, где он подробно говорит о стремлении, чувственном восприятии, желании и тому подобных характеристиках, отличающих животное от других живых существ, – так и в переносном, имея в виду не только животное, но и вообще всякое живое существо. В последнем случае τὸ ζῷον противопоставляется τὸ φυτόν, растению, растительной форме жизни и т. д. (3.2: ἵδια φυτικῆς ζωῆς καὶ φυτῶν...) Эта двусмысленность важна для аргументации Порфи́рия.

αἰσθησις, φαντασία и ὁρμή в качестве признаков, отличающих животное от растения, принимают стоики (см. фр. 844 SVF 2.2 (из Филона), Гиерокл, *Начала этики* 1a.31–33 и др.), хотя и не только они (см. след. сноску). Далее Порфи́рий критикует этот критерий: см. 4.1 сл. (в контексте обсуждения *Тимея*) и др. места.

эмбрионы проводят свою жизнь без представлений (φαντασία) и стремлений, и – как о том и другом свидетельствуют факты – способны лишь получать питание и расти, то следует признать, что эмбрионы – это растения или подобны растениям.<sup>22</sup> Считать же их животными лишь потому, что, выйдя из чрева, они обретут жизнь – это слишком поспешное умозаключение, типичное для тех, кто склонен, без должной проверки, следовать мнениям большинства.

(2) В частности, считающие эмбрионы причастными животной душе, спорят о том, следует ли их воспринимать как живые существа актуально, или же лишь потенциально (δυνάμει), но не актуально (ἐνεργείᾳ). «Потенциальное» – это либо то, что еще не приобретено, но может быть приобретено, как, например, грамота еще не освоенная ребенком, либо нечто уже приобретенное, но в данный момент не используемое, как, например, грамота, не используемая освоившим ее ребенком потому, что он занят чем-то иным или спит. Называющие эмбрионы потенциально живыми, признают их таковыми не только лишь в смысле пригодности к одушевлению (οὐ κατὰ τὸ ἐπιτηδεῖως ἔχειν ψυχροῦσθαι), полагая, напротив, что они уже получили душу, еще пребывающую в покое, ведь даже те, кто считает, что эмбрионы еще не причастны животной душе, согласятся, что они потенциально живые в смысле пригодности для одушевления.<sup>23</sup> (3) В обморочном состоянии ощу-

<sup>22</sup> Точно такую же терминологию использует Александр Афродисийский, *О душе* 29.11–20 и 72.27–74.1.

<sup>23</sup> ...ὥς ἂν τοῦ κατ' ἐπιτηδεῖότητα δυνάμει καὶ πρὸς τὸν μῆλιν ζωικῆς ψυχῆς αὐτὰ μετέχειν ἡγουμένων συγχωρουμένου. Буквально: «...поскольку с *потенциальным* в смысле пригодности согласятся и те, кто считает, что они (эмбрионы) еще не причастны животной душе».

δυνάμει (или κατὰ δύναμιν) – «в возможности», «потенциально», противоположно ἐντελεχείᾳ или ἐνεργείᾳ, «в действительности», «актуально». Аристотель (*О душе* 417a20 сл., ср. *О рождении животных* 735a9 и др.) различает два смысла слова «в возможности»: «Мы говорим о чем-то знающем, во-первых, в том смысле, в каком мы говорим о знающем человеке, что он принадлежит к знающим и обладающим знанием, во-вторых, в том смысле, в каком мы называем знающим того, кто владеет грамотой. Каждый из них обладает возможностью не в одинаковом смысле, а один обладает ею потому, что принадлежит к такому-то роду, то есть чему-то материальному, а другой потому, что он может что-то исследовать, когда хочет, если только не будет

чение и стремление подавлены, хотя душа и присутствует, что подтверждается после выхода (организма) из этого состояния, а у животных, впадающих в спячку (φωλεούντων), вегетативная функция в период спячки активна лишь в ограниченном объеме, чувственное же восприятие и стремление совершенно бездействуют (ἀκίνητος).<sup>24</sup> Не наблюдается ли нечто подобное и в случае с еще находящимся в чреве (эмбрионом), когда душа в нем та же, что и у родившегося,<sup>25</sup> однако состояние его напоминает оцепенение или спячку? Возможно так же, что она (душа) активна, хотя и слаба, как в случае с прямохождением: еще не научившись ходить, дети совершают движения как им вздумается, изгибаясь и перемещаясь, хотя и не на двух ногах (βαδιούκῳς). (4) В первом случае (эмбрионы) в чреве живые потенциально в том смысле, в каком потенциальной называется любая наличная, но не используемая способность; во втором случае они актуально (живые). По мнению же тех, кто считает, что ими управляет лишь вегетативная функция и что они не причастны вожделеющей и чувствующей душе, потенциально живыми они называются лишь потому, что обладают способностью принять

---

внешнего препятствия» (пер. М. И. Иткина). Вслед за Аристотелем и его комментаторами (ср. Александр Афродисийский, *О душе* 36.19 сл. и его же Комм. к *О душе*, вопр. 81.8–10; ср. также Алкиной, *Дидакалик* 26) разводя два значения понятия «потенциально», для второго из них Порфирий резервирует термин ἐπιτηδεύτης, а для первого – ἕξις. Известный в основном благодаря стоикам термин ἕξις переводится по-разному. Это может быть *владение, состояние, свойство, навык (habitus)*, а также *предрасположение или способность*. Слово ἕξις для обозначения «потенциальности» в первом смысле лучше всего переводить как *состояние, свойство или навык (habitus)*, что, как мне кажется, особенно хорошо подчеркивает его парность с ἐπιτηδεύτης, *пригодностью, склонностью или способностью*. В первом случае вещь уже имеет определенное свойство или способность, во втором лишь пригодно для того, чтобы его получить или развить. Подробнее см. Deuse 1983, 184f. и две работы Г. Орби (Brisson et al. 2008, 139–155, Brisson et al. 2012, 62–67).

<sup>24</sup> κάρος, возможно, употребляется в техническом смысле, означая летаргический сон или кому. См. Аристотель, *Проблемы* 3.873b14, *О рождении животных* 5.1.778b23 сл. Подробно о состоянии спячки см. Аристотель, *История животных* 8.13–17.

<sup>25</sup> В рукописи: καὶ † προσελθόντων ἔνεστι. Вместе с Доранди принимаем исправление Фестюжера: καὶ ὁ προσελθόντων ἔνεστι. Букв. «...как у вышедшего (из чрева)». Ср. 1.1.

в себя оживотворяющую их душу, а вовсе не потому, что в них уже присутствует пока еще бездействующая (душа).

2 (1) Если же показано, что эмбрион не является живым существом ни актуально, так как живые существа отличает от неживых ощущение и стремление, ни потенциально в том смысле, что он уже получил душу, хотя энергии этого соединения еще не актуализировались, тогда для Платона легким делом будет как объяснение необходимости вхождения (души в тело), так и определение [того момента], когда это происходит.<sup>26</sup> Ведь ясно, что если, во-первых, эмбрион – это не живое существо, ни актуально, ни потенциально, если это последнее понимать в смысле уже полученной, но не актуализированной способности; и если, во-вторых, потенциально живым он называется лишь в смысле пригодности для приобретения души, отличающей живые существа, – той, благодаря которой они впервые начинают чувствовать и испытывать желания, то не остается разногласий (καταλήψεῖν) ни относительно необходимости вхождения (души),<sup>27</sup> ни касательно времени этого вхождения (τὸν καιρὸν τῆς εἰσκρίσεως). И произойти это должно после того, как он

---

<sup>26</sup> <ὁ> ὅρος ὁ ταύτης γίγνεται. Cf. τὸν καιρὸν τῆς εἰσκρίσεως несколькими строками ниже. С такой интерпретацией согласны как Л. Бриссон и его коллеги, так и Дж. Уилбердинг. Напротив, М. Чейз предлагает иной перевод: «установить необходимость вхождения души и ее *определение*».

<sup>27</sup> Мнение платоников о том, что так или иначе воплотиться должны все души (так что воплощение совершается «в силу необходимости») подробно разбирает Ямвлих, причем сразу после материала, заимствованного из трактата Порфирия: «...Другая теория представляет душу самодвижущейся и входящей в органическое тело по необходимости, либо из универсума, либо из души всего, либо из всего созданного мира (τῆς δεῖσιον ὅλης πάσης). Однако наиболее чистые из платоников, такие как Плотин и его школа, говорят, что органическое тело, которое подчиняет себя ради творения использующим ее силам, начинает движение, возникающее из этих пределов, однако уверенно утверждают, что сами эти силы не зависят от отдельных тел (О душе, фр. 32 Finamore–Dillon). Ср. Плотин, Трактат 27 (4.3) 3 и 23. О том, что душа – это самодвижущееся начало, говорят многие авторы (см. *Дидакалик* 25.3). Возражение Ямвлиха состоит в том, что, вопреки Плотину, душа не может входить в тело лишь частично и что «разумная сила» не может сохранить свою независимость от тела, используя его лишь как инструмент.

естественным путем рождается из чрева.<sup>28</sup> (2) Если бы эмбрион был потенциально жив как приобретший определенную способность (τὸ δεδεγμένον τὴν ἔξιν) или даже жив актуально, то все же трудно было бы определить сам момент вхождения (души), и как бы мы его не определили, результат оставался бы недостоверным и воображаемым (πλασματῶδες). Согласно одному [автору] этот момент может быть определен как тот самый миг, когда сперма попадает в матку, как если бы она не смогла удержать (κρατηθῆναι)<sup>29</sup> ее в себе и не стала плодородной без помощи души, пришедшей извне и осуществившей, после вхождения внутрь, естественное слияние [мужского и женского семени].<sup>30</sup> Об этом много говорят Нумений и толкователи загадок (ύπονο(ας)

---

<sup>28</sup> μετὰ τὴν ἐκ γαστρὸς κατὰ φύσιν γιγνομένην ἀποκύψιν. Терминологические пояснения см. в предисловии к переводу.

<sup>29</sup> То есть, собственно, зачать. См. Соран, *О женских болезнях* 1.43. Более распространенное слово для зачатия – σύλληψις, о чем см. далее.

<sup>30</sup> Такую реконструкцию отстаивает Уилбердинг. О мужском и женском семени см. предисловие.

Пифагора,<sup>31</sup> считавшие Платоновскую реку Амелет, Стикс у Гесиода и орфики и истечение (ἔκροϋ) у Ферекида – спермой.<sup>32</sup> Согласно другой точке зрения, вхождение происходит после первого сгущения эмбриона, причем, для

---

<sup>31</sup> При желании, идею о том, что душа входит в матку вместе с семенем в момент зачатия, можно возвести к *Законам* Платона (775d–e и 681b), где говорится, что душевное и физическое состояние родителей в момент зачатия существенно сказывается на будущем ребенке. Вредит как алкогольное опьянение, так и все «вредное, дерзкое и несправедливое». Именно так это место понимает Тертуллиан (*О душе* 25.9) и Ямвлих (*О душе*, фр. 32, ниже, и *О пифагорейском образе жизни* 211). Мнение Нумения (фр. 36 Des Places) о том, что сперма уже одушевлена и в момент зачатия лишь переходит из потенциального состояния в актуальное, достаточно своеобразно, однако не уникально. Порфирий мог иметь в виду и своего учителя до Плотина Лонгина, который не только комментировал орфики и пифагорейцев, но и, по сообщению Прокла (Комм. к *Тимею* 1.51.9–13, ср. 3.322.24–30, Лонгин, фр. 10d Brisson–Patillon), считал, что сотворенные боги *Тимея* (91a–b) помещают душу в семя перед тем, как оно входит в матку и оплодотворяет ее. Примечательно, что следом Прокл приводит аргументы Порфирия против этой точки зрения и присоединяется к ним. О необходимости духовной субстанции для соединения мужского и женского семени говорит Стратон. В Псевдо-Галеновом трактате *Является ли находящееся в чреве живым существом?* (датируемом III в. и, возможно, испытавшем влияние Порфирия) также говорится о том, что эмбрион одушевляется в момент зачатия и поэтому любой аборт – это убийство. Перевод трактата на англ. язык: Kapparis 2002, 201–2013. В целом о проблематике см. также Riddle 1992, хотя этот автор и не касается наших текстов, в основном концентрируясь на Диоскوريدе, Соране и медицинских папирусах.

<sup>32</sup> Перечисляются реки, текущие из иного мира, связывающие умопостигаемый мир с чувственно воспринимаемым: из реки Амелет пьет душа перед воплощением и забывает обо всем, что она видела на том свете; Стикс – это также река, текущая в иной мир. Будучи истолкованы как истечение спермы, эти реки становятся проводниками души, стремящейся к воплощению. См. Платон, *Государство* 621a5; Гесиод, *Теогония* 361, 383–403, 776–806; орфика, II 1, 344F Bernabé / фр. 25, 49, 125 и 295 Kern; Ферекид, фр. 7 DK / 87 Schibli. Примечательно, что сам Порфирий также написал сочинение о Стиксе (фр. 372 Smith / C. Castelletti, *Porfirio, Sullo Stige*, Milan, 2006, fr. 1, p. 94; cf. Brisson et al 2012, 309–312), где он сообщает, что Гомеровские символы истолковывал ученик и друг Нумения Кроний. Ср. также Плутарх, *О демоне Сократа* 591a, Порфирий, *О пещере нимф* 21–24, Макробий, *Комментарий на Сон Сципиона*, 1.10.9–10 (Петрова 2007, 217–219, текст, 295–297, комментарий) и др. Специально об этом месте у Ферекида см. Schibli 1990, 113–117.

мальчиков это соответствует тридцатому дню, а для девочек – сорок второму, о чем и сообщает Гиппократ.<sup>33</sup> В соответствии с еще одним представлением, вхождение осуществляется при первом движении эмбриона, и об этом моменте Гиппократ говорит следующее: «Когда конечности тела ребенка прорастают вовне, а ногти и волосы укореняются, тогда он начинает двигаться. И это состояние достигается для мужского пола за три месяца, а для женского – за четыре».<sup>34</sup>

(3) Мне кто-то поведал однажды, что в процессе оплодотворения мужское желание<sup>35</sup> и сочувственный отклик матки (τὸ συμπάθεῖς τῆς μήτρας) захватывают душу из окружающего их воздуха через сопровождающее (этот процесс) дыхание, преобразуя ту природу, которая и была распорядителем

---

<sup>33</sup> πλασθῆ ῥῶτον. *О природе ребенка* 18.1. Ср. Ямвлих, *О душе*, фр. 31 Finamore-Dillon (цит. выше), где позиция ученика Гиппократа Полиба противопоставляется точке зрения Порфирия, правда без должных деталей. Пселл (Порфирий, фр. 267F Smith) также подчеркивает уникальность позиции Порфирия, противопоставляя ее медицинским теориям. Некоторые медики (Афинея из Аталлеи и Гален) важным моментом в развитии эмбриона считали начало сердцебиения (18-й день после зачатия). См. *О формировании плода*, 74.11–16 Nickel; 4.670.12 f. K.

<sup>34</sup> ῥῶτον κίνηθῃ τὸ ἐμβρυον. Цитируется *О природе ребенка* 21. Растительная терминология и последующий длинный пассаж о растениях (23 и далее) выглядят странными. По-видимому, так древний врач представляет себе переход от вегетативной к животной жизни. В настоящее время известно, что ребенок начинает двигаться с 12-й недели. Физиология интересует древних врачей больше психологии, поэтому из трактата не ясно, какой точки зрения придерживается его автор в вопросе о вхождении души. По мнению Галена (*О семени* 94.8–11 De Lacy) Гиппократ живым считал плод именно с этого времени. Поэтому он называет его ребенком, а не эмбрионом, и далее рассказывает, как он начинает самостоятельную жизнь и, в поисках дополнительного питания, в конечном итоге прорывает внутреннюю оболочку и рождается (30 и сл.). Однако в целом медики, включая Гиппократа и Галена, придерживались теории о слиянии мужского и женского семени и были склонны считать, что эмбрион уже одушевлен. Этого же мнения, примечательным образом, придерживался и платоник Алкиной: «Из положения о бессмертии душ следует, что они входят в тела, следуя естественному процессу формирования эмбриона» (*Дидакалик* 25.6, 178.34; Dillon 1993, 156).

<sup>35</sup> τὴν προθυμίαν τοῦ ἄρρενος. Из следующего предложения видно, что речь идет о пенисе, через который, «как через трубку» семя попадает в матку.

семени,<sup>36</sup> с помощью свойственной ему способности привлекать душу, которая, как через трубку, попадает вместе с мужским семенем в возбужденную матку и захватывается ею в случае, если последняя готова удержать [их] в себе.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> ἢ χορηγὸς ἦν τοῦ σπέρματος. Ср. 10.3, где «распорядителем» дыхания и питания оказывается пуповина.

<sup>37</sup> ...ὅτι ἐν τῇ μήτρᾳ προθυμίας συλλαμβάνεσθαι, ὅταν ἐπιτηδείως ἔχῃ πρὸς κράτησιν αὐτῇ. Идею Порфирия терминологически и концептуально развивает Ямвлих: «Мнение, согласно которому душа входит извне (ἀπὸ τῶν ἐκτὸς) во время того, что называется зачатием (συλλήψει), известно в трех вариантах: душа привлекается либо желанием родителя через дыхание, либо желанием воспринимающей семя матки, когда она оказывается готовой удержать ее в себе, либо их общим желанием, когда они совместным дыханием привлекают душу, так как природа [=сперма] также возбуждена (ἢ διὰ προθυμίαν τοῦ γεννῶντος διὰ τῆς ἀναπνοῆς, ἢ διὰ προθυμίαν τῆς ὑποδεχομένης [μήτρας]), ὅταν αὐτῇ ἐπιτηδείως ἔχῃ πρὸς τὴν κράτησιν, ἢ διὰ συμπλάθειαν ἀμφοῖν, ὅταν κοινῇ συμπλέοντα ἀμφοτέρα ἐλκτικὴν ἔχῃ τὴν ιδιότητα συγκινομένης καὶ τῆς φύσεως)» (*О душе*, фр. 32 Finamore–Dillon). Итак, Мировая душа как будто испускает индивидуальные души, которые вдыхаются затем во время полового акта (ср. фр. 8 и 25). По свидетельству Аристотеля, в орфических песнопениях говорится, что «душа, носимая ветрами, появляется из космоса при дыхании» (*О душе* 2.5., 410b27–30 = орфика, 421 Bernabé / фр. 27 Kern). Это невозможно, далее говорит Аристотель, так как не все существа дышат. Следовательно, добавим, речь идет о животной душе: ср. *О сотворении животных* 2.1., 733b17 сл., где Аристотель также настаивает на том, что животная душа входит вместе с семенем. Несколько ниже приводится еще одно интересное свидетельство об орфиках. Аристотель спрашивает, как формируются части тела и отвечает, что, по словам Орфея, животное развивается подобно тому, как сплетается сеть (734a16–20).

Согласно Платону (*Тимей* 91b) в мужчинах и женщинах живут два одушевленных существа, отвечающих за «влекущий к соитию эрос». В мужчине это спинной мозг, который «получив себе выход, не преминул возжечь в области выхода животворную жажду излиятий, породив таким образом детородный эрос». Аналогичным образом, матка у женщины есть «зверь детородного вождения», стремящийся зачать, причем если это желание не осуществляется, то неудовлетворение приводит к болезням. Этот текст Платона Порфирий подробно рассматривает ниже (8.1 сл.).

Об активности матки говорит Гален (*О назначении частей человеческого тела* 14.3; 145 сл.). По его словам, в момент зачатия «сама матка быстро сокращается над спермой, вся шейка и особенно ее внутреннее отверстие, плотно закрывается, влага, образующая все неровности матки по всей ее внутренней поверхности, становится

Значит, двое совокупляются для того, чтобы обоюдным усилием обеспечить пленение и заточение души.<sup>38</sup> И не зря само событие называют σύλληψις,<sup>39</sup> потому что происходящее напоминает поимку птицы.

Я и тогда посмеялся над этими мифами, и теперь считаю, что они заслуживают упоминания не потому, что подобные выдумки нуждаются в обсуждении, но лишь затем, чтобы показать, что на этом пути возможны тысячи отклонений, – стоит лишь отказаться от того, что душа входит (в тело) после рождения (ребенка) матерью и отнести это событие ко времени пребывания (эмбрионов) в чреве, – и что именно отсюда проистекает (основная) неясность.<sup>40</sup>

---

тонкой пленкой; пневма, со всех сторон тщательно удерживаемая этой оболочкой и никуда не изливающаяся, начинает свои естественные движения; она привлекает в матку при помощи прикрепленных к ней артерий и вен жидкую влагу и уподобляет ее той влаге, с которой сама соединилась, и очень скоро создает из них нечто имеющее плотность и объем» (пер. С. П. Кондратьева, 1971, 464).

В целом, сперма связывается с воздухом (пневмой) еще в древней медицинской традиции. О том, что «сперма животных по своей сущности есть пена крови (ἀφρόν); сбиваемая (ἐκρίπιζόμενον) во время соитий под действием врожденного пыла самца, она вспенивается (ἐξαφροῦται) и откладывается в семенных жилах; отсюда... происходит название любовного соития (ἀφροδίσια)» и что «втянутый при вдохе воздух вздымает кровь, одна часть которой поглощается плотью, а другая, оставшаяся, оседает в семенные проходы и образует семя, которое есть не что иное, как пена крови, взбитой воздухом (spuma sanguinis spiritu collisi = ἐκρίπιζόμενον)», говорит Диоген из Аполлонии (A 24 и B 6 DK, T 15a–b Laks, см. Афонасин 2009b, 578).

<sup>38</sup> ὁ τῆς ψυχῆς δεσμός καὶ ἡ κάθειρξις. В этом выражении легко усмотреть популярный пифагорейский мотив.

<sup>39</sup> Буквально: *задержание, арест*, в переносном смысле – *зачатие*. Порфирий дистанцируется от такого толкования, так как оно противоречит его теории. Не согласен с ним и Гален. В своем трактате *О семени* (1.2.6, 66.7–11 De Lacy) он сообщает, что опрашивал своих пациенток и, основываясь на их словах, заключил, что зачатие похоже на ощущение «удержания». Отсюда он делает вывод о том, что зачатие сводится к смешению мужского и женского семени в матке. Так что захватывается и удерживается не душа, а сперма. Ср. Пселл, *Opuscula psychologica, theologica, daemonologica* 23 (98.16–20 O'Meara).

<sup>40</sup> ὅταν τις τὰς εἰσκρίσεις παραιτησάμενος τίθεσθαι μετὰ τὰς ἐκ τῆς μητρὸς ἀποκυήσεις εἰς τὰ κατὰ γαστρὸς ἔτι ὄντα καὶ τὴν ἐνταῦθα ἀδελίαν ἐπάγῃ τὰ γινόμενα.

(4) Определить время вхождения сложно для тех, кто думает, что такова была позиция Платона, и отнюдь не с меньшими препятствиями сталкиваются они, стремясь показать, что одушевление приходит скорее извне, нежели потому, что часть души, происходящая от отца, впрыскивается вместе (συγκатаβάλλεται) со спермой, как будто (часть) природы [отца входит вместе с семенем], коль скоро одушевление случается одновременно<sup>41</sup> с впрыскиванием семени. И почему [у них не находится места] для части материнской души, коль скоро вхождение случается либо в момент «сгущения», либо при первом движении?<sup>42</sup> Как физическое сходство показывает, что они [дети] унаследовали некоторые из физических особенностей их родителей, так и психические особенности указывают на источник происхождения (души). (5) Итак, мы покажем, что плод (τὸ κοῦόμενον) не является живым существом ни актуально, ни потенциально, что имело бы место, если бы он уже получил душу, но вхождение (души) происходит лишь после его рождения (μετὰ τὴν ἀποκύησιν). И даже если бы мы согласились с тем, что эмбрион есть живое существо потенциально или актуально, нам все же пришлось бы сказать, что одушевление (τὴν ψύχωσιν) не может исходить от отца или от матери, но только извне, и лишь в этом случае представление о вхождении (души) не вступит в противоречие со словами Платона.<sup>43</sup>

3 (1) Призвав в свидетели самоочевидное, мы, во-первых, сочли подходящим внимательно рассмотреть (πρὸ ὀφθαλμῶν θέσθαι) те характерные особенности, которые позволяют отличить растения от животных, чтобы затем

<sup>41</sup>...ὥς ἔξωθεν ἢ ἐμψύχωσις καὶ οὐκ ἀπὸ τοῦ πατρὸς μέρος ψυχῆς συγκатаβάλλεται τῷ σπέρματι, καθάπερ φύσεως, εἴπερ ἅμα τῇ καταβολῇ ἢ ἐμψύχωσις. Вместо ἅμα в рукописи читаем ἅμα (Kroll, Wilberding).

<sup>42</sup> ὅταν πλασθῇ γίγνεται ἢ εἰσκρισις ἢ ὅταν τὸ πρῶτον κινήθῃ. См. цитаты из трактата Гиппократовского корпуса выше.

<sup>43</sup> Таким образом, существует три точки зрения о моменте одушевления плода: в момент истечения спермы, в момент зачатия (или в скором времени после него, сразу после формирования эмбриона) и в момент рождения. Медики от Гиппократов до Галена, неопифагореец Нумений, платоник Алкиной и некоторые другие считали, что эмбрион (или даже семя) имеют душу. Стоики и неоплатоники, хотя и по разным причинам, настаивали на том, что душа входит в тело после рождения. Обозначив основные позиции и терминологию, и сформулировав в этой вводной части трактата предмет спора, Порфирий переходит далее к подробному разбору аргументов своих противников.

понять, что из этого лучше всего подходит для того, что случается с эмбрионом. Если окажется, что это скорее напоминает ситуацию с животными, тогда признаем, что плод – это животное, если же, напротив, это больше похоже на растение, тогда перестанем удивляться тому, что свою жизнь в качестве животного оно начинает только после того, как покинет чрево, – ведь нас вовсе не удивляет то, как сперма, еще не покинувшая отца и пребывающая в себе, остается неактивной в отношении всего того, что она естественным образом творит (δημιουργεῖν) после того, как, освободившись, попадает в матку.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Причина зачатия активно обсуждалась в древности. Для медиков было очевидным, что зачатие возможно не всегда и поэтому, наряду с мужской спермой, женщина каким-то образом должна была быть готова к тому, чтобы зачать. Как правило, отмечалось два обстоятельства. Во-первых, это способность матки «захватить» семя. В этой связи примечательно рассуждения Полиба (*О природе ребенка* 13): по его словам, давно замечено, что если сперма не выходит из матки после совокупления, то женщина беременеет. Для того, чтобы этого не случилось, применялись самые разнообразные средства, «раскрывающие» матку, от фармакологических (подробнее см. Riddle 1992) до физических, вроде тех, что описывает автор нашего трактата: узнав, что сперма не вышла из матки одной женщины, наш врач «посоветовал ей, чтобы она, подскакивая, ударяла ногою о свою ягодицу. И когда она сделала это семь раз, семя с шумом вывалилось на землю». Далее следует описание эмбриона, который никак не мог быть «шестидневным». Ср. также *О семени* 5. Во-вторых, для успешного зачатия женщина должна производить особое «семя». Об этом подробно пишет автор Гиппократовского трактата *О семени* (3 сл.) и последующие медики. Не имея возможности обнаружить яйцеклетку, медики еще в древности осознали ее необходимость из теоретических соображений (подробнее см. в предисловии).

Напротив, другие авторы (также из теоретических соображений) отрицали активную роль женщины. См., например, Аристотель, *О рождении животных* 724a11 сл., 738a20 сл. и др., где Стагирит неоднократно отмечает, что для успешного зачатия важно лишь, чтобы сперма попала в матку и та смогла ее удержать. Удовольствие, которое сопровождает этот процесс (у мужчин всегда, у женщин иногда, зато, как замечает автор трактата *О семени* 4, «у женщин оно более продолжительное»), и выделение других жидкостей у обоих партнеров, значения не имеют. Что думал Порфирий о женском семени, сказать трудно. Термин в явном виде не употребляется, однако в некоторых случаях его логично предположить (см. 2.2).

К слову сказать, согласно современным представлениям обильная «плодная слизь» в период овуляции все же способствует зачатию, в том числе и по той причине,

(2) Для растительной формы жизни и растений характерно (ἴδια...φυτικῆς ζωῆς καὶ φυτῶν) получать питание не через рот, но благодаря той силе в корнях, которая позволяет поглощать питательную жидкость из земли и использовать ее для подобающего роста и питания растения. Напротив, подверженные гибели и наделенные плотью животные принимают пищу через рот и усваивают ее посредством тех органов, которыми их для этой цели снабдила природа. (3) Животные дышат (ἀναπνεῖν) через ноздри, вдыхая и выдыхая воздух при помощи этого органа; ведь если на этом пути возникает препятствие, то они начинают задыхаться и гибнут, будучи не в силах вынести даже кратковременное прекращение подачи (воздуха).<sup>45</sup> Напротив, в растениях воздух просачивается (διαπνέται) через то, что называется «рыхлая сердцевина», а плоды получают питание и пневму через так называемые ножки (μίσχων), на которых они висят и от которых отрываются, когда созревают и достигают завершающей стадии в своем формировании

---

на которую указал древний врач: «Семя не изливается наружу, но остается в самой матке, ибо, получивши его, матка закрывается и держит его, так как отверстие затянута влажностью, и тогда смешивается то (семя), что происходит от мужчины, с тем (семенем), что от женщины» (*О семени* 5, пер. В. И. Руднева).

<sup>45</sup> Говоря, что животные дышат носом, Порфирий, должно быть, неточно выразился. То, что имеется в виду, сформулировано еще Аристотелем (*О молодом и старом возрасте, смерти и дыхании*, 473a15 сл.), где, критикуя Эмпедокла, Стагирит говорит, что главный элемент дыхательной системы – это трахея. Через нее воздух поступает в легкие, поэтому, зажав ноздри, вы не перекрываете доступ воздуха, но заблокировав проход к легким полностью, вы вызовете удушье. «Природа использует дыхание через ноздри для того, чтобы дать некоторым животным возможность обонять», – заключает Аристотель. Подробнее см. очерк «Эмпедокл о дыхании» выше в этой книге.

Возможно, что Порфирий упоминает о ноздрях для того, чтобы исключить рыб и земноводных. Ср.: «Демокрит из Абдеры и некоторые другие, рассуждающие о дыхании, хотя они и не упоминали о животных, лишенных легких, по-видимому, считали, что все живое дышит. Однако Анаксагор и Диоген утверждают, что все дышит, и объясняют, каким образом вдыхают рыбы и устрицы. Согласно Анаксагору, когда рыба пропускает воду через жабры, у нее во рту образуется воздух (ведь пустота невозможна), и так она дышит. По мнению Диогена, рыбы, выпустив воду через жабры, втягивают пустотой внутри рта воду из окружающей рот воды, так как, мол, в воде содержится воздух» (Аристотель, там же, 470b27 сл.).

(δημιουργίας).<sup>46</sup> Полностью погрузившись во влажную среду, сухопутные животные гибнут, семена же, напротив, прорастают благодаря влаге и поливу, втягивая в себя воду из земли. (4) Если бы эмбрионы получали питание через рот,<sup>47</sup> а не благодаря силе, присущей семени, той силе, которая, как и в случае растений, извлекающих влагу из почвы, омывая (περικεχυμένον) сперму циркулирующей в матке кровью, использует некоторую часть ее для роста и питания эмбриона, отделяя остальное как избыток, полезный затем

---

<sup>46</sup> διὰ μόνης δὲ τῆς καλουμένης ἐντερίωνης διαπνεῖται τὰ φυτά. Просачивание (διαπνεῖται) испарений, воздуха и «пневмы» через сердцевину растений противоположно дыханию (ἀναπνεῖν) животных в собственном смысле слова. Об этом пишет Гален, отличая дыхание посредством легких от втягивания «пневмы» иными способами, и замечая, что эта последняя способность свойственна как растениям, так и животным (*Об учениях Гиппократов и Платона* 530.15 сл. De Lacy; V 710 K; 376.31–33; V 525 K.). В трактате Гиппократовского корпуса (*О природе ребенка* 22) пневма упоминается при обсуждении природы растений. См. также параллельное место у Псевдо-Гермиппа 1.8, где утверждается (со ссылкой на Демокрита, фр. 5 DK), что пневма входит в состав всякой пищи. В конечном итоге, согласно стоикам, «душа – это сродная нам пневма, непрерывно простирающаяся по всему телу, пока в нем присутствует благое дыхание жизни» (Хрисипп, *О душе*, фр. 885 SVF 2.2, из вышеупомянутого трактата Галена; пер. А. Столярова). В отличие от Платона (см. далее 4.1 сл.) Хрисипп, как известно, помещает и пылкое и разумное начала души в сердце, что совершенно не устраивает Галена. Ср. фр. 897 (также из Галена): «Эрасистрат говорит, что левый желудочек сердца наполнен жизнетворной пневмой, а Хрисипп – душевной». Основной аргумент стоиков (пригодный и для нашего случая) хорошо суммирует Калкидий (Комм. к *Тимею*, 220 сл. = Хрисипп, фр. 879): «Душа есть то, при отделении чего от тела живое умирает. Но при отделении природной пневмы живое существо умирает. Значит, душа и есть природная пневма». О сердцевине растений и плодоножках см. также Теофраст, *История растений* 1.2.6 и др.

<sup>47</sup> Как отмечает Уилбердинг (n. ad. loc.), Порфирий должен был знать о распространенном в среде медиков мнении о том, что эмбрион получает питание через рот (ср. Пселл, *О всестороннем учении* 115 = Порфирий, фр. 267 Smith), однако переформулировал это положение в соответствии со своей теорией: так как основная причина для подобного заключения – это пищевые предпочтения женщины во время беременности, то естественно предположить, что обусловлены они скорее желанием организма матери, нежели предпочтениями самого плода (ср. ниже 8.4). К слову сказать, как теперь известно, начиная с пятого месяца, плод действительно использует рот для того, чтобы проглатывать амниотическую жидкость.

для лучшего скольжения (εἰς τὸν ὄλισθον), когда эмбрион наконец полностью сформируется;<sup>48</sup> или если бы эмбрионы дышали носом, подобно тому, как они это делают, уже покинув чрево, а не через пуповину, на которой они свисают с мембраны (плаценты), прикрепленные в средней своей части, как на корне или плодоножке, от которой, наподобие плодов, они отделяются и падают на землю, когда созрели; или если бы они могли прожить хотя бы самую малость без окружающей их со всех сторон влаги, в то время как, напротив, сухопутные животные после своего рождения уже не выживают во влажной среде; если бы, как я уже говорил, образ жизни (διοίκησις) эмбриона в чреве напоминал животный образ жизни и совсем не походил на образ жизни растений, тогда можно было бы, основывая свои представления на фактах (ἐκ τῶν γιννομένων τὰς πίστεις λαμβάνοντα), согласиться с теми, кто считает эмбрионы животными.

(5) Но так как он [эмбрион] отвергает этот последний [животный образ жизни] как нечто, для него неприемлемое, тот же [образ жизни], посредством которого он подобающим образом обустроивается, практически противоположен тому, который он будет вести после того, как покинет чрево и позволит животной душе поселиться в нем, то почему же мы столь охотно поддаемся обману, игнорируя то, что непосредственно очевидно, и заключая, что находящееся в чреве живое лишь потому, что живыми оказываются те, которые оттуда выходят? Либо нам придется отбросить факты, на основании которых выясняется, что эмбрионы ведут скорее растительный, нежели животный образ жизни, либо, так как невозможно противиться очевидности, сосредоточиться на поиске причин их трансформации из растения в животное, – того, что некоторые готовы скорее объявить парадоксом,

---

<sup>48</sup> Процесс формирования эмбриона аналогичным образом и более детально описывается в трактате *О природе ребенка* 16 сл. Пишут об этом в соответствующих разделах своих работ Гален и Соран. Ср. Аристотель, *О рождении животных* 746a. Пуповину с корнями сравнивает и Аристотель, там же, 745b24. Согласно Полибу (*О природе ребенка* 16) избыток крови используется для формирования «мембраны» (χορίον), окружающей плод в матке, по Аристотелю же он используется для образования котиледонов (долек) плаценты (там же, 746a1–4). Как указывает Уилбердинг, о смазке говорят Соран (*О женских болезнях* 1.57) и Гален (*О назначении частей человеческого тела* 2.354.14–355.8).

нежели усмотреть в нем действие божественной природы. Ведь должно признать, что находящиеся в чреве не животные потому, что они одинаково неподвижны до того момента, как оживляются благодаря душе.<sup>49</sup>

4 (1) Некоторые считают, что, по словам Платона, природа семени – это частица третьей, вожделеющей (ἐπιθυμητικῆς) части души,<sup>50</sup> и что вожделеющая часть управляется наслаждением и страданием, испытывает потребность (ὀρέγεσθαι) в питании и росте, и что, кроме того, наслаждение и страдание – это ощущения или, по крайней мере, движения, которые передаются ощущению (αἰσθησιν), и, наконец, что желания (ὀρέξεις) – это стремления (ὀρμᾶς).<sup>51</sup> Но если эмбрионы причастны ощущению и стремлению, которые как раз и отличают живое от неживого, то почему же их не считают животными?

<sup>49</sup> Божественная природа – это скорее мировая душа, нежели естественный ход вещей. О принципиальном отличии животных от растений – их способности двигаться самостоятельно, что обусловлено «самодвижущейся» душой, Порфирий подробно говорит далее.

<sup>50</sup> Ср. 4.2 и 13.6 ниже. Далее Порфирий разбирает этот вопрос подробнее с привлечением слов самого Платона, в этом же месте он едва ли имеет в виду какой-либо конкретный текст. Сама же классификация напоминает стоическую и неоплатоническую, на что исследователи не раз обращали внимание. Подробнее см. Brisson et al. 2012, 69 сл.

<sup>51</sup> τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν δι' ἡδονῆς ἄγεσθαι καὶ λύπης καὶ σιτίων ὀρέγεσθαι καὶ τροφῆς, εἶναι δὲ τὰς μὲν ἡδονὰς καὶ τὰς λύπας αἰσθήσεις ἢ ἀναδιδομένας γε εἰς αἰσθησιν κινήσεις, τὰς δὲ ὀρέξεις ὀρμᾶς. Используемая здесь терминология хорошо показана в фр. 169 этического учения Хрисиппа (SVF 3.1). Стобей сообщает, что, согласно стоикам, родовое понятие «стремление (ὀρμή)» – это «душевное устремление к чему-либо», причем его виды – это «стремление, возникающее у неразумных существ», и «стремление, обусловленное разумом». «Разумное стремление или желание (ὄρεξις)» – это «не синоним разумного стремления (ὀρμή λογική), а название его вида». Оно есть «желание, направленное на настоящее», которому противоположно ὀρμή πρακτική, «устремление разума к чему-то в будущем». Наконец, Стобей упоминает стоическое понятие ἔξις ὀρμητική. Это «состояние» или, лучше для наших целей, «способность к стремлению» противостоит в аргументации Порфирия «пригодности к стремлению» (ἐπιτηδεϊότης ὀρμητική), как *актуальное* противостоит *потенциальному* (или, в аристотелевской терминологии, потенциальное в первом смысле – потенциальному во втором смысле). См. выше прим. к 1.2.

(2) Рассуждающие таким образом неосознанно делают животными и растения, так как последние управляются природой, которая также представляет собой частицу вожделяющей части души. Впрочем, нас устроило бы, если бы они согласились считать жизнь эмбрионов напоминающей жизнь растений, а не животных в собственном смысле слова, даже если бы, в своем стремлении устранить различие между растением и животным, они продолжили свое сражение против очевидности посредством еще большей бессмыслицы.<sup>52</sup> Они не понимают, в каком смысле частицу растительной души Платон называет вожделяющей, и по какой причине он согласен называть растения живыми существами (ζῷα). (3) Ведь Платон не присоединяется к тем, кто считает, будто живое отличается от неживого наличием чувственного восприятия и стремления. В отличие от них, ему не кажется приемлемым различать живое и неживое на основании этих способностей. Скорее, он справедливо проводит различие между живым (ζῷον) и неживым (ἄζωον), и растения помещает вместе с животными (ζῷον) потому, что они живые (ζῶντα). Однако только по названию (προσηγορία) он уподобляет их настоящим животным, причастным самодвижущейся душе.<sup>53</sup>

(4) Дословная цитата прояснит как его собственное мнение, так и ошибочность их воззрений. Вот что он говорит:<sup>54</sup> «После того как все части и

---

См. также фр. 173 Хрисиппа (также из Стобея) и полезную классификацию видов ὁρμή в собрании А. А. Столярова (т. 3.1., с. 66), который переводит ὁρμή как *влечение*, а ὄρεξις как *стремление* или *разумное влечение*. В нашем тексте *влечение* скорее передается разными формами ἔλκω и носит страдательный характер, тогда как *стремление* (ὁρμή) – это душевное движение. В контексте анализа душевных способностей в трактате *О душе* 3.9, Е. В. Орлов (2010, 245 и 249, таблица) предлагает переводить ὄρεξις как «стремление» или, со ссылкой на переводы Брагинской и Кубицкого, как «влечение». В общем, как бы там ни было, нам важно не забывать, что для Порфирия ὄρεξις – это всегда осознанное стремление или желание, а ἔξις – это постоянное состояние, в отличие от διάθεσις – такого состояния, которое подвержено изменениям под влиянием изменения настроения или «настроя» (если воспользоваться его музыкальной метафорой) души.

<sup>52</sup> То есть, в своем стремлении доказать, что эмбрионы – это растения, они перестают отличать растения от животных, что еще абсурднее.

<sup>53</sup> О самодвижущейся душе см. *Федр* 245d сл., *Законы* 896a сл. и др. Подробнее см. ввводную статью Л. Бриссона к переводу трактата (Brisson et al. 2012, 31 сл.).

<sup>54</sup> *Тимей* 76e–77c.

члены смертного живого существа (ζῷον) естественным путем соединились, и ему<sup>55</sup> в силу необходимости жить предстояло в огне и пневме, а значит погибнуть в них от распада и истощения, боги сконструировали для него поддержку. Смешав (κεραννύντες) природу, родственную человеческой, с другими формами (idéais) и ощущениями, они произрастили (φυτεύουσιν) живое существо (ζῷον) иного вида. Это были деревья, растения и семена, воспитанные (παιδεύεσθαι) благодаря земледельческой науке и ныне нам подвластные, хотя раньше существовали лишь дикие виды, более древние, чем эти. Ведь все, что причастно жизни (ζῆν), может по справедливости и правильно называться живым существом (ζῷον), и это существо, о котором сейчас идет речь, причастно третьему виду души, которую мы помещаем между диафрагмой и пупком; она не причастна мнению, расчету и уму, однако не лишена приятных и болезненных ощущений и сопровождающих их вожделений. Так что растение всегда и совершенно пассивно, двигаясь лишь в себе и вокруг себя, отражая внешние движения и совершая движения, свойственные ему самому, и его происхождение, в силу природных особенностей, не позволяет ему созерцать или понимать какие-либо свои состояния. Следовательно, оно живет (ζῆν), и не иначе, как живое существо (ζῷον), однако неподвижно и укоренено в одном месте, так как лишено возможности двигаться самостоятельно».

(5) Вот слова Платона, и рискуют неправильно понять философа все те, кто думает, будто согласно Платону эмбрион – это животное (ζῷον) в том же смысле, в каком мы спрашиваем в нашем исследовании: «животное (ζῷον) ли он»? Ведь если кто-то решит назвать его животным потому, что он жив, то мы согласимся с этим, однако мы не перестанем утверждать, что Платон не согласен с тем, что (эмбрион) обладает самодвижущейся душой, присущей настоящему животному,<sup>56</sup> хотя и является живым существом, как и растения. (6) Ощущение и стремление какого рода присущи растениям? Согласно Платону, они одноименны, но не тождественны тому, что присуще

<sup>55</sup> У Платона: «им».

<sup>56</sup> Так в рукописи: εἰ μὲν γὰρ παρὰ τὸ ζῆν καλεῖν τις ζῷον ἐθέλοι, συγχωροῦμεν, τὴν δ' αὐτοκίνητον ψυχὴν ἣν ζῷον ἴσχει μὴδ' αὐτόν πως συγχωρεῖν τὸν Πλάτωνα ἔχειν διαβεβαίουμεθα, ζῷον δ' οὕτως εἶναι ὡς τὰ φυτά. Кальбфляйш предлагает заменить второй случай ζῷον на κυθὲν. Тогда получится: «... (эмбрион) обладает самодвижущейся душой, которую он получает уже родившись...».

животным в собственном смысле слова. Он отмечает эту одноименность, говоря, что «смешав природу, родственную человеческой, с другими формами и ощущениями, они произрастили (φυτεύουσιν)»<sup>57</sup> окультуренные растения и семена. Следовательно, растения ощущают иначе и испытывают иные стремления, и живыми являются в ином смысле, нежели люди. Так что, если, согласно Платону, эмбрионы ощущают, если они имеют стремления, если они называются живыми, то все это следует понимать лишь в смысле одноименности [омонимии] по отношению к живым существам и соименности [синонимии] по отношению к растениям, – и мы покажем, что Платон ясно выражается на этот счет.<sup>58</sup> (7) Ведь он говорит же, что растение «причастно третьему виду души, которую мы помещаем между диафрагмой и пупком; она не причастна мнению, расчету и уму, однако не лишена приятных и болезненных ощущений и сопровождающих их вождений (μετὰ ἐπιθυμιῶν)»,<sup>59</sup> и все же, хотя они причастны всему этому, их нельзя назвать живыми существами в том же смысле, в каком живыми существами называются те, что причастны самодвижущейся душе; и причастны они лишь пассивной природе, которую они все же решились назвать душой, как и то движение, которое оно сообщает ему подлежащим, посчитав это одноименным

---

<sup>57</sup> *Тимей* 77a3–5.

<sup>58</sup> Примечательно, что в самом начале *Категорий* Аристотель объясняет понятия омонимия и синонимия на этом же примере: одноименными (омонимичными), как он говорит, будут вещи, разные по сущности, но называемые одинаково, например, «живым» может быть и человек, и изображение. Соименными (синонимичными) называются вещи, общие и по имени, и по сущности, например, «живыми» являются и человек и бык. Ср. также Аристотель, *О душе* 413a20, Плотин, *Трактат* 46 (1.4) 3.18–21, Порфирий, *Исагоге* 2.10, его же *Комм. к Категориям* 128.16–25 и, особенно, *Топику* 148a23, где Аристотель отмечает, что о «жизни» нельзя говорить, как об одном виде, ведь одна жизнь присуща животным, а другая растениям. Именно поэтому ошибочно определение жизни как движения, направленного на питание. Ср. также: «Не только среди тел встречается омонимия, но и жизнь принадлежит к числу вещей, о которых говорится в разных смыслах. В одном смысле говорится о жизни растения, в другом – одушевленного, в третьем – мыслящего; особая жизнь у природы, особая – у души, особая – у ума, особая – у запредельного, ибо живет и оно, пусть даже ничто из следующего за ним не обладает подобной жизнью» (Порфирий, *Сентенция* 12, пер. С. В. Месяц).

<sup>59</sup> *Тимей* 77b3–6.

с тем, что проистекает от самодвижущейся души. И хотя эмбрионы причастны той же силе и называются одушевленными, и причастны ощущениям и вожделениям (ἐπιθυμίας), все же они не являются живыми в том же смысле, что и существа, обладающие самодвижущейся душой, и настоящее исследование как раз посвящено вопросу о том, когда душа такого типа входит в тело.

(8) Указанная одноименность не должна вводить в заблуждение. И хотя Платон говорит о том, что растения были «воспитаны (παιδεύεσθαι) благодаря земледельческой науке и ныне нам подвластны, хотя раньше существовали лишь дикие виды»,<sup>60</sup> мы не должны понимать это в том смысле, что они обладают умом, расчетом и характером, и что в их случае можно говорить о воспитании (παιδεία), укрощении (τιθασεία) и дикости (ἀγριότης). Все это следует понимать метафорически или даже считать омонимиями.<sup>61</sup> Точно так же ощущения (αἰσθήσεις), желания (ὀρέξεις) и вожделения (ἐπιθυμίας) следует понимать на манер аналогии и считать омонимиями, и никак не связывать с самодвижущейся душой. Ведь о вхождении (εἰσκρίσεως) такой души мы сейчас ведем речь, и согласимся не только с тем, что тому, что называется душой в ином смысле, – душой, подверженной ударам и страстям (πληγὰς καὶ πάθεσι), которой причастны и растения, – причастны также и эмбрионы, но также и с тем, что, по словам Платона, до выхода из утробы в них нет и части самодвижущейся души, даже если они в высшей степени причастны растительным (φυτικῆς) ощущениям и желаниям.

(9) Наш муж, не в пример другим, не связывает ощущения с впечатлениями, возникающими в душе в соответствии с [телесными] пристрастиями

---

<sup>60</sup> *Тимей* 77a6. Буквально: «подвергнуты воспитанию... и укрощены..., хотя раньше существовали лишь дикие», отсюда и сомнения относительно «животной» природы растений, которые пытается развеять Порфирий.

<sup>61</sup> О метафоре и аналогии см. Аристотель, *Топика* 8.3 158a30 сл. (где переносный смысл и аналогия (пропорция) противопоставляются прямому смыслу) и *Метафизика* 1014b3 сл. и 1020a23 сл. (где аналогия уподобляется метафоре потому, что обе основаны на подмене терминов). О метафорах и сравнениях Аристотель пишет в *Риторике* (1406b20 сл.), отмечая, что сравнение станет метафорой, если «опустить объяснение» (1407a14). Ср. *Анонимные пролегомены к платоновской философии*, 27.

органов восприятия,<sup>62</sup> предпочитая вместо этого телесное движение, которому причастны растения, называть ощущением, а движение души, связанное с телесным движением – мнением. И восприятие чувственно воспринимаемого он составляет из неразумного пассивного движения, называемого «ощущением», а не «движением органов восприятия», и мнения, которое другие связывают с душевными впечатлениями. Поэтому, определяя чувственно воспринимаемое, он говорит, что оно «ухватывается мнением с неразумным ощущением».<sup>63</sup> (10) Так как Платон не связывает удары (πληγὰς), лишенные разума, знания и впечатления <...> и суждения, характерные для мнящей души <...>,<sup>64</sup> он помещает последние и в растения, резонно замечая, что даже они причастны ощущению. И он суммирует свое рассуждение о тех, которые не причастны такой душе, которая была бы одновременно самодвижущейся, мнящей, разумной и, как сказали бы другие, способной ощущать и стремиться, говоря, что растение «всегда и совершенно пассивно, двигаясь лишь в себе и вокруг себя, отражая внешние движения и совершая движения, свойственные ему самому, и его происхождение, в силу природных особенностей, не позволяет ему созерцать или понимать какие-либо свои состояния».<sup>65</sup> (11) То же самое можно было бы сказать и об эмбрионе, но еще в большей степени то, что он затем добавляет о растениях, так как это уподобление подходит и для них. Говорит же он так: «Следовательно, оно

---

<sup>62</sup> διὰ [τῆς] τῶν αἰσθητηρίων προσπαθεί(ας) γενομένης.

Ср.: «...Как у живого существа нет ощущений без претерпевания ощущающих органов, так нет и мысли без воображения. И чтобы получилась аналогия, [скажем]: как отпечаток [в органе ощущения] сопровождает ощущающее живое существо, так представление в душе живого существа следует за мыслью» (Порфирий, *Сентенция* 16, пер. С. В. Месяц).

<sup>63</sup> *Тимей* 28a2–3. «τὸ δ' αὖ δόξῃ» φησὶν «μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου περιληπτόν (у Платона δοχαστόν)».

<sup>64</sup> Текст реконструирован: ...† τὰς πρὸς τῆς κατ' αὐτὸν τῆς δοχαστικῆς ψυχῆς συναρμο<σθεί>σας τῇ γνῶρίσματι (или: τῇ γνῶρίστικῇ)... Были предложены различные дополнения. Я следую реконструкции Лимбурга, которую, с вариантами, принимают Чейз, Уилбердинг (ad. loc.) и Дойсе (Deuse 1983, 180 n. 188). К счастью, текст не очень важен для понимания аргумента Порфирия, который всего лишь еще раз напоминает, что, согласно Платону, важно различать пассивные ощущения и активные движения души.

<sup>65</sup> *Тимей* 77b6–с3.

живет (ζῆ), и не иначе, как живое существо (ζῶον), однако неподвижно и укоренено в одном месте, так как лишено возможности двигаться самостоятельно». <sup>66</sup> В самом деле, эмбрион укоренен на пуповине, пребывает внутри и живым существом называется потому, что жив (ζῶον μὲν [καὶ] ἀπὸ τοῦ ζῆν κληθέν), а не потому, что причастен самодвижущейся душе.

5 (1) Однако, говорят, что эмбрионы перемещаются внутри живота и ощущают жар. Ведь они резко толкаются (σκιρτῶντα), когда живот матери в банях обдадут слишком горячим воздухом.

(2) Некоторые, приняв еще более благородную позу, <sup>67</sup> говорят, что все неуместные потребности (ἀτόπους ἐπιθυμίας), которые матери вынуждены удовлетворять в период беременности, вызваны эмбрионами, так как до этого они ничего подобного не испытывали и после родов схожих желаний не имеют. Это подтверждается, как они говорят, тем обстоятельством, что женщины, удовлетворяющие эти потребности, производят здоровое потомство, те же, которым не удалось получить желаемое, рожают дефектных детей (παράσχημα) со знаками (τίμω) этих неудовлетворенных желаний на их телах. <sup>68</sup>

(3) Наконец, по их словам, процесс рождения отчетливо показывает, что эмбрионам свойственно стремление. Ведь нежизнеспособного ребенка родить трудно, так как он не помогает природе во время родов, а девочки рождаются дольше, потому что они медленнее движутся. Стремления (ὀρμήν) —

---

<sup>66</sup> *Тимей* 77с3–5.

<sup>67</sup> ἔτι γενησιότερον ιστάμενοι. Чейз отмечает, что это военная метафора.

<sup>68</sup> Напротив, автор трактата Гиппократовского корпуса (*О сверхплодотворении* 18), Аристотель (*Никомахова этика* 148b28), Соран (*О женских болезнях* 1.45) и Порфирий (ниже) считают, что отдельные желания вредят ребенку, что также оставляет на их теле «знаки». Правда, единственный пример, который они все приводят, — это желание некоторых беременных есть землю или уголь.

Такова попытка дать естественнонаучное объяснение происхождения родимых пятен. Напротив, предсказатели и астрологи искали для этого явления мистическое объяснение. Например, описывая сочетания светил, благоприятные для рождения близнецов, Клавдий Птолемей (*Тетрабиблос* 3.7) отмечает обстоятельства, при которых «дети развиты не полностью и рождаются с определенными знаками на теле». Кроме того, как оказывается, возможны «необычные и удивительные отметины, являющиеся предзнаменованиями божественного происхождения».

одной матери недостаточно для того, чтобы вытолкнуть эмбрион, если оно не будет подкреплено стремлением самого отпрыска выйти наружу.<sup>69</sup>

(4) Но даже если бы пришлось нам согласиться с этой бессмыслицей, я бы предложил им такой способ описания того, как эмбрионы разделяют ощущения и мнения своей матери, так становясь причастными душе, ответственной за формирование представления и мнения. Ведь известно, что многие животные женского пола и даже женщины зачинают отпрысков, похожих на существа того рода, чьи формы они представляли в своем воображении во время совокупления.<sup>70</sup> Мы помещаем перед конями, соба-

---

<sup>69</sup> О том, насколько трудно и опасно для женщины избавление от нежизнеспособного плода, подробно пишут античные медики (см., например, *О сверхплодотворении* 5, 7 и др.). О том, что девочки менее подвижны, пишет Полиб, выше цитируемый Порфирием (2.2).

О представлении и стремлении как основных свойствах живых существ говорят стоики. См., например: «Живое существо превосходит неживое в двух отношениях – наличием представления и стремления. Представление возникает в результате прихождения внешнего объекта, оставляющего отпечаток в уме при посредстве чувств. А стремление, способность, родственная представлению, возникает в результате *тонической силы* ума: распространив ее с помощью чувственного восприятия, он связывается с предметом и направляется к нему, стремясь приблизиться к нему и овладеть им» (Хрисипп, фр. 844 (из Филона Александрийского), SVF 2.2, пер. А. А. Столярова, с изм.). Подробнее о стремлении см. фр. 169, SVF 3.1 (из Стобея и Сенеки), который рассматривается в примечании к 4.1.

Кратко выше (4.3) и, подробнее, ниже Порфирий резко критикует эту стоическую позицию, доказывая, что наличия или отсутствия (1) движения, (2) желания и (3) стремления еще недостаточно для того, чтобы отличить животное от растения. Для этого нужна самодвижущаяся душа. Ниже (4.4) Порфирий приводит еще один аргумент, касающийся представления.

<sup>70</sup> ...ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους τὰ εἶδη ταῖς φαντασίαις ἐγκολπίσονται. Может быть, γένους здесь лучше передать словом «вида», как это предлагают французские переводчики. Гелиодор (*Эфиопика* 4.8) рассказывает, что Персинна, царица эфиопов, родила девочку, «блистающую несвойственной эфиопам цветом кожи», потому что во время ее сочетания с мужем она взглянула на картину, изображающую обнаженную Андромеду, и так зачала плод, подобный ей. Пример подобной симпатической магии приводит и иудейский писатель: «Взял Иаков свежих прутьев тополевых, миндальных и яворовых, и вырезал на них белые полосы, сняв кору до белизны, которая на прутьях.

ками, голубями и даже перед женщинами изображения, являющие прекрасные формы, так как совокупляющиеся существа женского пола, взирающие на эти изображения и сохраняющие их образ в памяти, порождают потомство, похожее на них. (5) Кто-то может решить на этом основании, что ничего подобного не случилось бы, если бы семя не было причастно воображающей душе. Допустим, нечто обладает представлением. Как что-то другое, не причастное этому представлению, может прийти в движение в соответствии с настроением (διάθεσιν) представляющего? Ведь это как если бы ты испытывал нечто, а я, не испытывая того же, претерпевал бы то же самое лишь потому, что находился с тобой в одной комнате, либо, если угодно, был к тебе прикован.

---

И положил прутья с нарезкой перед скотом в водопойных корытах, куда скот приходил пить, и где, приходя пить, зачинал перед прутьями. И зачинал скот перед прутьями, и рождался скот пестрый, и с крапинами, и с пятнами» (*Книга Бытия* 30.37–39, Синодальный перевод). Этот сюжет комментирует Августин (*О троице* 3.15 и *Retractationes* 2.62).

Соран (*О женских болезнях* 1.39) рассказывает о женщине, которая во время зачатия смотрела на обезьяну. Вероника Будон-Милло (Brisson et al. 2012, 97–98) анализирует аналогичный пример из псевдо-Галенова трактата *Об универсальном противоядии (териаке)*, для Пизона (*De theriaca ad Pisonem*) 11. В контексте анти-эпикурейской полемики здесь рассказывается о безобразном мужчине, которому удалось зачать с женой красивого ребенка после того, как она «всей душой» сосредоточилась на прекрасном изображении. Этот пример, среди всего прочего, позволяет заключить, что трактат не принадлежит Галену, так как в целом античные врачи не только не были склонны принимать всерьез «народные» средства, вроде универсального противоядия, но и верить в подобные рассказы. Гален очень подробно описывает причины, по которым дети похожи на их родителей, в трактате *О семени* 2.1 и др. Это сходство, по его словам, всецело обусловлено смешением мужского и женского семени. Впрочем, в трактате *О териаке* также отмечается, что ребенок был похож на изображение вовсе не потому, что атомы с картины вошли в женщину и оказали на нее влияние. На самом деле семейное сходство, как хорошо известно, не ограничивается лишь отцом и матерью. Ребенок мог походить на более отдаленных предков.

6 (1) Но что это, как не демонстрация «силы слова» (τῆς τοῦ λόγου δυνάμεως),<sup>71</sup> благодаря которой можно легко сыскать множество ложных и отвлекающих от дела аргументов, и при помощи правдоподобного и вероятного увести в сторону от истины. Начнем, к примеру, с того, о чем только что говорилось. Если бы мы могли сохранить на нашем теле отпечаток наших представлений подобно тому, – и здесь правит лишь слово [а не факты?], – как даймоны отражают формы (τὰ εἶδη) представлений в воздухоподобной пневме, которая им сопутствует и их сопровождает; ведь никак не окрашивая ее,<sup>72</sup> они, невыразимым образом, все же показывают образы (τὰς ἐμφάσεις), порождаемые их способностью воображения, в окружающем их воздухе, словно в зеркале;<sup>73</sup> – так вот, если бы и мы были способны на такое, можно было бы заключить, что душе присуща некая способность воображения, наличествующая уже в семени и оформляющая тело по своему усмотрению.<sup>74</sup> Но так как сами мы не способны на это, хотя и в силах в соответствии с нашими представлениями формировать вещи, внешние по отношению к нам самим, то, должно быть, душа, присущая эмбриону, не есть тот творец, который ответственен за создание ей подчиненного.<sup>75</sup> Однако душа его матери, которая также не творец ее собственного тела, становится

---

<sup>71</sup> *Государство* 454а, где Платон говорит, что, увлекшись словами, люди нередко забывают о предмете рассуждения, «придравшись к словам, выискивают противоречие в том, что сказал собеседник, и начинают не беседовать, а состязаться в споре» (пер. А. Н. Егунова).

<sup>72</sup> χρῶντας μὲν οὐδαμῶς. Выражение может в равной мере означать «никак не прикасаясь к ней», однако, по словам самого Порфирия, «пневма по природе безвидна (ἄδοῦς) и темна» (*Сентенция* 29, см. след. сн.).

<sup>73</sup> Ср. Порфирий, *О пещере нимф* 11 и *Сентенцию* 29 («Ведь по выходе из плотного тела душу сопровождает заимствованная ею из небесных сфер пневма. И поскольку из-за пристрастия к телу душа обладает заранее данным ей частным логосом, в соответствии с которым в земной жизни она оказывается связана с определенным телом, то из-за пристрастия к телу на пневме остается отпечаток воображения – таким образом и притягивается [телесный] призрак», пер. С. В. Месяц). См. также длинный очерк демонологии в его трактате *О воздержании* 2.38–46.

<sup>74</sup> καθ' ἑαυτὴν διατυλοῦν τὸ σῶμα.

<sup>75</sup> δημιουργὸς τῆς εἰδοποιίας τοῦ ὑπ' αὐτῇ.

создателем иного тела, находящегося в ней, но отличного от него субстанционально, подобно тому как, в иных случаях, она может заставить свои представления оставить отпечаток на внешних вещах.

(2) Следует понимать, что это и много что еще может быть высказано в согласии с Платоном. Ведь он учит, что все вещи, порожденные сущностью неких вещей, всегда ниже вещей, их породивших, по силе и сущности. Они никогда не единосущны вещам, их породившим, в некотором роде покорны их творцам и достигают совершенства через них.<sup>76</sup> Так, рассудок, порождение ума, по своей сущности ниже ума, его породившего, однако он может обратиться (ἐπιστρέφειν) к уму и постичь ему свойственное, хотя, в отличие от ума, и не причастен собирательному и вне-рассудочному касанию.<sup>77</sup> Точно так же, неразумное прилегает к разуму (ἡ ἀλογία ἢ τῷ λόγῳ συναφής) в качестве порождения разума, однако, по своей сути оно не причастно разумному мышлению (λογισμῶν). И когда говорят «разумно»,<sup>78</sup> то имеют в виду, что по своей сути оно не способно двигаться разумно, однако его движение усовершенствовано разумом.

(3) Будучи отпрыском неразумной и, в целом, страстной (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ) части души, растительная (ἡ φυτική) часть, согласно Платону, сущностно ниже души, мнящей и представляющей (τῆς δοξαστικῆς τε καὶ φανταστικῆς ψυχῆς), однако она может управляться представляющей душой, сама оставаясь не причастной мнению и представлению. Именно в этом смысле растения можно «воспитать (παιδεύεσθαι)» и «укротить

<sup>76</sup> ἀεὶ ...τὰ ἀπὸ τῆς οὐσίας τινῶν γεννώμενα ὑποβέβηκε <κατὰ> δυνάμεις καὶ οὐσίας [или ὑποβέβηκε δυνάμειος καὶ οὐσίας] ἄξια τῶν γεγεννηκότων, καὶ ἀδύνατον μὲν ὁμοούσια εἶναι τοῖς γεγεννηκόσιν, ἐπιπεθῆ <δέ> γέ πως τῶν τεκόντων γίγνεται καὶ ὑπ' ἐκείνων τελειοῦται. Текст немного испорчен и выражает положение, общее для неоплатоников. При желании, так можно понять *Филеб* 27a; ср. Плотин, *Трактат* 32 (5.5) 13.37: «Создающее лучше и сильнее создаваемого, поскольку более совершенно» (ср. 10 [5.1] 6.37); Порфирий, *Сентенция* 13: «Все, что порождает по сущности, порождает слабейшее себя, поэтому все порожденное обращается по природе к породившему» (ср. *Сентенцию* 11); Прокл, *Начала теологии*, теор. 7: «Всякая производящая причина иного превосходит природу производимого».

<sup>77</sup> τῆς ἀθρόας καὶ ἄνευ διεξόδου θίξεώς ἐστὶν ἕμμοιρος.

<sup>78</sup> Так в рукописи: λέγεται δὲ κατὰ λόγον, когда говорят «разумно» (или пропорционально?). Кальбфляйш предложил ἄγεται, «ведомый разумом».

(τιθασσεύεσθαι)» благодаря земледельческой науке,<sup>79</sup> а вовсе не потому, что они могут воспринять голос земледельца посредством своей способности представления. Понимать это следует так, как если бы их вел и ими правил рулевой, руководя [изменениями] через понятные им воздействия.<sup>80</sup> (4) Так что нет ничего удивительного в том, что растительная часть души женщины, сросшись (συμφύσαν) с силой семени и подчинившись той части души матери, которая ответственна за представления, подвергнется воздействию того образа, который они вместе представляют. Ведь мы уже отмечали ранее, что чувственное воздействие пассивно, а понимание (σύνεσις) и сопутствующее ему распознавание (γνώρισις) присущи самодвижущейся душе. Однако формы создаваемых вещей зависят скорее от воздействия (πάθος) и впечатления (τύπωμα), нежели от понимания и познания (γνώσιν).

7 (1) И как может стремление и представление обуславливать локальные перемещения эмбрионов, укорененных на пуповине, если они напоминают скорее рези в животе или дрожание внутренних органов при метеоризме?<sup>81</sup> (2) Ведь множество пространственных перемещений в нашем организме происходит без участия представления. Перемещение пищи, к примеру, объясняют так: ее поступление в желудок через рот (букв. зубы) и пищевод происходит осознанно и ощущается (μετὰ συναίσθησέως), однако дальнейшее мы не осознаем и не ощущаем, ни работу пищеварения, ни перемещение полезных веществ в печень, а бесполезных далее в живот и кишечник, ни отправку ненужной жидкости в мочевой пузырь. Не ощущается и то, как природа, трансформируя пищу в кровь в печени, посылает ее в сердце, из остатка образуя желчь, и то, как сердце посылает ее [кровь] назад через вены и увлажняет плоть. Не ощущается и то, как [природа], выделив часть [крови], преобразует ее в сперму (σπερματοποιεῖται), умножая свои логосы в будущих

<sup>79</sup> Ср. *Тимей* 77а6, выше.

<sup>80</sup> ἄγεσθαι (οἷά τε ἦν) καὶ (κ)υβερνᾶσθαι ὑπὸ προηγουμένη χειραγωγούμενα τοῖς πάθεσι. То есть посредством изменения определенных условий в ожидании соответствующего отклика. «Кибернетическая» метафора далее развивается, см. 10.5 сл. Глагол «руководить (χειραγωγεῖν)» Порфирий употребляет в «сельскохозяйственном» контексте в *Против христиан* 30.

<sup>81</sup> εἰκυῖαι μᾶλλον ἐντέρων στροφαῖς καὶ πάλμοις μερῶν οἷς ἂν ἀποληφθῇ πνεῦμα. Подобные состояния Гален объясняет движением пневмы (*О дрожании, пульсации и конвульсиях* 7.596.12–13 К.).

поколениях.<sup>82</sup> (3) Все эти пространственные перемещения происходят без участия стремления и представления, равно как и движения эмбрионов.

Пойдем далее: наслаждения и страдания – это растяжения (διαχύσεις) и сжатия (συστολαί), которые можно наблюдать даже у растений, когда они закрываются или распускаются в зависимости от недостатка или избытка влаги. Говорят, что они испытывают жажду или, напротив, насыщение, хотя и без впечатления (ἄφαντάστως); точно так же, одни растения поворачиваются к солнцу и следуют за ним, повторяя солнечный круг, другие распускаются навстречу луне и раскрываются как можно шире, а третьи протягивают свои усики, словно руки, к жердям. [Так же и эмбрионы] естественным образом подпрыгивают (πάλλει) под влиянием тепла.<sup>83</sup>

8 (1) Говорить, что желания матери – это как раз то, что желают эмбрионы, значит не понимать, что в действительности происходит с маткой беременной женщины. С таким же успехом можно сказать, что беременных тошнит потому, что тошнит тех, кто у них в чреве, или что их укачивает (ναυτιᾶν) потому, что укачивает эмбрионы, или что геофагия (κίσση)<sup>84</sup> обусловлена желаниями эмбрионов. Может, лучше приписать это желание движению самой

<sup>82</sup>...πολλαπλασιάζουσα τοὺς ἑαυτῆς λόγους ἐν τῷ γιγνομένῳ... О преобразовании пищи в кровь и крови в сперму пишет уже Платон (*Тимей* 80d и 73a). Ср. Аристотель, *О рождении животных* 726a9–12.

<sup>83</sup> οὕτωσὶ δὲ καὶ πρὸς τὰς θερμὰς φυσικῶς τίνα πάλλει(ν). Так переводит М. Чейз. Словоупотребление (πάλλω означает как *подпрыгивать*, так и *раскачиваться*) допускает иную интерпретацию: «Некоторые [растения], кроме того, естественным образом раскачиваются (πάλλει) в направлении тепла». Эту версию принимают Уилбердинг и французские переводчики. Мне кажется решение Чейза удачнее: естественно предположить, что Порфирий повторяет здесь структуру предыдущего параграфа и снова сравнивает эмбрионы с растениями. Кроме того, о том, что эмбрионы движутся под влиянием тепла, он уже говорил (вспомним пример с банями, 5.1).

О растениях, испытывающих влияние солнца и луны, упоминает Прокл, *Комм. к Государству* 2.161.20–22 и *О священном искусстве* 149.12 сл. (подсолнечник и лотос). Уилбердинг отмечает один случай селенотропа – белую розу (*kunosbatos* или *selenotropion*), упоминаемую Диоскоридом, *De materia medica* 4.37, vol. 1, p. 196.13 Wellmann).

<sup>84</sup> Пищевое расстройство, выражающееся в тяге к несъедобным веществам, например, земле, мелу и др., или, в целом, пищевые прихоти, свойственные беремен-

матки, которая, в свою очередь, наносит чувствительный удар плоду, если желание остается неудовлетворенным.

(2) Платон считает, что матка управляется (κυβερνᾶσθαι) собственным стремлением (ὀρέην) и отводит ей почти такую же роль в процессе создания (δημιουργίαν), какая отводится отцу в отношении создаваемого существа (τὸ δημιουργοῦμενον). В *Тимее* он говорит буквально следующее: «Боги создали эрос, влекущий к соитию (τῆς ξυνουσίας ἔρωτα), поместив одно одушевленное живое существо (ζῷον) в нас, а другое – в женщин».<sup>85</sup> Платон называет мужской половой член (μόριον) и женскую матку (μήτραν) животными (ζῷα) не в том смысле, в каком живут (ζῆ) растения, но в смысле существ, подвластных самодвижущейся душе. Ведь он продолжает: «Природа мужского полового органа (τῶν αἰδοίων) неукротима и самовластна (αὐτοκράτης), подобна животному, неподвластному разуму, и стремится подчинить себе все из-за своего неумолимого вожделения».<sup>86</sup> Термин «самовластный (αὐτοκράτης)» ясно показывает, что движение, возникающее в половых органах, подвластно стремлению, и то, что случается в результате, это проясняет. Ведь ими движет воображение (φαντασία), то есть то же самое, что движет остальными частями, подвластными стремлению.

(3) О матке Платон пишет так: «Точно так же у женщин их материнские утробы (μήτραί), именуемые матками (ύστέραι), по той же причине называются их внутренним животным, исполненным детородного вожделения. И если оно в подходящую пору слишком долго остается бесплодным, то приходит в сильное возбуждение и перемещается по всему телу,<sup>87</sup> перекрывая пути для пневмы (τὰς τοῦ πνεύματος διεξόδους) и не давая женщине дышать, порождая величайшие недомогания (ἀπορίας)<sup>88</sup> и приводя к всевозможным

---

ным. См. вышеупомянутые трактат Гиппократовского корпуса (*О сверхплодотворении* 18), Аристотель (*Никомахова этика* 148b28, *История животных* 584a17) и Соран (*О женских болезнях* 1.45).

<sup>85</sup> *Тимей* 91a1–3, с небольшой вариацией, не меняющей смысл.

<sup>86</sup> ... πάντων δι' ἐπιθυμίας οἰστροῦδεῖς ἐπιχειρεῖν κρατεῖν. *Тимей* 91b5–7.

<sup>87</sup> Уилбердинг обращает внимание на подборку свидетельств о «блуждающей матке»: Longrigg 1998, 194–201.

<sup>88</sup> Буквально, *непроходимости, запоры*, в переносном смысле, *трудности, затруднения* или даже *недоумения*. В общем, самые разнообразные психосоматические реакции.

иным болезням до тех пор, пока желание [одного пола] и эрос [другого] не сойдутся вместе и сорвут как бы плоды с деревьев для того, чтобы посеять в матку, как в плодородную землю, семена живых существ, сперва невидимые в силу их малости и неоформленности (ἀδιάπλαστα), но затем обретающие форму, вскармливаемые в материнском чреве до изрядной величины и выходящие на свет, что и приводит к рождению живых существ».<sup>89</sup> (4) Так что матка, согласно Платону, – это вожделеющее животное, «приходящее в сильное возбуждение и перемещающееся по всему телу». Почему бы не считать ее причиной вожделений и движений, если, по слову Платона, именно она порождает величайшие недомогания (ἀπορίας)? Следовательно, и геофагия (κίσση) и движения эмбрионов обусловлены активностью самой матки.

9 (1) Тот, кому достает ума понять мысль Платона, удовлетворится сказанным, а именно, что вожделеющая сила детородных органов родителей срывает семя как плод с деревьев и засеивает им матку как плодородную почву, то есть что, согласно Платону, эмбрион в матке развивается наподобие растения и не причастен самодвижущейся душе.

(2) Почему же, спросят, Платон говорит, что засеваются живые существа (ζῷα)? Эти люди ошибаются, потому что не ухватили главного: ведь он не в общепринятом смысле (ἀπλῶς) говорит, что «засевают живые существа», и даже если бы говорил так, то его можно было бы понять в том же смысле, в каком мы немного ранее называли живыми существами и растения. Что же

---

<sup>89</sup> *Тимей* 91b7–d5. Гален пересказывает рассуждение Платона в трактате *О семени* 2.12 (66.20–22 de Lacy). Рассказав о менструации, Аристотель говорит следующее: «Во многих случаях из-за неумеренной страсти, обусловленной либо юношеским желанием, либо длительным воздержанием, в шейке матки (μήτρα) возникает пролапс и менструации постоянно повторяются, раза три в месяц, до тех пор, пока не случится зачатие. Тогда матка (ὕστέρα) возвращается на ее обычное место» (*История животных* 582b22–27). Ситуация, конечно, маловероятная. Как и Платон, употребляя в одном предложении два слова для обозначения матки, Аристотель анатомически более точен. Как он сообщает ранее в том же трактате (510b13), «двурогая» ὕστέρα или δελφύς – это, собственно, детородный орган, а шейка или вход в матку (ὁ καυλὸς καὶ τὸ στόμα τῆς ὕστέρας) называется μήτρα.

он говорит? «Засаеются живые существа, сперва невидимые в силу их малости и недооформленности (ἀπλαστα)».<sup>90</sup> Но ведь то, что не оформилось полностью, – еще не живое существо. Но даже если бы они были оформлены и вскормлены, форма (πλάσμα), как мы согласились (ἦν), относится лишь к телу, кормление обусловлено силой роста, а вовсе не той другой душой, которая в собственном смысле присуща живому существу. «После этого, выведя их в свет, так завершили рождение живых существ», – как говорит Платон. Но ведь они завершают рождение существ, которые способны стать живыми (τῶν δυναμένων γενέσθαι ζῶν). Так что Платон, как оказывается, ясно понимал, что одушевление [плода] самодвижущейся душой происходит лишь после того, как он выйдет на свет из чрева своей матери. (3) Могут спросить, почему же тогда, описывая бедствия, выпадающие душе, он говорит: «Если бы их [души] отложили и сделали как те, что вынашиваются в чреве»?<sup>91</sup> Однако так говорящие не понимают разницы между «вынашиваемым в чреве» (κυούμενον) и «стать как те, что вынашиваются в чреве» (τὸ «τῶν κυομένων γενέσθαι»). Ведь в одном случае речь идет о чем-то помещенном в чрево (κυῖσκεσθαι), а в другом – о чем-то, поселившемся в том, что само вынашивается в чреве (τὸ δ' ἐν τοῖς κυομένοις εἰσοικίζεσθαι). И фраза «стать как смертные – это несчастье для души», не предполагает, что сама душа становится смертной, но лишь то, что она поселяется в том, что смертно (ἐν τοῖς θνητοῖς εἰσοικίζεται). Точно так же, фраза «как те, что вынашиваются в чреве» указывает лишь, что это принадлежит к роду «вынашиваемых в чреве» и смертных, а вовсе не на то, что оно помещается в чрево одновременно с теми, которые туда помещаются (παρ' ὃν καὶ τὸν κυῖσκονταὶ καὶ αὐτὴ τοῦτοῖς συγκυῖσκειται).

(4) Не поняли они и сказанного в *Федре* о том, что душа «видевшая более всего» отправляется εἰς γονὴν человека более всех возлюбившего красоту (φιλοκάλου) и мусические искусства.<sup>92</sup> Ведь γονή означает не «сперму», а «рождение», и относится к рождению человека, которому еще предстоит

<sup>90</sup> У Платона и ранее в цитате у Порфирия: ἀδιάπλαστα, *неоформленности*.

<sup>91</sup> εἴγε ἀπέκειτο καὶ τῶν κυομένων γενέσθαι. Ср. *Послезаконие* 973d2–4, где Филипп Опунтский описывает краткосрочность человеческой жизни и ее тяготы, начиная с внутриутробного состояния, правда, иными словами.

<sup>92</sup> *Федр* 248d2–4.

оказаться в чреве,<sup>93</sup> а не к сперме мужчины, который оплодотворяет. Иными словами, Платон говорит, что эта душа входит и населяет не сперму некого любителя красоты, но при рождении входит в любителя красоты, то есть любитель красоты не порождает, а сам рождается.

(5) О том, что душа поселяется в теле лишь после того, как оно достигает совершенства и выходит на свет из материнского чрева, Платон говорит в *Тимее*. Ведь душа приводится в тело лишь после того, как оно полностью для этого готово (катаσκευασθέντι). Но ведь и в *Федре* и во многих других местах он говорит, что душа, захватив тело, превращает все вместе в одно живое существо (ζῶον τὸ συναμφοτέρων ἀπεργάζεσθαι).

10 (1) Однако обратимся к проблеме непосредственно и без помощи Платона рассмотрим, не опуская деталей, насколько рождение эмбриона подобно возникновению растений. Отец поставляет семя, мать вскармливает его, однако не просто подобно плодородной почве, предоставляя питание и обеспечивая новорожденного молоком, но, скорее, наподобие того, как это происходит в случае прививки и окулировки растений (τοῖς ἐγκεντρίζομένοις καὶ ἐνοφθαλμιζομένοις),<sup>94</sup> когда естественные способности матки и семени соединяются, и благодаря этим способностям подлежащее [то есть матка], со

<sup>93</sup> То есть *быть зачатому*, κῦσκεσθαι.

<sup>94</sup> Сравнение материнской утробы с плодородной почвой довольно распространено (см. Гален, *О семени* 1.9.16, Хрисипп, фр. 806 (из Плутарха), SVF 2.2 и др.). О прививке подробно говорит еще Полиб, однако все же предпочитает аналогию с почвой (*О природе ребенка* 23–24 и 27, особенно 27.1.5–7). Порфирий, напротив, аналогию с прививкой считает более точной. О прививке растений см. Теофраст, *История растений* 2.14.4. и др. (в отличие от Порфирия, он считал прививку «своего рода совокуплением», 2.1.4) Климент Александрийский (*Строматы* 6.15.119.1–4) предлагает такое философское толкование прививки: «Говорят, что есть четыре способа прививки. Первый из них состоит в том, что побег помещается под кору дикого дерева. Именно так мы проповедуем самые элементарные наставления... Другой способ заключается в том, что дикое дерево разрубается и в это место вставляется культурный побег. Это напоминает наше отношение к философствующим. Мы разрушаем их догмы и прививаем им представление об истине... Третий способ больше подходит для обращения дикарей и еретиков, ведь их приходится притягивать к истине силой. Состоит он в том, что часть ствола дикого дерева рассекается и очищается от коры и затем к этому месту присоединяется и плотно привязывается культурный побег. Наконец, последний способ при-

своими природными свойствами, и привитый на ее глазок (ἐνοφθαλμιζόμενον) [то есть семя], также со своими природными свойствами, осуществляют своего рода слияние (κράσιν), так образуя единую природу с тем, что было привито (μίαν τοῦ ἐνοφθαλμισθέντος φύσιν). (2) То, что возникает, обустроивается в соответствии с прививаемой частью, то же, что по природе относится к основе (κάτωθεν), обустроивается частью, получившей прививку, и в согласии с ее природой, причем иногда преобладают качества подосновы, а иногда власть над целым переходит к тому, что было привито.<sup>95</sup>

(3) Растения и растительная функция матки (τῇ μήτρᾳ φυτικῇ) устроены похоже. По словам Гиппократы, сила семени немедленно окружает его снаружи чем-то вроде оболочки (ὑμενώδη), которая создает то, что становится хорионом (χόριον), наподобие того, как цветы, покрывшись оболочкой, превращаются в завязь, и протягивает наружу тонкую трубочку, наподобие кишки, из средней части, похожую на корень или стебель; так эмбрион, как

---

вивки состоит в том, что из культурного растения вырезается побег по форме напоминающий глаз. Затем подобная процедура проделывается и с диким растением: в нем вырезается точно такое же круглое отверстие. В это место вставляется культурный побег, затем приклеивается и плотно привязывается. Такая процедура почти безболезненна и не вредит дикому растению. Гностические наставления более всего напоминают именно этот способ, поскольку они адресованы тем, кто уже в силах видеть вещи как они есть. Такая техника прививки наиболее подходит для пересадки побегов с одного культурного растения на другое».

<sup>95</sup> Ср. *Топику* 122b25–26, где Аристотель различал слияние и смешение (μίξις) как род и вид. Напротив, стоики, по сообщению доксографов, различали μίξις и κράσις как смешение, соответственно, твердых тел и жидкостей (фр. 471 и 472, из Стобея и Филона, SVF 2.1). В данном случае речь идет о том типе смешения, когда смешиваемые тела проникают друг в друга и образуют единой целое, оставаясь при этом самим собой. Именно такой тип смешения Хрисипп называл «всецелым» смешением, отличая его, с одной стороны, от простого «составления», когда каждое тело сохраняет собственное существо и качество, и, с другой стороны, от «слияния», когда, как в снадобях, «сами телесные сущности и их качества взаимоуничтожаются» (Александр Афродисийский, *О смешении и росте* 3, 216.15–28). Подробнее о типах смешения см. Солопова 2002, 47 сл.

бы свисая с нее или укоренившись в ней, дышит и по большей части снабжается (χορηγῆται) пищей через то, что называется пуповиной.<sup>96</sup> Посредством кругового вращения семени в длину и ширину эта сила отделяет еще одну внешнюю мембрану (ὑμένα), которая становится для формируемого (зародыша) защитой от внешних опасностей, и в оставшееся время вплоть до выхода плода наружу она формирует все остальные внутренние части и уплотняет их. Ведь если плод выйдет из матки раньше времени насильно, даже если время его рождения было уже близко, то оказывается, что внутри он слабый и рыхлый, хотя оформление наличествует, и внешняя оболочка уже сформировалась.<sup>97</sup>

(4) Все время в чреве у плода уходит на формирование и скрепление (πῆξιν), как при постройке корабля: как только завершил его судостроитель (ναυπηγός) и спустил на воду, так тут же в нем поселяется кормчий (κυβερνήτης).<sup>98</sup> И если вы вместе со мной представите себе кораблестроителя, который навсегда связан с кораблем, и не удаляется с него, когда кормчий поднимается на корабль, покидающий землю и отправляющийся в море, то вы получите образ (τὴν εἰκόνα) того, как создается живое существо (τῆς κατὰ τὴν ζοογονίαν ἕξιν συστάσεως), хотя работа природы во многих иных отношениях и отличается от изделий кораблестроителя (τῶν τοῦ ναυπηγοῦ δημιουργημάτων), особенно что касается возможности для кораблестроителя отделиться как от своего изделия, так и от кормчего. Природа же неотделима

---

<sup>96</sup> Такое устройство зародыша описывается в трактате Гиппократовского корпуса *О природе ребенка* 12 и 14. Как уже отмечалось, в нем также подробно развивается аналогия между плодом животного и растениями. Ср. *О рождении животных* 737а сл.

<sup>97</sup> См. Соран, *О женских болезнях* 1.57–58, который также говорит о двух оболочках, хорионической и амниотической (водной). В действительности их три, есть еще внешняя, децидуальная. С точки зрения Сорана основная опасность, которая подстерегает плод, – это окружающая его жидкость.

<sup>98</sup> τὸ πῆγμα – скрепы. Природа – это судостроитель, самодвижущаяся душа – кормчий, а тело ребенка – корабль. Сравнение платоническое и проблематика восходит к Аристотелю (*О душе* 413а). Подробнее об этом сравнении, получившем широкое распространение в платонической литературе, см. вторую часть моего очерка «Демиург в античной космогонии» (Афонасин, Афонасина, Щетников 2016).

от своих творений и стремится навсегда и всецело<sup>99</sup> слиться со своими произведениями.<sup>100</sup> (5) Поэтому она присоединяется то к одному кормчему, то к другому. Пока семя у отца, она управляется растительной силой и высшей частью души отца, которая единокровна с растительной силой в ее делах. Когда же она от отца попадает к матери, она присоединяется к растительной силе матери и ее душе, и «присоединяться (προσχωρεῖν)» следует понимать не в том смысле, что они вместе гибнут или разделяются на составные части, как <не>слиянные (τὰ <μὴ>κραθέντα ἀναστοιχειοῦται),<sup>101</sup> но в смысле того божественного и парадоксального слияния, сохранить которое по силам лишь живым существам. Так что они и образуют единство с подходящими (элементами), как те элементы, которые разрушаются при слиянии (κίρναμένῳ), и сохраняют при этом свои силы, как те элементы, которые остаются не слитыми вместе, но существуют раздельно друг от друга (τὰ ἄκρота καὶ καθ' ἑαυτὰ διακεκρίμενα). И это показывает, что они не только сами не являются

<sup>99</sup> ἀεὶ † παρόλου. Проблема в тексте, словоупотребление уникально.

<sup>100</sup> О том, что природа есть имманентная причина, присутствующая и в растениях, пишет Аристотель: «...если бы искусство кораблестроения находилось в дереве, оно действовало бы подобно природе, так что если в искусстве имеется *ради чего*, то и в природе. В наибольшей степени это очевидно, когда кто-то лечит самого себя: именно на такого человека похожа природа» (*Физика* 199b10 и 28–29, пер. В. П. Карпова).

Аналогичным образом рассуждает Плутарх: «Отличается ли отец от творца и есть ли разница между рождением (γεννήσεως) и возникновением (γένησις)? Ведь рожденное также и возникло, но, напротив, рожденное – это не созданное, ведь рождение – это возникновение одушевленного существа. Что касается творца, такого как строитель, ткач и изготовитель лиры или статуи, то он отделяется от своего произведения, когда оно закончено. Напротив, начало или сила, исходящая от родителя смешивается с порождением и скрепляет (συνέχει) его природу, которая есть *отводок* [ἀλόσπασα, от ἀποσπᾶς, *отломанная ветвь*] или часть родителя» (*Платоновские вопросы* 1001A).

<sup>101</sup> Исправление предложено Deuse. Как и выше (10.1) Порфирий исследует разные смыслы смешения. В данном случае ему важно подчеркнуть полное слияние элементов и невозможность выделить их из смеси (как если бы речь шла не о растворе, а о новом веществе, в котором элементы прореагировали друг с другом). Парадоксальным такое слияние несколько раз называет Александр (*О смешении и росте*, 1, 10 и 16).

телами, но и что их сущности не определяются предрасположенностью к телам.<sup>102</sup> (6) Однако рассказ подобающей длины о том, что касается полного слияния элементов без их разрушения, я готов предоставить в других священных словах.<sup>103</sup>

И как только мать перестает управлять этой [силой], и больше не препятствует разделению того, что было слито вместе, так [плод], по решению природы, сразу выходит из тьмы на свет, путем влажным и кровавым в воздушную полость (κύτος). Тут же из внешнего (мира) появляется кормчий, направляемый промыслом того начала, которое управляет космосом<sup>104</sup> и которое не позволяет, в случае животных, ни одной растительной душе оставаться без кормчего. И в то время как родители, соединившись (συνουῶσαν), лишь помогают ей [растительной душе] создать свое «произведение» (ἔργον), эта душа, пришедшая извне, помогает в наполнении воздухом (ἐμπνέουσα) «произведения» матери, как это делают и они [родители], и [кроме того] правит «произведением» (κυβερνᾷ τὸ ἔργον) так же, как души [...] произведениями их собственной природы.<sup>105</sup>

<sup>102</sup> ὁ καὶ τοῦ μὴ σώματα εἶναι μηδὲ διαθέσει σώματων τὰς οὐσίας αὐτῶν ἐνίσχεσθαι γίγνεται κατήγορον. Уилбердинг отмечает параллель с Плотинем (2 [4.7] 8.43–44). Первый точки зрения придерживались стоики, второй – аристотелики.

<sup>103</sup> ἀλλὰ περὶ μὲν τῆς ἀσυμφάτου δι' ὅλων κράσεως ἔτομος ἐν ἄλλοις ἱεροῖς λόγοις τὸ προσήκον μέτρον ἀποδοῦναι. Что имеет в виду Порфирий, свои сочинения или какие-то иные священные слова, не известно. Исследователи приводят целый ряд параллельных мест из самого Порфирия. Ср., например: «Если бестелесное заключено в теле, то не следует думать, будто оно заперто в нем, как зверь в клетке. Никакое тело не может ни запереть, ни замкнуть в себе бестелесное наподобие меха, вмещающего воду или воздух. Бестелесное само должно создать некие силы, направленные из его единства с самим собою вовне, которые и будут соединять его с телом при нисхождении. Таким образом, союз бестелесного с телом происходит из-за необъяснимого растяжения бестелесным самого себя. Ничто иное кроме него самого не удерживает его в теле, так что и освободиться оно может не благодаря повреждению или гибели тела, а только если само отвратится от пристрастия (προσπαθείας) к телу» (Сентенция 28, пер. С. В. Месяц). Ср. Плотин, Трактат 27 (4.3) 20.15–17.

<sup>104</sup> κἀνταῦθα δὴ πάλιν εὐθὺς ἔχει ἔξωθεν τὸν κυβερνήτην παρόν(τα πρ)ονοίᾳ τῆς τὰ ὅλα διοικούσης ἀρχῆς...

<sup>105</sup> ἀλλ' οἱ μὲν πατέρες συνουῶσαν α(ὐτ)ὴν ἐπισχύουσι μόν(ον) πρὸς τὸ (ἔργον), ἡ δὲ (ἐ)ξωθεν πρὸς τὸ ἔργον τῆς μητρὸς ἐπισχύει ἐμπνέουσα καθάπερ ἐκεῖνοι καὶ κυβερνᾷ τὸ

ἔργον καθάπερ [...]ν[...]εν <Kalbfleisch: (αἱ ἀνθρώπων) ψυχαὶ τὰ τῶν οἰκείων φύσεων ἔργα. Это предложение, испорченное в рукописи, интерпретируется по-разному. Ясно, что задача Порфирия все та же, что и ранее: показать, что растительная природа плода никогда не обходится без кормчего. Вспомним, что выше 10.4 (ср. цитату из Плутарха) природные творения («произведения», «дела») противопоставляются искусственным «изделиям» (δημιουργημάτων).

Прежде всего, что означает ἡ δὲ (ἐ)ξωθεν πρὸς τὸ ἔργον τῆς μητρὸς? Фестюжьер считал, что ἡ δὲ (ἐ)ξωθεν («внешняя душа», которую он считал душой ребенка) относится к οἱ μὲν πατέρες (в его переводе «родители»), тогда как ἔργον – это «besogne» (родовые усилия или, возможно, *любовный акт*, что вполне сочетается с συνοῦσαν, в смысле συνοῦσία, *любое соитие*). Но как же душа, входящая в ребенка после его рождения, может помочь матери? И тем более, в каком смысле она управляет ее ἔργον? Кальбфляйш считал, что здесь речь идет о Мировой душе. Он же предложил заполнить лакуну словом «человеческие» души, дабы противопоставить их Мировой. Но ведь во всех остальных случаях ἡ δὲ (ἐ)ξωθεν означает лишь индивидуальную самодвижущуюся душу, и Порфирий никогда не прибегает к помощи Мировой души в своей аргументации. Поэтому, по мнению Уилбердинга (прим. к этому месту, с. 418–419), οἱ μὲν πατέρες лучше переводить «отцы», а τῆς μητρὸς соотнести с ἡ δὲ (ἐ)ξωθεν (чтобы получилось: «душа матери, пришедшая извне», то есть ее самодвижущаяся индивидуальная душа). Следовательно, мать не только сохраняет и развивает семя, полученное от отца, но и направляет его, благодаря подвластной ей растительной силе, выступая, по словам Уилбердинга, «в роли демиурга». Тогда (в несколько буквалистском переводе с английского) получается так: «Напротив, отцы, пока эта растительная сила пребывает в них, лишь укрепляют ее внутри себя, так выполняя свою задачу (ἔργον), тогда как материнская (душа), пришедшая извне, наполняя его воздухом (ἐμπνέουσα), укрепляет его ради выполнения своей задачи, как это делали и отцы, и управляет задачами (κυβερνᾷ τὸ ἔργον) подобно тому, как *человеческие* души <управляют> делами, присущими им по природе».

Французские переводчики (прим. к этому месту, с. 261) склоняются к иной интерпретации. τὸ ἔργον – это сам ребенок. Тогда душа, пришедшая извне, принадлежит ему и может помогать ему и его матери во время родов. Именно она входит в него как кормчий. Эта интерпретация мне кажется надежней, прежде всего потому, что обходится без апеллирования к индивидуальной душе матери, не очень понятной в этом контексте (как будто она не может родить бессознательно). Кроме того, сохраняется исходная схема: природа – это судостроитель, самодвижущаяся душа – кормчий, а тело ребенка – корабль.

Не очень понятно, что значит ἐμπνέουσα (от ἐμπνέω, что, в разных контекстах, может означать *раздувать, надувать, дышать, жить, воодушевлять*). Идет ли речь о

11 (1) Когда природа [то есть растительная душа] вышла на свет вместе со своим «произведением», кормчий вступает [на борт] без принуждения (<οὐκ> ἀναγκάζομενος).<sup>106</sup> Но, как мне доводилось видеть в театрах, актеры, изображающие Прометея, показывают его положившим перед собой заготовки (πλάσιτος) и заставляющим душу войти в тело.<sup>107</sup> Возможно, в этом мифе древние вовсе не намеревались сказать, будто вхождение осуществляется по необходимости, стремясь показать лишь, что одушевление тела случается после рождения. Но ведь даже еврейский богослов, похоже, указывал на это обстоятельство, говоря, что после того, как человеческое тело было слеплено и получило полное телесное оформление (πᾶσαν τὴν σωματικὴν δημιουργίαν), бог вдохнул пневму в его живую душу.<sup>108</sup>

(2) Не насильно, значит, самодвижущаяся душа входит в тело, и уж конечно же не целит в рот или ноздри. Тем не менее, некоторые платоники с

---

раздувании в смысле увеличения и роста, или о дыхании (в смысле первого вдоха после рождения), или же – и такое значение также есть у этого глагола – *дуть* (о попутном ветре), что также имело бы смысл в свете используемой морской метафоры.

<sup>106</sup> Текст исправлен Кальбфляйшем, что кажется разумным ввиду следующей фразы. Однако замечу (вслед за французскими переводчиками, с. 263), что, по мнению Плотина (Трактат 33 [2.9] 8.20–47 и др.) душа входит в тело не по необходимости (как думали гностики) и не в результате свободного выбора, но спонтанно. Тогда перевод мог бы быть: кормчий, то есть самодвижущаяся душа «обязательно» – не важно, по собственному желанию или нет! – «вступает на борт», то есть входит в тело.

Примечательно и такое саркастическое описание одушевления (причем оказывается, что люди одушевляются сразу, а животные при рождении): «И не смешно ль, наконец, что стоят при соитях любовных / И при рожденьи зверей в нетерпении души на страже: / Смертного тела они, бессмертные, ждут не дождутся / В неисчислимом числе и, бросаясь стремительно, рвутся / Первое место занять и скорее других водвориться? / Или, быть может, у них установлены точно законы, / Что прилетевшая первой душа и внедряется первой, / И никаких состязаний и распрей у них не бывает?» (Лукреций, *О природе вещей* 3.775–784, пер. Ф. Петровского).

<sup>107</sup> Миф об огне Прометея действительно истолковывался неоплатониками как аллегория нисхождения души в тело. См., например, Прокл, Комм. к *Государству* 2.53.8–11.

<sup>108</sup> Отметим, что в еврейском тексте *Книги Бытия* 2.7 бог вдохнул «дыхание жизни» в «ноздри». Возможно, Порфирий об этом знал, так как в целом был хорошо знаком с иудейскими текстами и прославился своим полемическим сочинением против христиан. См. Becker 2016.

благоговением передают такие сказки, которые смешно даже и упоминать.<sup>109</sup> Ведь одушевление естественно, точно так же, как «скрепление» в целом происходит в соответствии с созвучием прилаживаемого к тому, что допускает прилаживание.<sup>110</sup> Так глаз видит не потому, что из зрачка до самого неба простирается некий конус, и не потому, что рассеяние лучей в направлении видимого объекта создает углы посредством отражения, и не потому, что

---

<sup>109</sup> Как упоминалось ранее, о том, что душа вдыхается из воздуха, учили орфики (см. Аристотель, *О душе* 410b). Об этом сам Порфирий упоминает ранее. Должно быть, ему не нравилось слишком буквальное толкование этой метафоры или слишком внимательное к ней отношение со стороны мифологически настроенных платоников.

<sup>110</sup> δι' ὅλου ἡ ἑξάψις κατὰ συμφωνίαν τῶν ἀρμοσθέντων πρὸς τὸ ἐναρμόσαι οἶόν τε. Существительное ἑξάψις (от гл. ἑξάπτω) может означать как *присоединение*, *привязывание*, *крепеж*, так и *возгорание*, чем, как будет видно далее, и пользуется Порфирий. Точно так же ἀρμοσθέντων и ἐναρμόσαι могут быть поняты как в музыкальном, так и в техническом смысле (от ἀρμόζω или ἀρμόττω, понятое в смысле *пригонять*, *сплачивать*, *сколачивать*, *прилаживать*, *приспосабливать*, в мед. залоге *вносить стройность*, *настраивать* и т. д.). συμφωνία здесь употребляется в собственном смысле, *созвучие*, однако в других местах Порфирий и его использует в переносном смысле.

наблюдаемая вещь испускает в направлении зрителя некие образы,<sup>111</sup> но скорее потому, что каждый из них подобающим образом настроен, один на то, чтобы видеть, а другой на то, чтобы стать видимым.<sup>112</sup>

Как нефтя<sup>113</sup> возгорается [«схватывается», ἔξάπτεται] даже без прямого контакта с зажженным огнем, будучи отделена от него некоторым промежуточным расстоянием, так же ничто не может помешать со-настроенным

<sup>111</sup> Из четырех перечисляемых теорий видения первая стоическая. См. фр. 863–872 SVF 2.2. Так, по сообщению Калкидия, «стоики считают причиной зрения напряжение сродной пневмы, которая, по их мнению, принимает форму конуса. А именно, выйдя из внутренней части глаз, которая называется зрачком, она от места исхождения простирается... до тех пределов, до каких только может дойти и распространиться устойчивая и совершенная ясность взора...» (Хрисипп, фр. 863, пер. А. Столярова). Далее Калкидий объясняет с помощью этой теории разные зрительные искажения. Вторая теория академическая. О ней упоминает Александр Афродисийский сразу после стоической в *Дополнении* к своему трактату *О душе* (136.30 сл.), Стобей (1.52.10.3) и др. авторы, излагая ее с некоторыми вариантами. Ср. *Тимей* 67с и далее. Третья теория восходит к Демокриту и Эпикуру (Эпикур, *Письмо Геродоту* 46–50, Лукреций, *О природе вещей* 4.29–238 и др.). Последнюю теорию развивает Плотин в главах 2 и 3 Трактата 29 (4.5), предварительно, обратившись и ко всем предыдущим (этот текст, скорее всего, и был источником Порфирия). Кроме того, Порфирию принадлежала специальная работа *О чувственном восприятии* (фр. 264F Smith, Немесий, *О природе человека* 7), в котором развивалась та же теория (с сохранением даже структуры предложения), что, кстати говоря, может служить одним из подтверждений того, что наш трактат действительно принадлежит ему. С другой стороны, известно, что Гален был сторонником пневматической теории видения, что лишний раз показывает отличие его теорий от воззрений автора нашего трактата.

<sup>112</sup> τῷ δ' ἐπιτηδείως ἡρμόσθαι τὸ μὲν ὁρᾶν τὸ δ' ὁρᾶσθαι. Термин ἐπιτηδείως см. выше 1.2.

<sup>113</sup> Текст предложения несколько испорчен. Принимая, вслед за Доранди, чтение рукописи: ὁ νάφθας ἀφθεῖς ἀφθέντι πυρὶ ἔξάπτεται οὐ διὰ τοῦ μεταξὺ τόπου, отмечу предложение Уилбердинга: на основании параллельного места из Пселла он считает возможным чтение ὁφθεῖς ἀθρόον. Тогда получится: «наблюдалось, как нефть возгоралась вся сразу...». Имеется в виду тяжелый бензин, лигроин или битум. Пример очень распространен в античной литературе, как и следующая аналогия с магнитом. См. Плутарх, *Александр* 35, Страбон 16.15 (который говорит, что «притягивает» пламя белая нефть), Ипполит, *Опровержение всех ересей* 7.25.6–7, Алкиной, *Дидактика* 25. Плутарх называет причину (горючие испарения), у Порфирия явление выглядит более загадочным. О том, что «не все воздействующее на другое воздействует на него путем сближения и соприкосновения» Порфирий говорит в *Сентенции* 6.

объектам испытывать одно и то же (τὰ ἡρμοσμένα συμπάσχειν ἀλλήλοις) даже без непосредственного контакта. Точно так же, по естественным причинам, магнит притягивает железо, <янтарь> – опилки,<sup>114</sup> а настроенное на управление душой (τὸ ἁρμοσθὲν πρὸς ψυχῆς κυβέρνησιν) привлекает душу, подходящую (ἐπιτηδείαν) для того, что настроено, причем без желания, цели (ἐπιτηρήσεως) или преднамерения что-либо привнести в ее бытие (παρουσίαν), так как, убрав «скрепы» (λυομένης τῆς ἁρμονίας),<sup>115</sup> вы не сможете помешать душе удалиться.

(3) Если же окажется так, что органическое тело (τοῦ ὁργανικοῦ σώματος) расстроилось (ἀναρμόστου),<sup>116</sup> то тысячами способов заткнув рот, ноздри и все остальные отверстия в теле, предрешив, что душа должна остаться, заставляя ее насильно или упрасывая ее [не покидать тело], вы ничего не измените: она его покинет по природной необходимости, ведь расстроенное не образует созвучия с расстроенным. Точно так же, когда тело подобающим образом [настроено] для принятия [души], то душа, его использующая, не

---

<sup>114</sup> Разумеется, магнит не может притягивать опилки, так что в рукописи пропущено слово «янтарь». Пример типичный. О магните см. Аристотель, *О душе* 405a19 (знаменитое сообщение о Фалесе, о чем подробнее см. Clarke 1995), *Физика* 267a, *Герметический корпус* 4.8, Порфирий, *О воздержании* 4.20, о магните и янтаре: Филопон, *Против Прокла, о вечности мира*, 274.21–3 и 274.28–275.4; Александр, Комм. к *Метафизике* 220.30 и др. Ср. также Авиценна (Ибн Сина), *Канон врачебной науки*, слово Каф, 340: «[Янтарь] притягивает к себе соломинки и сухие былинки и поэтому называется по-персидски *кахруба*, то есть *похищающий соломинку*». Обсуждая свойство некоторых органов впитывать пищу, Гален сравнивает их с магнитом и, что показательно, противопоставляет эту их «внутреннюю» способность «внешним» способностям органов восприятия (для работы зрения нужен свет и т. д.). См. *Об органах, подверженных воздействию* (*De locis affectis*) 1.7, 8, р. 66.13 К. О «симпатии» и связи души и тела речи, как видим, не идет. Ниже в этом же трактате (6.5, 8, р. 422.4 К.) он говорит, что некоторые яды настолько сильны, что способны притягиваться как «Гераклевский камень, именуемый магнитом». Наконец, в *О свойствах простых снадобий* (*De simplicium medicamentorum facultatibus*) 3.24, 9, р. 612.4 К. он отмечает такое же свойство у некоторых лекарств, которые поэтому могут служить противоядиями или очистительными средствами.

<sup>115</sup> Может означать так же, «распустив струны», то есть «нарушив настройку».

<sup>116</sup> Или, «корпус инструмента утратил настройку...». Тело – инструмент души, в духе *Феона* 98b и *Алкивиада* 129a.

насаждается мало по малу и не появляется через одну из его частей. Она появляется и покидает тело внезапно (ἐξαίφνης, ср. 10.6), не проходя в своем существовании через процессы возникновения и уничтожения, подобно тому, как вспышка молнии (ἀστράλα) не появляется постепенно, как бы рождаясь, но либо есть, либо нет, не проходя в своем существовании через процессы возникновения и уничтожения.<sup>117</sup>

Душа не проникает через рот и ноздри и не летит по воздуху, словно она птица, влетающая в окно. Часть этого мира (ἐγκόσμιος), она либо влечет за собой тело, эфи́ро-подобное, пневмо-подобное, воздуха-подобное или их какое-то сочетание,<sup>118</sup> либо способна утвердить свое присутствие в подготовленных для этого живых существах без похожих [средств передвижения, ὀχήματα], так что одушевление подлежащего происходит всецело и сразу, подобно тому, как

---

<sup>117</sup> Филопон (*О вечности мира* 148.25–149.6) передает это же рассуждение Порфирия о молнии, со ссылкой на Аристотеля (должно быть, *Об ощущении* 446b, *Никомахова этика* 1174a14–20).

<sup>118</sup> Идея восходит к Платону. См. *Федон* 113d, *Федр* 247b, *Тимей* 41c, 44e, 69c и, собственно об астральном теле, *Законы* 898e. Об аналогии эфи́ра и пневмы в качестве проводника растительной души говорит Аристотель, *О рождении животных* 736b27 сл. Платоническая идея транспортного средства и пневма Аристотеля должно быть связываются вместе поздними стоиками или средними платониками и, как отмечает Доддс, впервые появляется у Галена в контексте анти-стоической полемики. Ср. фр. 26 Ямвлиха *О душе*, где подобные воззрения приписываются Эратосфену и «платонику» Птолемию. Плотин принимал эту теорию, Порфирий же одним из первых обратил на нее серьезное внимание, что способствовало ее дальнейшему развитию в позднем платонизме, вплоть до теории о двух транспортных средствах души (вечной эфи́рной и временной пневматической) у Прокла (*Начала теологии*, теор. 196, 207 и др.). Кроме нашего места см. 6.1 (о демонах, выше) и Порфирий, *О пещере нимф* 11, *Сентенцию* 29 и *О нисхождении души*, фр. 2 (цитируется Августином). Подробнее об астральном теле см. Dodds 1963, 313–321 (специально о Порфирии: 318–319); Deuse 1983, 218 ff. О разных «световых телах» и соответствующих им движениях (рассудочном, деятельном, яростном, чувственном, воделеющем, растительном и даже герменевтическом), которые получает душа, проходя через планетарные сферы, живописует Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.12.13 (Петрова 2007, 231–233, текст, 307–308, комментарий).

восход солнца [...],<sup>119</sup> когда оно простирает свои лучи от одного края земли до другого, ко всему, что становится видимым под солнцем.

(4) Точно так же обстоят дела и с настроенными струнами: если расположить их на существенном расстоянии друг от друга, и поместить по соломинке (κάρφος) на каждую из них и на другие, близко друг к другу расположенные, – лишь бы эти друг с другом не строили, – и ударить по одной из созвучных струн, то далекие струны начнут вибрировать и сбросят соломинки, тогда как ближние останутся неподвижными и «бесстрастными» (ἀπαθῶν), так как не было созвучия; и расстояние не мешало со-настроенным струнам достигнуть «со-общения» (ὁμιότης), а близость заставила преодолеть «разобщенность» (ἀσυνπότης) у несозвучных струн.<sup>120</sup> Точно так же органическое живое существо, настроенное на подходящую душу, сразу в

---

<sup>119</sup> Текст испорчен. Читается: αἴρ-ι<sup>ο</sup>, возможно, ἄχρως, *вневременный*. Чтение подтверждается местом из *О вечности мира* Филопона (6.8, 472.13–21). С какой скоростью движется свет? Аристотель пишет так: «Неправы ни Эмпедокл, ни всякий другой, кто утверждал, что свет движется и иногда оказывается между землей и тем, что его окружает, но что это движение нами не воспринимается. На самом же деле это мнение идет вразрез с очевидностью доводов и наблюдаемыми явлениями. Ибо на малом расстоянии это движение еще могло бы остаться незамеченным, но, чтобы оно оставалось незамеченным от востока до запада, – это уж слишком» (*О душе* 418b20–26, пер. П. С. Попова).

<sup>120</sup> Об этом акустическом опыте рассказывают Квинтилиан (*О музыке* 2.18), несколько иначе – Синесий Киренский (*О сновидениях* 2.2–3), и некий Панетий Младший, единственным источником для которого оказывается сам Порфирий (Комментарий к *Гармонике* Птолемея 65.21 сл., пер. Афонасин, Афонасина, Щетников 2015, 174 сл.); он говорит, что резонанс возникает, «когда ударяют по одной струне, а другая естественным образом созвучно движется».

себе несет нечто, обеспечивающее симпатию с той душой, которая им воспользуется.<sup>121</sup> Согласие же с тем, а не иным [телом] обусловлено либо предыдущей жизнью (προβιότη), либо вращением космоса, сводящим подобное с подобным.<sup>122</sup>

**12** (1) Если бы кому-то удалось показать, что тело хорошо слажено (ἡρμοσμένον) уже внутри и в незавершенном состоянии, то вместе с этим пришлось бы предположить, что душа, которой предстоит использовать подходящее для нее тело, также входит внутрь. Но если тело, носимое в чреве, еще расслаблено (λέλυται), если ему все еще нужен мастер и настройщик, а не исполнитель, то чего ради отказываться признать факты и подвергать себя затруднениям, полагая, что если мы не видим, как душа входит при рождении, то отсюда следует, что эмбрионы выходят уже обладая душой? Кроме того, мы говорим, что в детстве у них не наблюдается ума, так как ум приходит в определенном возрасте. (2) Что касается меня, то, не отказываясь признать эти воззрения как будто бы абсурдные, призову Платона вместе с Аристотелем в качестве свидетелей, подтверждающих слова о том, что ум приходит к людям с годами, и не ко всем одинаково; напротив, человек, чья душа оказывается подобающим образом подготовленной для соединения с умом, встречается редко.<sup>123</sup>

<sup>121</sup> ...τὸ ἡρμοσθὲν ὁργανικὸν ζῶον πρὸς ἐπιτηδείαν ψυχὴν εὐθὺς ἔχει συμπληρὴ τὴν χρῆσιν. То есть, тело живого существа в качестве «инструмента» пытается привлечь душу, настраиваясь (как приемник) на определенную длину волны. Идея универсальной симпатии, которая привлекает здесь (а также ранее, 11.2, и позже, 16.6) Порфирия, изначально стоическая и особенно характерна для Посидония. Ср. Секст Эмпирик, *Против ученых* 9.78–86, Цицерон, *О дивинации* 2.33–34 и др. Правда, в отличие от стоиков, для платоника не важен материальный посредник, который мог бы выступить в роли переносчика взаимодействия. Кроме того, как мы видели, Порфирий настаивает на свободе выбора определенного тела определенной душой (11.1). См. Brisson et al. 2012, 74–78.

<sup>122</sup> Ср. *Государство* 619c–d. Эту часть мифа об Эре Порфирий интерпретирует в фрагменте сочинения *О том, что в нашей власти* (fr. 271F Smith и Wilberding 2011), где вращение космоса этимологически увязывается с именем Лахесис.

<sup>123</sup> Согласно Платону, «душа и теперь, вступив в тело, поначалу лишается ума» (*Тимей* 44b). Это положение может быть истолковано по-разному. Например, Прокл (Комм. к *Тимею* 3.348.6–21) говорит, что ум присутствует в момент рождения, однако

(3) Если же, заглянув в себя, душа обнаружит ум, то это вовсе не означает, что он был там с самого начала в момент нисхождения. Ведь есть вещи, которые управляются непространственным образом и удерживаются вместе, но не телесным образом. Скорее, они образуют естественное единство с принимающим (телом), в силу своей приспособленности и подобия. Вместе их не удерживает ни место, ни время, ни какая-либо иная сила, лишь недостаток приспособленности (*ἀνεπιτηδεϊότης*) мешает им и разрушает их единство, в то время как приспособленность (*ἐπιτηδεϊότης*) сводит их вместе, правит ими и удерживает до тех пор, пока между ними сохраняется согласие. Потому и для того, кто знает бога, он везде присутствует, а для того, кто не знает его, везде присутствующий отсутствует. Поэтому нас не беспокоит, что некоторые могут обвинить нас в том, что мы лишаем ума слишком многих, ведь и Платон считал, что получивший ум к старости должен довольствоваться и этим, и что души рождаются, теряя крылья,<sup>124</sup> Аристотель же показывал, что ум приходит извне к тем, к кому он [вообще] приходит.<sup>125</sup> Так что с

---

не проявляет активности. Ямвлих (*О душе*, фр. 15 Finamore–Dillon, цит. выше) перечисляет мнения стоиков, платоников и перипатетиков о том, как ум связан с душой. В частности, он сообщает, что, согласно стоикам, ум присоединяется к душе лишь к 14-ти годам (что подтверждается свидетельствами, ср. фр. 764 Хрисиппа, о том, что развитие завершается с половым созреванием, к 7 годам); перипатетики делят ум на потенциальный, возникающий при рождении, и второй «внешний» ум, возникающий тогда же, но проявляющийся лишь после того, как актуализируется первый ум; наконец, одни платоники «помещают ум в душу в момент ее первого воплощения и не отличают ее от ума», другие же (и с ними соглашается Ямвлих) говорят, что ум присущ человеку от рождения, однако «затемнен внешними влияниями и потому не проявляет себя должным образом, пребывая в спящем состоянии». Как видим, Порфирий знаком со всеми этими интерпретациями, нередко говорит, что ум – это явление редкое и может вообще не войти в душу (*О воздержании* 3.19, фр. 242.12–15, 276, 297F Smith, ср. Аристотель, *О душе* 404b6, где прямо говорится, что «ум присущ не всем людям», ср. Платон, *Законы* 653a, где говорится о позднем развитии разума, но не ума в целом), однако какова его собственная позиция? Сюжет развивает далее.

<sup>124</sup> Ср. *Законы* 653a–b, *Государство* 441a7–b1 и, разумеется, *Федр* 246c.

<sup>125</sup> Ср. *О рождении животных* 736b27 и Теофраст (фр. 307a Fortenbaugh, из Феми-стия, Комм. к *О душе* 107.30–108.18). Александр (*О душе* 81.13–15), как и Порфирий, говорит о потенциальной приспособленности ребенка для получения ума (*δύναμιν καὶ ἐπιτηδεϊότητα*), противопоставляя ее актуальному и привычному использованию умственных способностей взрослым. Подробнее об этом: Brisson et al. 2012, 64–66.

самого начала душа обладает расчетом, свободой выбора и мнением, однако человек в младенчестве еще не совершенен.<sup>126</sup>

(4) Жизнь в животе матери – это не просто несовершенная жизнь младенца в сравнении с жизнью взрослого. Она совсем другая. По прошествии времени ребенок начинает принимать твердую пищу, хотя сначала питается только молоком, но ведь молоко – это также пища, и принимается оно внутрь через рот, а не иным каким способом. Напротив, питание плода в чреве особой природы и осуществляется не через рот, но посредством иного [органа] – пуповины, – и [этот способ питания] подходит скорее для растений, нежели для животных. Далее, младенец неосознанно издает бессмысленные звуки, однако с их помощью, а также плача и жестикулируя, указывает на то, что доставляет ему беспокойство, в чреве же жизнь протекает без звуков и впечатлений. Во всех иных отношениях, – если не пробегать через все аргументы снова, – питание эмбриона, еще находящегося в чреве, больше напоминает питание растений, нежели животных.

(5) Разумная (λογικὸν) способность присуща в некотором роде и младенцам (βρέφεςιν), так как в них присутствует та часть души, которая отвечает за ощущения и через нее активизируется разумная часть. Однако требуется значительная помощь со стороны домашних (ἐκ τῶν <συ>ζώντων) и внешнего окружения,<sup>127</sup> дабы уже задействованная разумная способность перешла в активное состояние. Напротив, еще находящиеся в чреве, не обладают даже следами способности ощущения, так как у них еще не сформировались органы, ответственные за ощущение и там нет того пространства или расстояний, которые следовало бы воспринять.

(6) Плод при сверхплодотворении (ἐν τοῖς ἐπικυήμασι)<sup>128</sup> совершает меньше толчков, [чем обычно]; характерны в этой ситуации и вращатель-

<sup>126</sup> λογισμοὺς δὲ καὶ προαίρεσεις καὶ δόξας... Человек от рождения обладает рациональными способностями, но не умом. Нечто подобное пишет и Гален, *О формировании плода* 76.21–78.11 Nickel (673–4 К.). Ниже Порфирий говорит об этом подробнее.

<sup>127</sup> То есть, от родителей и учителей.

<sup>128</sup> Суперфетация – вторичное оплодотворение, относится скорее к разряду медицинских курьезов, когда, в результате неподавления овариального цикла после начала беременности, женщина беременеет снова и два плода развиваются одновременно. В медицинской литературе такие случаи описываются, но крайне редки и, на

ные движения, типичные для эмбрионов, так что повитухи и даже сами роженицы (ᾠδινόουσας) не в силах понять, живое (ζφουγονοῦμένων) ли то, что находится в чреве.<sup>129</sup> И при патологии, называемой занос,<sup>130</sup> движения и толчки также присутствуют, так что в течение длительного времени остается неясным, является ли то, что движется, эмбрионом, и лишь после того, как проходят сроки беременности, открывается истинная причина. Как считается, сверхзачатки и новообразования не одушевлены, хотя они и причастны природе.<sup>131</sup> Подобны им и уроды (τὰ τέρατα), которые, хотя и противоестественны, все-таки есть ошибки самой природы, сотворившей их вопреки разуму.

---

самом деле, чаще всего недоказуемы. В античной медицине термин имел более широкое применение, и под этот случай должно быть подпадало большее количество патологий. В Гиппократовском трактате *О сверхплодотворении*, тексте, представляющем собой заметки по акушерству, этому феномену посвящено начало. В соответствии с теорией о том, что матка состоит из двух отделений (об этом уже упоминалось выше), говорится, что первый зачаток иногда помещается в одном из «рогов», а второй занимает другой «рог». Происходило это, как считал автор трактата, потому, что матка не сразу закрывалась после оплодотворения. Сверхзачаток причинял боль и лихорадку, если не выходил сразу после родов. Аристотель посвятил проблеме главу в *О рождении животных* (4.5, 773a сл.).

<sup>129</sup> В трактате Гиппократовского корпуса (возможно, Полиба) *О женских болезнях* (48) описывается ситуация, когда хорион не сразу выходит после родов. Тогда «в матке чувствуется тяжесть и вращательные движения, как будто внутри есть плод». Вероятно, Порфирий имел в виду нечто подобное.

<sup>130</sup> τὸ λεγόμενον πάθος τοῦ μύλου, то, что называется пузырьным (молярным) заносом. Ситуация описывается ниже в том же трактате. Правда, в отличие от Порфирия, основным признаком болезни является то, что плод не движется: «Вот причины образования заноса: когда менструации обильны, а матка получает малообильное и болезнетворное семя, то не происходит правильного зачатия; живот полный, как у беременной женщины, но ничего не движется в животе; совсем не образуется молоко в грудях, которые тем не менее вздуты. Это состояние длится до двух лет», и далее: «Такова эта болезнь, ее можно распознать вследствие разрастания живота и отсутствия всякого движения в животе» (*О женских болезнях* 71, пер. В. И. Руднева). Патологию описывают Аристотель (*О рождении животных*, 4.7, 775b25 сл.) и другие медики.

<sup>131</sup> Аристотель (*История животных* 638a22 сл.) говорит, что они ни живые, но и не безжизненные (ἄψυχος).

(7) В этот период должна быть активна способность питания, обеспечивающая рост и формирование, однако вхождение [в эмбрион] способностей, ответственных за восприятие и мнение, было бы преждевременным и даже вредным. Ведь даже и теперь [во взрослом состоянии], если природа питается или стремится беспрепятственно закончить свое дело, ощущение блокируется – оно ослабевает во сне, причем, чем меньше в это время снов и представлений, тем активнее работает природа, и напротив, страдающие бессонницей и беспокойные плохо питаются, так как активность одних способностей мешает действовать другим. Если же ему все-таки нужны слабые отголоски ощущений, вроде света, если извне не приходят солнечные лучи, то для этого творениям достаточным оказывается подлежащее им ощущение, то есть ощущение материнского тела (ὄγκω).<sup>132</sup>

13 (1) Все это хорошо показывает, что эмбрион не является живым существом актуально и не причастен актуально присутствующей самодвижущейся душе. Остается показать, что он не одушевлен даже потенциально, если «потенциально» означает ситуацию, когда некое состояние (ἔξις) уже безмолвно присутствует (ἡσυχάζοντος), но еще не действует. То, что достигло определенного состояния, однако еще бездействует, пребывая безмолвно в потенции, уже совершенно по форме, хотя и остается в покое.<sup>133</sup> Если же мы имеем дело с чем-то несовершенным по форме и называем это «потенциальным», то мы переходим к другому смыслу слова «потенциальный», отказываясь «потенциальным» называть состояние, уже наличное «в

<sup>132</sup> ἀπήχημα означает *отголосок, отклик, эхо*. Вспомним акустическую аналогию выше (11.4); ср. Плотин, Трактат 28 (4.4) 22.1, где он говорит об эхо в растениях. О термине ὄγκος в значении объема см. *Сентенции* 2, 27, 33 и 36.

<sup>133</sup> ...τέλειον γεγονός κατά τὸ εἶδος ἤρεμον μόνον (вместо стоящего в рукописи μὲν ἦν). ἔξις – это устойчивое состояние, причем приобретенное, а не врожденное. Оно противоположно неустойчивым и преходящим качествам (Аристотель, *Категории* 8, 8b25 сл.: διαφέρει ἔξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιώτερον εἶναι; ср. *Никомахова этика* 1103a31 сл, 1106a7 сл.), тому, что, вслед за Александром, Порфирий называет ἐπιτηδεύτης. Порфирий возвращается к разделению, введенному в самом начале трактата. См. выше 1.1 с соотв. примечанием.

молчании», но еще не действующее. (2) Как и в случае [...<sup>134</sup>], говорящий, что весло, свешивающееся с борта корабля, «потенциально», выказывает желание использовать слово «потенциальный» для обозначения совершенного состояния, которое, однако, не проявляет активности и остается «потенциальным» в том смысле, что не заставляет корабль двигаться. Напротив, применивший слово «потенциальный» к доске, пригодной (ἐπιτηδεῖων) для изготовления весла, когда форма (εἶδος) весла еще не просматривается, но может возникнуть, благодаря искусству плотника, признает, что форма весла вообще не присуща доске. Называя ее «потенциально» [веслом], он хочет сказать, что она может им стать, так что она является им потенциально потому, что способна приобрести эту потенцию, в то время как другое [то есть недействующее весло] потенциально потому, что остается в покое, имея возможность действовать.

(3) Пойдем далее. Спящий не проявляет никакой активности, связанной с ощущением, точно так же и плод, поэтому следует рассмотреть, подобно ли семя или то, что создается из семени, находящемуся в покое спящему человеку или – не допусти Зевс! – пребывающему в оцепенении,<sup>135</sup> или же оно скорее напоминает весло, отдыхающее и не движущее корабль, а отнюдь не доску, еще не принявшую форму весла. (4) Но истинному наблюдателю видно,<sup>136</sup> что эмбрион остается несовершенным до рождения. Ведь тело живого существа – это не внешний слепок (πλάσις), и его форма (εἶδος) не представляет собой некое очертание (μορφή), отделяющее его от того, что снаружи. Оно, скорее, напоминает цельную законченность изваяния (ἢ δι' ὅλου (τ)ελειότης τοῦ πλάσματος), законченность внешнего очертания, равно как и внутренностей и всего остального, сухожилий и костей, артерий и вен, то есть законченность всех наблюдаемых органов, подобно плодам, растущим

<sup>134</sup> οὕτω γὰρ (·:·)ρεῖ μὲν ὁ ἐπὶ τῆς κώπης ἀπ(ὸ) τῆς νεῶς ἐκβεβλημένης... Минас предложил заполнить лакуну фразой ἐν τριήρει, в *триере*, однако Кальбфляйш считает, что для этого недостаточно места.

<sup>135</sup> От карόω, находится в состоянии глубокого сна. θανάτῳ κεκαρωμένος может означать быть пораженным насмерть. О впавшей в оцепенение гадюке Секст сказал: ἔχιδνα καρούται. Это состояние Порфирий упоминает и ранее (1.3).

<sup>136</sup> τῶ γὰρ τὰ ληθὲς σκοποῦμένῳ (ἀ)τελὲς ἔτι φανεῖται... То есть, должно быть, тому, кто не сочтет за труд посмотреть, как дела обстоят на самом деле, а не только рассуждать.

на верхушках деревьев (τὰ ἀκρόδρυα). Ведь и эмбрионы, покидающие по естественным причинам мать, созрели, подобно плодам, падающим с дерева.

(5) Эмбрионы не ощущают, не только потому, что не находятся в соответствующем состоянии (ἔξιiv), но и потому, что оно не присуще им «потенциально». Ведь сила восприятия отсутствует в незавершенном органе, подобно тому, как форма весла в доске. Так что эмбрион потенциально ощущает и желает и рассуждает, но не потому, что уже получил эти силы, пока пребывающие в покое, но, в отличие от спящего, потому, что в силах (δυνάμενον) получить их, хотя сейчас и не закончен. (6) Ведь и Платон того же мнения, для чего и разделяет душу на ведущую ((ἡγε)μονικὸν) часть, расположенную в голове, страстную (θυμοειδὲς), место которой в сердце, и вожделеющую (ἐπιθυμητικὸν), располагающуюся в печени.<sup>137</sup> Какое же место

<sup>137</sup> Платон описывает это так: диафрагма в теле разделяет его на две половины, как будто отделяя мужскую половину дома от женской. Та часть души, «что причастна мужскому духу и возлюбила победу» помещается между диафрагмой и шеей, дабы она внимала голосу рассудка и сдерживала вожделения, исходящие из женской половины. Сердцу отводится роль стража, который каждый раз закипает гневом, получив от разума известие о несправедливости, а легким – роль охлаждающего органа и т. д. (*Тимей* 70a). Далее (73b) он рассказывает о создании, по подобию устройства мировой души из совершенных исходных треугольников, головного мозга и других продолговатых тел (костного мозга), от которых, как от якорей, протягиваются узы, скрепляющие всю душу. Причем, верхняя часть мозга получила «семя божественного начала», а остальные части – смертные части души. Из этих смертных частей первая, как мы видели, помещена в область сердца, а последняя привязана «как дикий зверь, на цепь» между диафрагмой и пупком, и основное ее желание – удовлетворение телесных потребностей, причем печень была «водворена в логово к зверю» (71b). Печень реагирует на состояние высшей части души, улавливая их как бы зеркалом и становясь от этого горькой или сладкой: когда та посылает плохие впечатления, печень горько страдает, когда же хорошие, она сладостно умиротворяется и ведет себя ночью спокойно, предаваясь пророческим снам, так как не причастна рассудку и уму (71cd). Таким образом, Платон выражается менее определенно, и лишь Гален расположил низшую часть души строго в печени (см., например, *Об учениях Гиппократов и Платона* 5.600–601, 7.3.2–3, р. 438 f. De Lacy). Эта идея была воспринята неоплатониками (ср. Плотин, Трактат 27 (4.3) 23, который, впрочем, подчеркивает опасность строгой локализации души). Подробнее см. Tieleman 2003, 153 ff.

Против тех, кто был склонен помещать душу в груди, выступил еще автор Гиппократовского корпуса (*О священной болезни* 17). Не ясно, говорит он, какую роль

определит для вхождения душа, если голова, сердце и печень еще не сформировались?<sup>138</sup> И если природа, а тем более бог, не делают ничего зря, но во

---

могла бы играть грудобрюшная преграда (диафрагма) в мышлении, разве что «она прыгает и отскакивает, если человек поражен великой радостью или печалью». Точно так же, говорящие, что мы мыслим сердцем потому, что оно остро реагирует на печаль и заботу, ошибаются, как и в случае с диафрагмой: на самом деле у человека, внезапно испытывающего сильное чувство, тело содрогается и это, как полагает древний медик, напрямую связано с движением крови и пневмы, а не с мышлением. Так что «из всего, находящегося в теле, мозг прежде всего воспринимает разумение и пневму», а также все чувствует, в том числе и перемену погоды и другие внешние изменения. Против стоиков, помещающих ведущую часть души в сердце, активно полемизирует Гален (прежде всего в трактате *Об учениях Гиппократов и Платона*, см. Хрисипп, фр. 881 сл., SVF 2.2). В основе его возражений – обвинение в непрофессионализме. Вместо того чтобы обратиться к медицинским данным, говорит он, стоики предпочитают цитировать поэтов и приводить этимологии слов (вроде «пылкого духа» в груди) или ссылаются на «общее убеждение» всех людей, что «поскольку гнев возникает здесь, то разумно предположить, что и остальные влечения находятся здесь, а также страсти, помыслы и тому подобное» (Хрисипп, фр. 891). Однако нет никакой необходимости в том, чтобы помыслы находились там же, где и страсти, резонно замечает Гален. Подробнее о проблеме см. Gill 2010, 87 f.

<sup>138</sup> О формировании внутренних органов в эмбрионе пишут авторы Гиппократовского корпуса. Кроме вышеупомянутых *О природе ребенка* и *О сверхплодотворении* см. *О диете* 1.26: «...ни один не возникает раньше или позже другого, но те, которые по природе имеют больший объем, показываются раньше... Не все формируются в равное время, но одни раньше, другие позже, смотря по тому, как каждый встречает огонь и питание: одни в сорок дней имеют все видимым, другие – в два месяца, третьи – в три, иные – в четыре. Также одни становятся вполне жизнеспособными в семь месяцев, другие позже, в девять месяцев, и появляются на свет, имея сложение, которое будут иметь всегда».

Полемизируя с Аристотелем и другими медиками (например, Герофилом в вопросе о роли женских яичников) Гален доказывает, что эмбрион формируется не только из менструальной крови, как думал Аристотель, но и мужского и женского семени (*О семени* 2.2). Именно из них в первую очередь формируются печень, сердце и мозг (издание, перевод и комментарий см. De Lacy 1992).

Если трехчастная душа нуждается в органах, где она могла бы поселиться, то, как отмечает Порфирий, войти в плод она может не ранее, чем они сформировались. Гален задается тем же вопросом и, не имея возможности точно исследовать его эмпи-

всех случаях поступают ради какой-то цели, скажи мне, как природа, все предусматривающая, создаст орган, который еще не может быть использован в то время, когда природа уже имеет в своем распоряжении все необходимое для творения, и материнская душа в достаточной степени (ικανῶς) содействует (συνεργούσης) ей в создании эмбриона, хотя самодвижущаяся душа, ее активизирующая, сама не занята созданием природных произведений (ἔργα).

(7) Но таково типичное заблуждение тех, кто не в силах понять, как душа появляется в теле и как она его покидает, и что ее присутствие и отсутствие не носят пространственный характер, но, напротив, постигаются в терминах пригодности (ἐπιτηδείότητα) и сопряженности (συναρμοστικότητα), когда душа находится в теле или ему присуща в качестве созвучной (συμφωνεῖ), или когда она отсутствует в качестве несогласной (ἀνομόλογεῖ). Но ведь он [плод] еще не сопряжен с природой в подобающей пропорции (τὸ δ' οὐδέπω κατὰ

---

рически, тем не менее знает, какой нужен ответ. Полемика со стоиками даже обусловила эволюцию в его теории. В трактате *О моих воззрениях* 15 он отмечает, что сначала думал, что первым должно сформироваться сердце, затем, в трактате *О семени*, – что все три органа одновременно, но потом увидел сам, что в месячном плоде все органы уже сформировались, но печень выглядит более оформленной (*О формировании плода* 3.5–8). Конечно, как отлично понимает Гален, тело – это целый комплекс связей, которые невозможно разделить на части (5.10 сл. и др.). И все же ясно, что, полемизируя со стоиками и Аристотелем (4–5 главы трактата), он не только пытался ответить на вопрос, значимый с медицинской точки зрения, но и стремится доказать, что стоическая психология, помещающая душу в сердце, ошибочна с медицинской точки зрения. Значит, если продолжить эту логику, Гален бы согласился, что душа входит в тело примерно через месяц после зачатия, причем, в соответствии с теорией Платона, сначала вождеющая в печень, затем страстная в сердце и, наконец, ведущая часть в мозг. Интересен еще один момент, также значимый для Порфирия. Как и наш автор, Гален считает, что природа все делает с определенной целью (6 гл. трактата). Он не признает идеи о том, что формированием эмбриона занята Мировая или индивидуальная самодвижущаяся душа, однако склонен согласиться с тем, что целенаправленное формирование эмбриона отвечает «логос творца» (6.31), некий прообраз души или, выражаясь современным языком, своего рода «программа», проводником которой является мужское и женское семя. При всех отличиях в целом и частностях, эта точка зрения, как мы видели, близка Порфирию. Подробно об эмбриологии Галена см. Nickel 1989, 80 сл. (и его же перевод и издание трактата Галена *О формировании эмбриона* в CMG) и Gill 2010, 124 сл.

τοὺς λόγους συνήρμωσται τοὺς τῆς φύσεως), так как же душа может присутствовать в том, что еще не сопряжено, если иным способом она появиться не может? Ведь даже если признать, что она появляется в определенном месте, присутствие (παρουσία), необходимое для создания жизни, связано не с местом, но созвучием тела инструмента (σώματος ὀργανικοῦ) и того, кто этот инструмент (τῷ ὀργάνῳ) использует, и если созвучия не достигается по причине незаконченности инструмента, тот, кто будет использовать его, отсутствует, даже если кто-то решит, что он присутствует в каком-то ином смысле.

14 (1) Нам скажут, что подобно тому, как семя уже содержит логос (λόγον) зубов, которые вырастут лишь после рождения, и бороды, и своей собственной спермы, и месячных очищений (καταμηνίων), то почему же оно не должно содержать в себе (ἐνόντων) логосы для стремления, представления и ощущения, которые также разовьются после рождения? Так говорящие не отступают от свидетельств насильственно, однако базируются на случайном и произвольном, и думают, что, если эти логосы не присутствовали уже в семени, то не могли затем из него развиваться. Но они не понимают, что таким образом делают семенную (σπερ(μα)τικήν) душу более ценной, нежели самодвижущаяся (αὐτοκίνητου) душа, и объявляют растительную (φυτικήν) душу более совершенной, нежели она. [...] но таковы заблуждения стоиков, перевернувших все с ног на голову и осмелившихся худшее производить из лучшего. Основывая всякое бытие и сущность на материи, они делают природу отпрыском состояния (γέννημα δὲ ποιοῦντες ἕξως μὲν τὴν φύσιν), душу, ответственную за ощущение и стремление, – отпрыском природы, разумную душу – их отпрыском, а ум – отпрыском разумной души. Они все производят снизу вверх посредством различий и добавлений в движениях, в то время как двигаться надлежит сверху вниз и из лучшего выводить худшее, ведь все, что порождает из своей сущности, естественным образом производит нечто худшее, чем оно само, а отнюдь не лучшее.<sup>139</sup>

<sup>139</sup> Порфирий ранее уже формулирует этот принцип. Ср. Плотин, Трактат 3 (3.1) 8.7 (где говорится, что душа, в качестве исходной причины, не происходит из семени) и 2 (4.7) 8. (где, в контексте полемики с этой теорией стоиков, он поясняет, что «первым они делают нечто худшее, и даже ему предшествующее, слабейшее, так называемое *состояние*, а ум оказывается на последнем месте...», пер. Ю. А. Шичалина). О терминах ἕξις и ἐπιτηδεύτης см. примечание к 1.1 выше. О том, что «природа – это ἕξις» и все производит в соответствии со «сперматическими логосами» сообщает Диоген

По этой причине растительная [сила] в нас производит нечто худшее, чем она сама, – семя, само актуально неподвижное, но движимое благодаря природе матери и его окружения (ἀπὸ τοῦ περιέχοντος), так как всякое актуальное предшествует потенциальному. (4) И если логосы представления и стремления уже находятся в семени, и природа лишь переводит их в актуальное состояние, тогда, как считает Хрисипп, воздух, встречающий плод сразу после того, как он выйдет наружу, и есть та природа, которая, придя в движение, преобразовала [природу] в душу.<sup>140</sup> Трудно представить более

---

Лаэртий (7.148). Далее, согласно Плутарху (*Об общих понятиях* 35, 1077b, фр. 744 SVF 2.2), сперма так называется потому, что она представляет собой «свертывание» (σπεύρασις) большого объема в очень малый, а природа, напротив, происходит от «разворачивания» (ἐμφύσησις) семенных логосов или, что важно, *чисел* (то есть некоторого рода кодированной информации, управляющей развитием зародыша). Если, таким образом, семя (или «природа») оказывается «создателем» (τεχνίτης) как души, так и всего человеческого существа, то низшее действительно станет определяющим по отношению к высшему, а внешняя причина (вроде холодного воздуха) главнее внутренней, что и не устраивает Порфирия. Ср. фр. 738–747 SVF 2.2. О термине логос и логосы у Плотина см. Бриссон 2009. См. также Deuse 1983, 184 f.

<sup>140</sup> ...ὁ ἐπιτεσὼν ἄηρ... ἅμα τ(ῇ) ἐξ ὠδίνων προόδῳ ἢ φύσις ἔσται κίνηθεῖσα μεταβαλοῦσα εἰς ψυχὴν... О душе, рождающейся в результате охлаждения пневмы, Хрисипп действительно говорит (см. фр. 804–808, SVF 2.2). Об этом сообщает Плотин в Трактате 2 (4.7) 8 («О бессмертии души»): «...пневма, сначала бывшая природой, родившись в холоде и закалившись, становится душой... Природа предшествует душе, появляющейся в результате стечения внешних обстоятельств». Суть стоического учения хорошо выразил Плутарх (*О противоречиях у стоиков* 41, 1052, ср. также *О первичном холоде* 2, 946с, *Об общих представлениях* 46, 1084D–E): «Плод в утробе питается природным образом, как растение, а при рождении, охлаждаясь и закаляясь воздухом, пневма изменяется и становится живым существом; поэтому душа вполне правильно получила свое название от охлаждения» (пер. А. А. Столярова). «Душу» (ψυχή) с «охлаждением» (ψύξις) связывали еще Платон (*Кратил* 399d) и Аристотель (*О душе* 405d28). Порфирий упускает этимологическую подоплеку этой теории, не говоря здесь об охлаждении явно, однако в фр. 249 Smith (из Евсевия) он пишет, что, согласно стоикам, пневма, изначально бывшая мыслящим огнем, закаляется и охлаждается воздухом, так становясь душой. Наиболее живописно это излагает Тертуллиан (*О душе* 25): «...душа зарождается не в чреве и составляется и образуется не путем формирования плоти, а придается извне только что родившемуся, но еще не живому ребенку. Но на самом деле семя в результате соития передается в женские места и, движимое своим собственным движением,

бездуховное (ἄψυχότερος) рассуждение, равно как и безбожное, так как лучшее здесь как раз таки выводится из худшего! И разве душа – это не только побег (βλάστησις) [корни и стебли которого где-то еще] и не находится в заточении внутри тела? Допустим. Но ведь эта драма о заточении – всего лишь история, сочиненная теми, кто не понимает, что душу не удержать руками, цепями и не посадить в клетку.<sup>141</sup> Заточение души ни в коей мере не телесно – оно обусловлено пригодностью (κατὰ τὴν ἐπιτηδεϊότητα), подобно тому, как огонь удерживается в заточении не цепями или руками, но лишь благодаря пригодному для этого материалу.

15 (1) Не желающий и дальше говорить бессмыслицу, должен показать, что [существо], присоединившееся и прикрепившееся к матке, питаемое через пуповину как через корень и имеющее все еще сплошные и незавершенные органы восприятия и внутренности, – ведь все отверстия в нем закрыты, так как оно находится в водной среде, в которой само же впоследствии в качестве живого существа не выживет, – пригодно для того, чтобы ощущать, стремиться и воспринимать. (2) Я уже молчу о том, что душа, сущность которой в познающем движении, если присутствует, передает эту познающую способность всему, во что она вошла, и пусть мне не напоминают о случаях оцепенения и глубокого сна, не зная, что даже тогда живые существа имеют представления, попросту о них забывая, в то время как эмбрионы даже не обладают представлениями, так как еще не актуализировалась их способность представления, – та самая, которая поставляет впечатления (τύποι), становящиеся предметом представления. (3) И если кто-то скажет, что душа сама по себе обладает представлениями и стремлениями даже и находясь в семени, хотя в живом существе и составной душе [этого уже не наблюдается], потому что живое существо состоит уже не из души и семени, но из души и органического (ὀργανικῶς) тела, то тем самым он

---

уплотняется в единую субстанцию плоти; эта последняя, выйдя словно из огненного устья печи и освободившись от жара (подобно раскаленному железу, которое сразу же охладили), тут же схватывается холодом воздуха, приобретает жизненную силу и подает голос. Так считают стоики и Энесидем...» (пер. А. А. Столярова). См. Brisson et al. 2008, 59–78 (J.-B. Gourinat).

<sup>141</sup> Предложение несколько испорчено и восстановлено издателем. Эта пифагорейская идея очень естественна для платоника. Ср. его *Сентенцию* 27–28 и *Философию из оракулов* 178.1–2 (Girgenti–Muscolino 2011).

скажет лишь, что душа еще не присутствует в эмбрионе, что она еще не передала ему свои внутренние действия (*ἐνεργείας*), и что, значит, ему не свойственны стремления и представления, осуществляющиеся при ее посредстве.

(4) Но ведь и Платон и все те, кто признает, что душа существует сама по себе без этого животного тела, и не передает ему те представления и стремления, которые присущи душе, говорят, что она видит как целое и как целое же стремится и приспосабливается (*οἰκεῖοῦσθαι*), а не по частям и раздельно (*ἁφωρισμένῳ*), как это случается, когда она в животном теле. Пока это животное тело не закончено, душа обладает внутренними ощущениями, но как ощущения, возникающие в законченном теле, могут производиться (*ποιεῖσθαι*) [в эмбрионе]? (5) Ведь они не понимают, что, хотя телесные недостатки и излишества не мешают растительной способности, – как эктомии (*τομῶν*), ампутации (*ἁ(φ)αιρέσεων*) и пересадки ткани (*ὑπερσάρκωσεων*) не слишком сильно мешают естественному функционированию (*ἔργον*) [организма], – ситуация меняется в случае психических способностей, когда различия в органах уже не безразличны. Если совсем немного жидкости оказывается в глазу, зрительная способность портится из-за этой помехи, а когда немного желчи попадает в мениск, изменяется способность представления.<sup>142</sup> Подобные этим примеры показывают, что малые изменения оказываются большими препятствиями для движений души. Эмбрион же вообще подобен глине и не тверд, в чем-то уподобляясь воде.<sup>143</sup>

**16** (1) Пусть сперма имеет душу (если, конечно, кто согласится признать, что растительная сила – это душа), и пусть она происходит от отца, либо отделяемая от него, либо им порождаемая, и от матери пусть она затем получает либо питание, либо [растительную] силу, либо совместное дыхание

---

<sup>142</sup> Сначала описывается катаракта, а затем заболевание мозга, о чем упоминает также и Плотин (Трактат 28 (4.4) 28.35). О последнем писал еще Гиппократ, *О священной болезни* 15 («порча мозга происходит от слизи и желчи»), ср. Аэций из Амиды, *Тетрабиблос* 6.8 (где специфически упоминаются мениски).

<sup>143</sup> Предложение частично восстановлено и, возможно, что-то пропущено. Смысл пассажа должно быть в том, что сам эмбрион, будучи водянистым, оказывается помехой зрению.

(σύ(μ)πνοιαν)<sup>144</sup> с материнской душой, ответственной за питание и рост, – ведь даже Гиппократ, в соответствии с обычаем древних, называл растительную силу душой.<sup>145</sup> Однако невозможно показать, что самодвижущаяся душа присутствует в семени или даже в эмбрионе, так как эта душа ему не нужна и для этого «произведения» (ἔργον, ср. 10.6) достаточно природы самого семени. (2) Плодовитость (εὐγονία)<sup>146</sup> обусловлена неразумными силами, и для того, чтобы такое небольшое количество жидкости беспрепятственно преобразовалось за девять месяцев в заметный объем (ῥυκον) и без помех сделалось твердым, нужна цветущая природа. Но делам одних [сил], обеспечивающих цветение, мешают другие. И как добродетель души [мешает] плодовитости природы, так и природа [мешает] добродетели [...].<sup>147</sup> Ведь если бы [для зачатия] была нужна и душа, то для получения лучшего потомства мужчинам и женщинам нужно было бы упражняться в добродетели, а не только укреплять себя телесно, как это принято. Если же для развития плодовитости больше подходят телесные упражнения, а добродетельный человек, как кто-то сказал, будет плохим тружеником (αὐτοῦργός) на ниве производства детей, следовательно, для порождения эмбриона нужна не та душа, что причастна добродетели, [...] но, скорее, та, которая чужда добродетели, но зато сумела сохранить подобающий цветущий вид (τὴν οἰκείαν ἀκμὴν σφζ(ούσ)ης).

(3) Подведем итог. Если творец тела – это познающая душа и через нее мы растем и кормимся, то есть именно она формирует и кормит тело, то следует с необходимостью признать, что даже индивидуальная (ἰδίαν) [душа] должна быть в том, что отделено [от отца]. Но так как души матери для нужд

<sup>144</sup> Плотин использует этот термин в Трактате 52 (2.3) 7.17, обсуждая единство и симпатию между частями космоса.

<sup>145</sup> См. *О диете* (*De victu*) 1.25 и 28, где смешение мужского и женского семени при зачатии описывается как смешение душ. По мнению Энн Хансон (Brisson et al 2008, 100–101) не исключено, что Порфирий имел в виду все тот же трактат *О природе ребенка* 12 (где объясняется способ самостоятельного дыхания эмбриона: «все, что нагревается, испускает воздух и взаимно привлекает другой, холодный, которым питается»).

<sup>146</sup> В рукописи εὐτομία, *мощность* (что, в принципе, может относиться к росту). Кальбфляйш предлагает εὐγονία, *плодовитость*.

<sup>147</sup> ὥς εὐγονία φύσεως ἀρετῇ ψυχῆς † καὶ ἀρετῇ φύσις. Предложение испорчено.

эмбриона достаточно, – а им нужно формироваться, питаться, расти и вести жизнь, не причастную познанию, – то растительной души и созидательной силы животворной матки<sup>148</sup> им вполне хватает. (4) Тогда зачем весь этот шум по поводу происхождения (τοῦ πόθεν) самодвижущейся души и сомнения относительно того, приходит ли она извне, если не только она не происходит от матери, но и эмбрион не управляется одушевлением (ἐμψυχίαν) от матери? Однако от матери происходит все то, чего не хватает природе [плода], который постоянно нуждается в «наполнении пневмой» (ἐμπνεῖσθαι) со стороны чувственной силы потому, что, как мы уже объяснили,<sup>149</sup> отпрыск чувствителен к стремлению и послушен желанию, хотя сам и не причастен ощущениям, подобно тому, как неразумная часть души упорядочивается разумом, хотя сама она не способна размышлять. (5) Что же касается телесной и неразумной сущности, то вселенная восполняет недостающие связи после рождения в тут же появляющейся индивидуальной душе, той самой, которая, в момент рождения, входит в тело новорожденного, созвучная подходящему для ее получения органическому телу.

Согласно халдеям, через восточную часть небес от века протекает божественный и умный поток (ῥεῦμα), движущий и поворачивающий космос и оживляющий все, что в нем, посылая в мир свои души. И каждый градус (μοῖρα), когда это случается в восточной области, которая и есть врата душ и вдох космоса (εἰσπνοῖα τοῦ παντός), умножается (δυναμοῦται). Эта область называется центром и «гороскопом».<sup>150</sup> И все, что покинуло мать или каким-

<sup>148</sup> ἡ ἐν ζῳτ(ικῇ) μήτρᾳ δημιουργία. Предложение восстановлено издателем.

<sup>149</sup> См. 6.1.

<sup>150</sup> О нисхождении душ и о зодиакальных созвездиях Порфирий подробно пишет в трактате *О пещере нимф* (21–23 и др.). Ср. Макробий, *Комментарий на «Сон Сципиона»* 1.12.1–4 (Петрова 2007, 225–229, текст, 302–305, комментарий) и также подробный пересказ Проклом толкования Амелия к *Государству* 545e (2.31.22–32.25 Kroll). В книге «Против астрологов» Секст Эмпирик подробно описывает деление «халдеями» небесного круга на 12 частей при помощи клепсидры (*Против ученых* 5.24–26), каждой части на 30 градусов (*moira*), и каждого градуса на 60 секунд (*lepta*). Первым в греческую астрономию термин *мойра*, кстати, ввел астроном Гипсикл Александрийский (ок. 150 г. до н. э.), см. Тимей Локрский, *О природе космоса и души* 29. Небеса делились астрологами на четыре области, важнейшая из которых была восточная: «Они их называют общим именем центров; точнее, одно называют «горо-

либо иным способом стало пригодным для оживления, зависит от этого невидимого потока отдельных душ (καθ' ἑν), вытягивающих свой собственный поток из общего потока для того, чтобы получить жизнь, – почему они и называют восточный центр «местом жизни»,<sup>151</sup> – в подходящий момент, а именно, в момент рождения, когда эмбрион покинул растительную среду и вышел на воздух. Так они определяют время зачатия, а не потому, что в этот момент вошел живительный поток. Действительно, как это возможно, если он одушевляет ребенка не прежде, чем тот прошел родовые муки? Причина, по которой поток был настроен на тело в том, что оно стало пригодным для его получения, и оно не стало бы пригодным, если бы основание не было заложено в это время.

(6) Я все это рассказываю не потому, что считаю их теории достоверными. Мне важно показать, что с древнейших времен бытовало общее убеждение в том, что одушевление случается после того, как плод прошел родовые муки. Если принять во внимание, что универсум согласован и как целое, и во всех своих частях, и как в случае с нотами, когда добавочная нота («просламбаномен») сохраняет настройку, пробегая «через все» («диапазон»), если созвучна со средней («месой»), причем если добавочная нота окажется выше или ниже, то двойное отношение нарушится.<sup>152</sup> Подобным же образом

---

скопом», другое – кульминацией («месуранема»), третье – заходом («дусис») и четвертое – подземным («гипогеем») или обратной кульминацией. Гороскоп – это то, что появляется в момент рождения... Так, если гороскоп Рак, то в кульминации Овен, заходит Козерог, а под землей находятся Весы» (Секст, 12). О «силах» звезд Секст также упоминает (20). Для того чтобы определить время рождения как можно точнее, астрологи работали парой: один следил за небом, а другой, находящийся у ложа роженицы, подавал звуковой сигнал, дабы зафиксировать момент рождения (Секст, 5.27–28 и 68).

<sup>151</sup> Ср. Павел Александрийский, *Начала астрологии* 50.17–21.

<sup>152</sup> Автор Комментария к *Гармонике* Птолемея, Порфирий не был чужд музыке. Речь идет о так называемой «большой неизменной системе», охватывающей две октавы. Диапазон (διὰ πασῶν, «через все») – это весь интервал (октава). Меса – это средняя нота, общая для верхней и нижней октав. Каждая из двух октав состоит из двух тетрахордов, причем при подъеме вверх от меса ноты называются нетами («верхними»), а при спуске вниз – гипатами («нижними»). Последняя нота системы – просламбаномен (προσλαβάνόμενος, «добавочная»). Подробнее об античной музыкальной теории см. нашу книгу Афонасин, Афонасина, Щетников 2015, в особенности

тельце эмбриона в чреве матери, уже настроенное (ἀρμόττόμενον) на душу, но пока не получившее соответствующего лада (τρόπος), подходящего для души, еще не обладает этой душой, но как только настройка достигнута, тут же появляется душа, готовая его использовать. Если же недостает настройки, отсутствует (οὐ πάρεστι) и душа, хотя в космосе полно душ. (7) Если холод или жар, или избыток или недостаток ослабили и сбили настройку глаза, соответствующая чувственная способность не останется в наличии даже потенциально, – и это ясно видно на примере видящего человека [... ...]<sup>153</sup> так

---

статью А. И. Щетникова (с. 23–66), а также наш перевод выдержек из Комментария Порфирия к *Гармонике* Птолемея (с. 164–186). Лад (τρόπος) – это музыкальный строй, например, дорийский лад, лидийский лад и т. д.

Технические и музыкальные аналогии характерны и для Гиппократовского корпуса: «Люди пилят дрова: один тянет, другой толкает, они делают одно и то же; делая менее, они производят более. Так и человеческая природа: это толкает, то тянет; это дает, то принимает... Меняя место и находя истинную гармонию, которая образует три созвучных интервала – кварту, квинту и октаву, существо живет и развивается при помощи тех же веществ, как и раньше; но если не будет достигнута гармония, если низкие звуки не согласуются с высокими, если возникнет первый интервал, или второй, или общий, а одного не достанет, то и весь строй будет напрасен, ибо не будет созвучия, но переход совершится от большего к меньшему не в порядке, ибо они не знают того, что делают... Явные для всех искусства подобны процессам в человеке, явным и скрытым... В этом подражание природе и жизни человека: мужчина, приблизившись к женщине, произвел ребенка; через очевидную вещь понимают вещь темную, что оно так будет. Невидимый ум человека, познающий видимое, изменяется из ребенка в человека...» (*О диете, или о режимах (de victu)* 1.6, 8 и 12, пер. В. П. Руднева, испр.). Далее идут сравнения с разными ремеслами и искусствами, по большей части, довольно поверхностные и после п. 27 автор переходит к описанию различий мужской («огненной») и женской («водной») природы. В целом, этот трактат написан под влиянием современной автору натурфилософии (...огонь может все двигать, вода все питать, у огня жар и сухость, у воды холод и влага... все вещи идут, чередуясь, вверх и вниз... и т. д.) и развиваемая в нем теория режима основана на «гармоничном» соединении пищевой диететики Гиппократовской школы и гимнастики Икка и Геродика.

<sup>153</sup> Базируясь на анализе Аристотелем слова «лишенность» («слепым называется не одноглазый, а тот, у кого оба глаза лишены зрения», *Метафизика* 1023a4), Уилбердинг так заполняет лакуну: «...и это ясно видно на примере видящего человека [который не настроен в смысле слепоты на один глаз], так как на другом [глазе у него]

как на другом [глазе у него] присутствует настройка (ἁρμονία), – на тот же лад наше органическое тело [в утробе], взятое как целое, лишено настроенной на него души, которая использует его, как только оно будет завершено и настроено, хотя, как я уже говорил, все полно душ. (8) Нам не дано, хотя космос заполнен душами, пройти в течение одной жизни через три или две с сохранением нашего собственного рассудка, и все потому, что настроены мы только на одну, и если эта настройка исчезнет, то тело станет пригодным для принятия других душ – душ личинок или червей, к примеру, – однако потеряет связь со своей собственной и созвучной душой. (9) ... ..<sup>154</sup> то как же может душа, по природе внешняя по отношению к нему и использующая его лишь после того, как он стал естественным целым, – как такая душа может присутствовать в эмбрионе?

17<sup>155</sup> (1) Если тебе это не покажется убедительным, и ты подозреваешь, что эмбрионы причастны самодвижущейся душе, а не [только лишь] природе, ответственной за питание и рост, то я готов и к этому и скажу, что Платон отнюдь не избегал идеи вхождения души в тело извне, хотя и неясен был момент, когда это происходит. Душу не предоставляет ни отец и ни мать – об этом наш спор, как и о других предметах. Однако ясно, что, если душа не предоставляется родителями, то она пришла извне. (2) Происходит ли вхождение в момент засевания семени, или при оформлении тела, или в момент первого движения, или в момент родов – этот вопрос, если угодно, может оставаться предметом спора.<sup>156</sup> Что же касается того, что познающая душа ((ἡ γ)νωρί(στί)κή) не привлечена от родителей и не отделена от них, ни как

---

присутствует настройка...». Иными словами, Порфирий делает оговорку, желая исключить возможное возражение.

<sup>154</sup> Сильно испорчены три строки. Должно быть, прежде чем подробнее рассмотреть вопрос о внешнем происхождении души (следующая глава), Порфирий подводит итог предыдущим размышлениям и еще раз настаивает на том, что душа может войти лишь в полностью сформировавшееся тело.

<sup>155</sup> Дальнейший текст переводится по реконструкции Кальбфляйша с дополнениями последующих издателей и комментаторов и не может считаться полностью аутентичным.

<sup>156</sup> Слово восстановлено предположительно: ἀ(μφισβητήσιμον).

подобочастное (ὁμοιομερῆ) ни как неподобочастное (ἀνομοιομερῆ),<sup>157</sup> независимо от того, происходит это через умаление поставщиков или, как в случае с силами, без умаления, – то для убеждения сомневающихся (ἀπιστοῦντας) в этом разобъем рассуждение на несколько этапов.

Во-первых, обратимся к [аргументам], которые могли бы [...] <sup>158</sup> Платона, кои намеренно или, – неведомо по какой причине, – по незнанию, отклонились от истины. (3) Кому-то может показаться парадоксальным, что, в отличие от того, как из зерна происходит зерно, а из лошади – лошадь, из человека происходит не человек, а «инструмент» [человека]. Ведь растительная способность – это лишь инструмент человека (ὄργανον ἀνθρώπου), а человек как живое существо – это соединение тела и разумной (λογιστικῆς) души. В целом же, если сперма – это человек потенциально, и если мы говорим, что она не обладает душой даже потенциально, то как же сперма может потенциально быть человеком, если она не причастна душе?

(4) Во-вторых, они предложат рассмотреть два типа возникновения: одно – от подобного, другое – от неподобного. Огонь, зажженный от огня, загорается от подобного, возникший же благодаря удару по кремнию, или через трение стеблей нартека,<sup>159</sup> или от луча, падающего на опилки (λεῖα), происходит от неподобной причины. Одно, следовательно, из подобного... из подходящего или того, что становится подходящим... ... становится живым существом. Из грязи и экскрементов (σῆψεων)... ... как в случае гипинемии,<sup>160</sup> возникающей не из спермы... ... уверенно расположив-

<sup>157</sup> Эту восходящую к Анаксагору терминологию (фр. 1 и 6 DK) неоплатоники интерпретировали в метафизическом смысле. См. *Сентенцию* 22 и фр. 441 Smith (=Ямвлих, *О душе*, фр. 6). Ср. также Плотин, Трактат 49 (5.3) 5.3–4.

<sup>158</sup> Предложение Кальбфляйша: πρῶτα δὲ τὰ δυνάμενα ἐλέγχειν τοὺς ὅτι τ(οῦ Πλά)τωνος .....ένους τ(ίθεμεν,... Тогда получится, «...опровергнуть тех защитников Платона...». Уилбердинг замечает, что далее не следует никакого опровержения, и предлагает ἐ(πικουρεῖν вместо ἐ(λέγχειν, тогда получится «...поддержать тех защитников Платона...».

<sup>159</sup> ἡ ἐκ τοῦ νάρθηκος. Нартек, ферула, растение из семейства зонтичных, сердцевина которого долго тлеет. Согласно мифу, в сердцевине этого растения Прометей принес людям огонь. Вакханты использовали нартековый жезл.

<sup>160</sup> ὑπινέμια, подобие вышеупомянутых заносов, беременность без оплодотворения.

шись извне ... .. природа, заставляющая из подобного возникать подобное.<sup>161</sup> (5) Говорить, что фитиль зажигается от огня как от внешней причины, как и огонь, возникший от соударения камней, – это такая же глупость, как и попытка убедить нас в том, что все то, что возникает от спермы, если посылающие сперму одушевлены, одушевлено извне, подобно тому, как это происходит в случае [самозарождения] без семени.<sup>162</sup> В чем же, возразит кто-то, превосходство человеческой природы, если процесс его одушевления ничем не отличается от случая червей, личинок и ..., <sup>163</sup> чье одушевление, как считается, происходит извне? (6) Но ведь человек порождает живое существо, то есть не только тело, но тело, обладающее душой, независимо от того, пожелает ли кто-то назвать эту душу «разумениями» (λόγους), способностями, частью или источником (ὑένεσιν) [жизни].<sup>164</sup> Семени свойственно развиваться определенным [способом] и в определенной последовательности, одно следует за другим и неверно утверждать, что если после рождения у ребенка сначала выросли зубы, а затем, с течением времени, борода и лобковые волосы, то все это возникло не из семени. Движения ради питания и

---

<sup>161</sup> Шесть строк сильно испорчены. «Самозарождение» жизни из грязи и отходов – это распространенная идея в античности (см. Филопон, Комм. к *Физике* 107.12–24, Михаил Эфесский, Комм. к *О рождении животных* 4.1 сл. и др., напротив, Асклепий, Комм. к *Метафизике* 407.10 сл.). Пузырьковые заносы считались результатом оплодотворения слабым семенем или, чаще, новообразованиями без всякого семени (Аристотель, *История животных* 559b20 сл. и др., сообщает о первой точке зрения, принимая вторую). Причем одни считали, что источник новообразования – ветер, а другие (как Аристотель) – сама женщина (ср. Гален, *О назначении частей человеческого тела* 2.303). Как бы там ни было, они считались примером самозарождения жизни. Напротив, человек всегда рождается от человека, то есть подобное от подобного. Следовательно, Порфирию нужно объяснить, почему душа приходит «извне», то есть неподобна.

<sup>162</sup> Предложение вновь полностью реконструировано.

<sup>163</sup> ... ]νέμων... должно быть, снова речь идет о пузырьковых заносах. Опять приводятся примеры «самозарождения». Так как эти случаи можно считать возникновением неподобного из неподобного при участии внешней причины, то человек, как высшее существо, должен возникать как подобное из подобного и без какой-либо внешней причины. Это и не устраивает Порфирия.

<sup>164</sup> Так Фестюжьер переводит ὑένεσις.

роста возникают из семени, когда плод еще в утробе, а движения, обусловленные ощущением, – после рождения, что касается рассудочного (λογικῶς) движения, то оно приходит лишь с возрастом, тогда как разумное (ν(ο)ητικῶς) движение случается еще позже, причем оно не сопровождается никакими внешними дополнениями к душе.

Напротив,<sup>165</sup> все слито воедино (πάντα ὁμοῦ συκέχεται), как у завязи плодов, даже если отдельные логосы (λόγοι) со временем разделяются, как например, в зернышке элементы стебля, листа и корня были вместе до того, как они разделились. Но ведь не только в зернышке, [но и у плода и живого существа, соединенное вместе] затем разделяется. (7) [Как в несозревшем орехе] все поначалу образует единую зеленую массу, но постепенно выделяются скорлупа, костная основа (τὸ ὀστέδες) под скорлупой, с тонкой мембраной под костной основой и плодом внутри мембраны и костными [прожилками] внутри плода, – все это развивается в подобающее время, хотя логос (λόγος) ореха в нем всегда присутствует полностью. Точно так же, как говорят, все части в сперме слиты воедино, однако выделяются из смеси (ἐκ τῆς συγχύσεως) в подобающий момент [...] и каждый раз подходящая часть с необходимостью выделяется в нужное время. Так как во внутриутробный период стремление и представление не требуются, логосы этих сил пребывают во всей массе (ἐν τῷ ὅλῳ ὅγκῳ) безмолвно, подобно тому, как логосы стебля и листа – в зерне, и время для выделения каждой из этих сил согласуется с соответствующими им потребностями.

18 То, что сперма – это не только произведение (ἔργον) растительной (φυτικῆς) души в нас, но также и души, ответственной за ощущения (αἰσθητικῆς), представление (φανταστικῆς) и стремление (ὀρμητικῆς), становится ясно из того, что к испусканию спермы приводит представление и все то, что, в целом, связано с касанием и телесным наслаждением, так как некоторые ощущения приводят к освобождению спермы. Говорят, что иногда достаточно даже одного представления или взгляда на молодую красотку, как и в случае фантазии во время сна, когда части тела остаются неподвижными, а сперма истекает. Так что сперма – это продукт не одной только растительной силы, но также и силы, ответственной за представление. Но если бы она

---

<sup>165</sup> Это показывает, что до сих пор Порфирий излагал чужую позицию. Разделение типов способностей души напоминает то, что говорится в фр. 31 Ямвлиха (см. выше).

была результатом силы, ответственной за кормление и рост, то должна была бы самостоятельно обладать силой кормления и роста, однако, если произведение этой души останется в одиночестве, он не сможет получить от этой души способность представления, столь явного в эротических фантазиях, а также желаниях и стремлениях, следующих из этими фантазиями. Как же, в таком случае, сперма может стать самостоятельным продуктом души, ответственной за представление и стремление? ...

*Дальнейший текст непереводим. Основное содержание по ключевым словам и на основании пересказа в трактате Псевдо-Гермиппа, может быть реконструировано так:*<sup>166</sup>

Если сперма – это продукт души, ответственной за представления, то не будет ничего удивительного в том, что она также продукт души, «управляющей памятью и разумением» (μνημον(εὐτ)ικ(ῆ?)ς καὶ ταῖς ἐννοαῖς κυβ(ερν)). Затем Порфирий вспоминает ботаническую аналогию (11.3): в завязи содержится все то, что было в дереве, ему нужно только дать время развиваться. Точно так же и разумная часть души может уже находиться в семени, хотя и в неявной форме. Эта точка зрения кажется Порфирию ошибочной и даже абсурдной. Каков же ее источник? Возможно, говорит он, они опасаются, что количество душ умножится до бесконечности (μή εἰς ἀπειρίαν...), однако эти опасения пустые, если признать метемпсихоз. Это предположение поможет также понять, почему особенности характера потомка не обязательно должны определяться высшими душевными способностями, перешедшими от родителей (Гермипп 63.5–8). Отец и мать передают ему свою «природу» и этого достаточно для того, чтобы он унаследовал некоторые телесные особенности и сходство в характере. Этот аргумент известен из античной литературы (Гермипп, 62.5–9, Плотин, Трактаты 52 (2.3) 14 и 28 (4.4) 28). Далее обсуждается вопрос бессмертия души. Предположительно, речь идет о том, что, если душа формируется по принципу «из подобного подобное» (ἐκ τοῦ ὁμοίου τὸ ὁμοίον), а не приходит извне, то и растительная душа окажется бессмертной,

<sup>166</sup> Подробный пересказ предлагает Уилбердинг в завершение своего перевода; он же приводит соответствующие разделы из Гермиппа в приложении к переводу. Французские издатели воздерживаются от подробной реконструкции, хотя и разбирают основные ключевые слова и фразы. Перевод основных дополнительных свидетельств из Пселла и Гермиппа они также дают: Brisson et al. 2012, 126–136.

так как аргумент от подобия используется в доказательстве бессмертия души у Платона (см. *Федон* 78b). Этот ход мысли также засвидетельствован у Гермиппа (62.9–21). Читается предложение: «Ни ткач, ни сапожник не начинают работы, не зная наперед, что они собираются создать...» (οὐδὲ γὰρ ὑφάντης ἢ ὑποδηματοποιοὺς ἐργάσασθαι τι ἐπιχειρήσ)αιτ' ἂν μὴ γνοῦς πρότερον ὃ ποιεῖν (μ)έλλει καὶ...). Результат творения определяется не только искусством или природой материала, но и той целью, ради которой все делается. Эта мысль также засвидетельствована у Гермиппа (62.21–23, и Плотин, Тракта́т 27 (4.3) 10.11–17). Поэтому уже ранее упоминаемая в тексте теория Хрисиппа о формировании души через воздух при рождении (τὴν τοῦ ἀέρος προσβολὴν φα(μένου)...) ошибочна так же, как, например, утверждение, что огонь уже содержится в факеле или угле (...ἄνθρακος φλόγα...) и лишь пробуждается воздухом (Гермипп, 63.19–22; ср. Lond–Sedley 53B, Теофраст, *Об огне* 27–29).

## ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

- Афонасин, Е. В., пер. (2009) «Диоген из Аполлонии. Фрагменты и свидетельства», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3, 559–611.
- – (2010) «Ямвлих о душе. Дополнение к переводу *Писем Ямвлиха*», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 4, 239–245.
- –, пер. (2012a) «Теофраст о музыке», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6, 111–134.
- –, пер. (2012b) «Ямвлих о душе», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6, 228–258.
- –, сост. (2012c) *Античный скептицизм*. Новосибирск.
- –, пер. (2013) «Порфирий об одушевлении эмбриона», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 7, 176–238.
- –, пер. (2015) «Гален. О толках, для начинающих», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 56–72.
- –, пер. (2016) «Гален. О моих воззрениях», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10, 281–306.
- Афонасин, Е. В.; Афонасина, А. С., пер. (2009) «Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3, 206–278.
- – (2015) «Герофил о пульсе», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 93–104.
- – (2016a) «Неоплатонический Асклепий», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10, 260–280.
- – (2016b) «Праксагор и его школа», М. С. Петрова, ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 3, 80–101.
- Афонасин, Е. В.; Афонасина, А. С.; Щетников, А. И. (2014) *Пифагорейская традиция*. Санкт-Петербург.
- – (2015) *ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной музыки*. Санкт-Петербург.
- – (2016) *Античный космос. Очерки истории античной астрономии и космологии*. Санкт-Петербург.
- Афонасина, А. С., пер. (2013) «Тимей Локрский. О природе космоса и души», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 109–175.
- – (2015) «Эмпедокл о дыхании», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 353–362.
- – (2016) «Измерение времени в античности: клепсидра и ее особенности (на материале письменных свидетельств и археологических данных из Амфиарайона)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10, 419–436.

- Балалыкин, Д. А. (2013) *Зарождение медицины как науки в период до XVII в.* Москва.
- Балалыкин, Д. А., сост., Щеглов, А. П., Борзах, З. А. и др., пер. (2014–2016) *Гален. Сочинения*. Т. 1–3. Москва.
- Бриссон, Л. (2009) «Логос и логосы у Плотина: их природа и функция», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3, 433–444.
- Гусейнов, Г. (1988) *Аристофан*. Москва.
- Дильс, Г. (1934) *Античная техника*. Пер. М. Е. Сергеенко и П. П. Заваринского, под ред. и с пред. С. И. Ковалева. Москва–Ленинград.
- Жмудь, Л. Я. (2002) *Зарождение истории науки в античности*. Санкт-Петербург.
- – (2012) *Пифагор и ранние пифагорейцы*. Москва.
- Жуана, Жак (1997) *Гиппократ*. Пер. с фр. Д. Н. Вальяно. Ростов-на-Дону: Феникс [на титуле указано ошибочно: Жак, Жуана].
- Звиричев, В. Т., пер.; Петрова, М. С., ред. (2013) *Макробий. Сатурналии*. Москва.
- Зубов, В. П. (2006) «Античная метрика и античные учения о пульсе», *Из истории мировой науки. Избранные труды, 1921–1963*. Санкт-Петербург, 168–180.
- Кондратьев, С. П., пер.; Терновский, В. Н., комм. (1971) *Гален. О назначении частей человеческого тела*. Москва.
- Мальцева, Л. Д. (2014) «Физиологические и патофизиологические аспекты трудов Герофила», *История медицины* 4, 81–88.
- Мелетинский, Е., сост. (1991) *Мифологический словарь*. Москва.
- Месяц, С. В., пер. (2008) «Порфирий. Подступы к умопостигаемому», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2, 277–308.
- – (2013) «Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах», В. В. Петров, ред. *ΠΛΑΤΩΝΙΚΑ ΖΗΤΗΜΑΤΑ. Исследования по истории платонизма*. Москва, 169–209.
- Орлов, Е. В. (2010) «Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля», Горан, В. П. и др. *Рационализм и иррационализм в античной философии*. Новосибирск, 240–319.
- Петров, В. В. (2015а) «Аристотель и Александр Афродисийский о росте и развитии», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 9, 394–403.

- – (2015b) «Аристотелевская традиция о текучести и преемственности вечно изменчивых живых тел индивидов», *Диалог со временем* 52 (2015) 82–92.
- – (2015c) «Элементы аристотелевской доктрины о росте и растущем у Оригена, Мефодия Олимпийского и Григория Нисского», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10, 117–130.
- Петрова, М. С. (2007) *Макробий Феодосий и представления о душе и о мироздании в поздней античности*. Москва.
- Пролыгина, И. В., пер. (2013) «Гален Пергамский и его трактат *О том, что наилучший врач есть также философ*», *Историко-философский ежегодник 2011*, 82–100.
- –, пер. (2014) «Гален. Увещание к занятию медициной», *Вестник Древней Истории* 3, 283–299.
- –, пер. (2014–2016) «Гален. Медицинское искусство», М. С. Петрова, ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 2, 87–129 и 3, 102–153.
- –, пер. (2016) «Гален. О порядке собственных книг», *Историко-философский ежегодник 2016*, 50–68.
- –, пер. (2017) «Гален. О собственных книгах», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.2 (в печати).
- Руднев, В. П., пер.; Карпов В. П., комм. (1936–1944) *Гиппократ. Сочинения, в 3-х томах*. Москва.
- Солопова, М. А. (2002) *Александр Афродисийский и его трактат «О смешении и росте»*. Москва.
- –, пер. (2010) «Аристотель. О предсказаниях во сне», М. С. Петрова, ред. *Интеллектуальные традиции античности и Средних веков*. Москва, 169–175.
- – (2012) «Vita brevis: к толкованию первого афоризма Гиппократата», *Философские науки* 1 (8), 5–25.
- – (2014) «Гален о трехчастной природе души», М. С. Петрова, ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 2, 65–86.
- Стеклянная феерия. Античное стекло в Эрмитаже*. Каталог выставки. 2010. Санкт-Петербург.
- Столяров, А. А., сост. (1998–2010) *Фрагменты ранних стоиков, в 3-х томах*. Москва.

- Трохачев, С. Ю. (1989) «Философские основания медицинской теории Асклепиада Вифинского», А. И. Зайцев, Б. И. Козлов, ред. *Некоторые проблемы истории античной науки*. Ленинград, 126–135.
- Шичалин, Ю. А., пер. (2007) *Плотин. Трактаты 1–11*. Москва.
- Afonasin, E. V., Afonasin, A. S. (2014) “The houses of philosophical schools in Athens,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8, 9–23.
- Aleshire, Sara B. (1989) *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*. Amsterdam: J. C. Gieben.
- Alessi, R. (2010) “Research program and teaching led by the master in Hippocrates' Epidemics 2, 4 and 6,” *Studies in Ancient Medicine* 35, 119–135.
- Alfageme, I. R. (1995) “La médecine technique dans la comédie attique,” van der Eijk, P. J., Horstmanshoff, H. F. J., Schrijvers, P. I., eds. *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*. 2 vols. Amsterdam: Rodopi, 569–585.
- Annas, J., Barnes, J. (1994) *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*. Cambridge: University Press.
- ANRW – *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*.
- Athanassiadi, P., ed., tr. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens.
- Barnes, J., ed. (1984) *The Complete Works of Aristotle*. Princeton.
- Barnes, J. ; Jouanna, J., eds. (2002) *Galen et la philosophie*. Entretiens Hardt, 49. Genève.
- Becker, M. (2016) *Porphyrios, 'Contra Christianos'. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen*. Berlin: De Gruyter.
- Bedford, D. E. (1951) “The ancient art of feeling the pulse,” *British Heart Journal* 13.4, 423–437.
- Bell, T. A., Carpenter, D. P., Schmidt, D. W. et al. (1997) *John of Alexandria: Commentary on Hippocrates' On the Nature of the Child*. Berlin.
- Berg, R. M. van den (2001) *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*. Leiden, Boston: Brill.
- Bertier, J. (1972) *Mnésithée et Dieuchès*. Leiden: Brill.
- Bliquez, L. (2015) *The Tools of Asclepius. Surgical Instruments in Greek and Roman Times*. Leiden: Brill.
- Bollack, J. (1965) *Empédocle I: Introduction à l'ancienne physique*. Paris.

- Booth, N. B. (1960) "Empedocles' account of breathing," *The Journal of Hellenic Studies* 80, 10–15.
- Boudon-Millot, V.; Pietrobelli, A. (2005) 'Galien ressuscité: édition princeps du texte grec du *De propriis placitis* (Prop.Plac.: Gr.),' *Revue des Études Grecques* 118, 168–71.
- –, eds. (en préparation) *Galen De propriis placitis*. Paris.
- Boylan, M. (2007) "Galen: On blood, the pulse, and the arteries," *Journal of the History of Biology* 40 (2), 207–230.
- Brain, P. (1986) *Galen on Bloodletting*. Cambridge: University Press (*De venae sectione adversus Erasistratum, De venae sectione adversus Erasistrateos Romae degentes, De curandi ratione per venae sectionem*).
- Brisson, Luc et al., eds. (2005) *Porphyre. Sentences*. T. 1–2. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brisson, L.; Aubry, G.; Boudon-Millot, V.; Congourdeau, M.-H.; Dorandi, T. et al., eds. (2012) *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brisson, L.; Congourdeau, M.-H.; Solère, J.-L., eds. (2008) *L'Embryon: formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Brouskari, M. S. (2004) "ΟΙ ΑΝΑΣΚΑΦΕΣ ΝΟΤΙΩΣ ΤΗΣ ΑΚΡΟΠΟΛΙΣ, ΤΑ ΓΛΥΠΤΑ (The Excavations South of the Acropolis, The Sculpture)," *Archaïologikê Ephêmeris* 141, 2002, Fifth Period, Athens: Hetaireia.
- Burford, A. (1969) *The Greek Temple Builders at Epidauros*. Liverpool: University Press.
- Burgurière, P., Gourevitch, D., Malinas, Y. (1988–2000) *Soranos d'Éphèse: Maladies des femmes*, I–IV. Paris: Les Belles Lettres.
- Byl, S. (1980) *Recherches sur les grands traités biologiques d'Aristote: sources écrites et préjugés*. Brussels: Palais des Académies.
- Camp, John McK. II (1994) *The Athenian Agora. A Guide to the Excavation and Museum*. Athens.
- Caruso, A. (2013) *Akademia. Archeologia di una scuola filosofica ad Atene da Platone a Proclo (387a.C. – 485 d.C.)*. Athens: Scuola archeologica italiana di Atene.
- Castrén, P., ed. (1994) *Post-Herulian Athens. Aspects of Live and Culture in Athens, A. D. 267 –529*. Helsinki.

- Chadwick, J.; Mann, W. N. (1950) *The Medical Works of Hippocrates: a New Translation*. Oxford: Blackwell.
- Chase, M., tr. (2012), *Porphyry. On How the Embryo is Ensouled*, in Brisson et al. 2012, 315–343.
- Clagett, M. (1995) *Ancient Egyptian Science: Calendars, Clocks, and Astronomy*. Vol. II. American Philosophical Society, Philadelphia.
- Clarke, M. (1995) “The wisdom of Thales and the problem of the word *ieros*,” *Classical Quarterly* 45, 296–317.
- CMG *Corpus Medicorum Graecorum*: <http://cmg.bbaw.de/publications-/publikationen-cmg>
- Craik, E. M. (1998) *Hippocrates. Places in Man*. Edited and translated with introduction and commentary. Oxford: Clarendon Press.
- Dally, A. (1991) *Women under the Knife: a History of Surgery*. London: Hutchinson Radius.
- Daremberg, C., Ruelle, C. E. (1879) *Oeuvres de Rufus d’Éphèse*. Paris (reprint Amsterdam, 1963).
- De Lacy, Ph., ed. (1992) *Galen. On semen*. Berlin.
- Dean-Jones, L. (2007) *The Itinerancy of the Ancient Physician* (May 2007): <http://ssrn.com/abstract=1011201>.
- Dean-Jones, L.; Rosen, R. M., eds. (2016) *Ancient concepts of the Hippocratic: papers presented at the XIIIth International Hippocrates Colloquium, Austin, Texas, August 2008*. Studies in ancient medicine, 46. Leiden; Boston: Brill.
- Deichgräber, K. (1971) *Aretaeus von Kappadozien als medizinischer Schriftsteller*. Berlin.
- Deuse, W. (1983) *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*. Mainz–Wiesbaden: 129–230.
- Diels, H. ed. (1893) *Anonymi Londinensis ex Aristotelis Menoniis et aliis medicis eclogae*. Berlin: G. Reimer ([http://cmg.bbaw.de/epubl/online/wa\\_anon\\_lond.html](http://cmg.bbaw.de/epubl/online/wa_anon_lond.html)).
- Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1959) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Dillon, J. M. (2007) “The Religion of the Last Hellenes,” *Rites et croyances dans les religions du monde romain: huit exposés suivis de discussions*. Genève: Fondation Hardt: 117–147.
- –, ed. (2009<sup>2</sup>) *Iamblichus. The Platonic Commentaries*. Brill, 1973; The Prometheus Trust.

- Dodds, E. R., ed. (1963<sup>2</sup>) *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford.
- Drabkin, I. E. (1950) *Caelius Aurelianus on Acute Diseases and on Chronic Diseases*. University of Chicago Press.
- Edelstein, E. and L. (1945) *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*. 2 vols. Baltimore.
- Edwards, M. J., tr. (2000) *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*. Liverpool.
- Eijk, P. J. van der, ed. (1999) *Ancient Histories of Medicine. Essays in Medical Doxography and Historiography in Classical Antiquity*. Leiden: Brill.
- –, ed. (2000–2001), *Diocles of Carystus: a Collection of the Fragments with Translation and Commentary*. 2 vols. Leiden: Brill.
- – (2005a) *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge: University Press.
- –, ed. (2005b) *Hippocrates in Context*. Leiden: Brill.
- Eijk, P. J., van der.; Horstmanshoff, H. F. J.; Schrijvers, P. I., eds. (1995) *Ancient Medicine in its Socio-Cultural Context*. 2 vols. Amsterdam: Rodopi.
- Eleftheratou, S., ed. (2015) *Acropolis Museum. Guide*. Athens.
- Erim, K. T. (1989) *Aphrodisias. A Guide to the Site and its Museum*. Istanbul.
- Festugière, A.-J. (1953) *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Paris. Vol. 3, 265–305.
- Finamore, J. (1999) “Julian and the Descent of Asclepius,” *Journal of Neoplatonic Studies* 7.1, 63–86.
- Fleet, J. F. (1915) “The Ancient Indian Water-Clock,” *Journal of the Royal Asiatic Soc. of G. Brit. & Ireland*, April, 213–230.
- Fleming, St. (1999) *Roman Glass: Reflections on Cultural Change*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Fortenbaugh, W. W., et al., eds. (1992) *Theophrastus of Eresus: Sources for his Life, Writings, Thought and Influence*. 2 vols. Leiden.
- Frantz, A.; Tompson, H.; Travlos, J. (1988) *The Athenian Agora. Results of Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens. Vol. XXIV: Late Antiquity, A. D. 267–700*. Princeton, N. J.; reviewed by P. Castrén in: *Gnomon* 63 (1991) 474–476.
- Frede, M.; Walzer, R. (1985) *Galen: Three Treatises on the Nature of Science*. Indianapolis: Hackett.
- Furley, D. J. (1957) “Empedocles and the clepsydra,” *The Journal of Hellenic Studies* 77, 31–34.

- Furley, D. J.; Wilkie, J. S. (1984) *Galen. On Respiration and the Arteries. An Edition with English Translation and Commentary*. Princeton.
- Ganz, J. (2014) "Herophilus and vivisection: a re-appraisal," *History of Medicine* (Moscow) 4, 5–12.
- Garofalo, I. (1988) *Erasistrati Fragmenta*. Pisa: Giardini.
- Garofalo, I., ed., Fuchs, B., tr. (1997) *Anonymi Medici de Morbis acutis et chroniis*. Leiden: Brill.
- Gill, Ch. (2010) *Naturalistic Psychology in Galen and Stoicism*. Oxford: University Press.
- Girgenti, G., Muscolino, G., eds. (2011) *Porfirio: La filosofia rivelata dagli oracoli. Con tutti i frammenti di magia, stregoneria, teosofia e teurgia*. Milano: Bompiani.
- Gradoli, V. (2007) *Etrusca Medicina*. Roma: Scipioni.
- Grant, M. (2000) *Galen on Food and Diet*. London: Routledge (*On the Humours, On Black Bile, On Uneven Bad Temperament, On the Causes of Disease, On Barley Soup, On the Powers of Foods I–III*).
- Guthrie, W. K. Ch., tr. (1939) *Aristotle. On the Heavens*. Cambridge, Mass.
- Hällström, G. af (1994) "The Closing of the Neoplatonic School in A. D. 529: An Additional Aspect," *Castrén* 1994, 140–159.
- Hankinson, R. J., ed. (2008) *The Cambridge Companion to Galen*. Cambridge.
- Hannah, R. (2009) *Time in Antiquity*. London.
- Hanson, A. E., Green, M. H. (1994) "Soranus of Ephesus: *Methodicorum princeps*," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.37.2, 968–1075.
- Heiberg, J. L. (1927) *Hippocratis opera: Aer., Alim., De Arte, Decent., Flat., Jusj., Lex, Liqu., Medic., Praec., VM. Corpus Medicorum Graecorum I 1*. Leipzig: Teubner.
- Henry, D. (2005) "Embryological Models in Ancient Philosophy," *Phronesis* 50, 1–42.
- Hohlweg, A. (1995) "Drei anonyme Texte suchen einen Autor," *Byzantiaka* 15, 13–45.
- Holford-Strevens, L. (1993) "The harmonious pulse," *Classical Quarterly*, n.s. 43.2, 475–479.
- Horstmanshoff, M., ed. (2010) *Hippocrates and Medical Education*. Selected Papers Presented at the XIIth International Hippocrates Colloquium, Universiteit Leiden, 24–26 August 2005. Leiden: Brill.

- Huffman, C. (1993) *Philolaus of Croton*. Cambridge: University Press.
- Iskandar, Albert Z. (1988) *Galen De optimo medico cognoscendo* (CMG suppl. orient. 4). Berlin.
- Israelowich, Ido (2012) *Society, medicine and religion in the Sacred Tales of Aelius Aristides*. Leiden: Brill.
- Johnston, I. (2006) *Galen. On Diseases and Symptoms*. Cambridge: University Press.
- Jones, A. (1999) "The Horoscope of Proclus," *Classical Philology* 94, 81–88.
- Jones, W. H. S. (1947) *The Medical Writings of Anonymus Londinensis*, Cambridge: University Press.
- – (1984) "General introduction," Hippocrates. With an English Translation by W. H. S. Jones. Vol. 1. Cambridge, Mass: Harvard University Press, ix–lxix.
- Jouanna, J. (1992) *Hippocrate*. Paris.
- – (2012) *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers* (transl. by Neil Allies; edited with a preface by Philip van der Eijk). Leiden; Boston: Brill.
- Kalbfleisch, K., hrsg. (1895) *Die neuplatonische, fälschlich dem Galen zugeschriebene Schrift, Pros Gauron peri tou pōs empsychoutai ta embrya*. Berlin.
- Kapparis, K. (2002) *Abortion in the Ancient World*. London.
- Karivieri, A. (1994) "The 'House of Proclus' on the Southern Slope of the Acropolis. A Contribution," *Castrén* 1994, 115–140.
- Kiapokas, M. (2003) *Hippocrates of Cos*. Athens.
- Kidd, I. G. (1988): *Posidonius II. The Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge.
- King, H. (1998) *Hippocrates' Woman. Reading the female Body in Ancient Greece*. London: Routledge.
- – (2013) *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate Publishing Ltd.
- Kudlien, F. (1964) *Untersuchungen zu Aretaio von Kappadokien*. Mainz.
- – (1968) "Early Greek primitive medicine," *Clio Medica* 3, 305–36.
- Kühn, C. G., ed. (1821–1833) *Claudii Galeni opera omnia*. Leipzig.
- Kouretas, D. (1967) "Amphiareion. A precursor of the Aesculapian temples of ancient Greece," *Bulletin of the Menninger Clinic* 31(3) 129–35.

- Laennec, R. T. H.; Grmek, Mirko D.; Gourevitch, D., ed. (2000) *Arétée de Cappadoce. Des causes et des signes des maladies aiguës et chroniques*. Geneva.
- Last, H. (1924) "Empedocles and his klepsydra again," *The Classical Quarterly* 28, 169–173.
- Leigh, R. (2016) *On Theriac to Piso, attributed to Galen: a Critical Edition with Translation and Commentary*. Studies in ancient medicine, 47. Leiden: Brill.
- Leitao, D. (2012) *Pregnant Male as Myth and Metaphor in Classical Literature*. Cambridge.
- Leith, D. (2012) "Pores and Void in Asclepiades' Physical Theory," *Phronesis* 57, 164–191.
- Lewis, O. (2017) *Praxagoras of Cos on Arteries, Pulse and Pneuma*. Leiden: Brill.
- Littre, E. *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, in 10 vols. Paris, 1839–1861; текст в сети: <http://www.bium.univ-paris5.fr/histmed/medica.htm>.
- Lloyd, G. E. R. (1983) *Science, Folklore and Ideology: studies in the life sciences in ancient Greece*, Cambridge: Cambridge UP.
- – (1987) *The Revolutions of Wisdom: studies in the claims and practice of ancient Greek science*, Berkeley: University of California Press.
- – (2004) *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*. Oxford: University Press.
- Lommatzsch, B. H. C. (1830) *Die Weisheit des Empedokles*. Berlin.
- Longrigg, J. (1985) "A 'seminal' debate in the fifth century BC?" Allan Gotthelf, ed., *Aristotle on Nature and Living Things: philosophical and historical studies presented to David M. Balme*, Pittsburgh, PA: Mathesis Publications; Bristol: Bristol Classical Press, 277–87.
- – (1993) *Greek Rational Medicine. Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*. London: Routledge.
- – (1998) *Greek Medicine from the Heroic to the Hellenistic Age: A Sourcebook*. London.
- Lupu, E. (2003) "Sacrifice at the Amphiareion and a fragmentary sacred law from Oropos," *Hesperia* 72, 321–340.
- Majercik, R., tr. (1989) *The Chaldean Oracles*. Leiden.

- Manetti, D., ed. (2010) *Anonymus Londiniensis. De medicina*. Berlin: De Gruyter.
- Marchiandi, D. (2006) "Tombe di filosofi e sacrari della filosofia nell'Atene tardo-antica: Proclo e Socrate nella testimonianza di Marino di Neapolis," *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, ser. III, 6.1, 101–130.
- Marquardt, J.; Müller, I.; Helmreich, G. (1884–93): *Claudii Galeni Pergameni Scripta Minora*, 3 vols. BT, Leipzig. (Vol. 1: *De animi morbis et peccatis, De optima doctrina, De parvae pilae exercitio, Adhortatio ad artes discendas*; vol. 2: *Quod optimus medicus sit quoque philosophus, De consuetudinibus, Quod animi mores corporis temperamenta sequantur, De ordine librorum suorum ad Eugenianum, De libris propriis*; vol. 3: *De sectis ad tirones, Thrasybulus, De facultatibus naturalibus*).
- Melfi, M. (2007) *I Santuari di Asclepio in Grecia* 1. Rome.
- Meliades, J. (1955) "Ανασκαφαὶ νοτίως τῆς Ἀκροπόλεως," *Praktika [ΠΑΑΗ]* (1955) [1960] 36–52.
- Milne, J. G. (1991) *Surgical Instruments in Greek & Roman Times*. Ares Publishers, Inc. (The first ed.: Oxford UP, 1907).
- Mitchell-Boyask, R. (2008) *Plague and the Athenian Imagination. Drama, History and the Cult of Asclepius*. Cambridge: University Press.
- Needham, J.; Ling, W.; De Solla Price, D. J. (1986) *Heavenly clockwork: the great astronomical clocks of medieval China*. Cambridge.
- Neugebauer, O. (1947) "Studies in Ancient Astronomy: VIII. The Water Clock in Babylonian Astronomy," *Isis* 37, 37–43.
- Nickel, D. (1989) *Untersuchungen zur Embryologie Galens*. Berlin.
- Noble, J. V.; De Solla Price, D. J. (1968) "The Water Clock in the Tower of the Winds," *American Journal of Archeology* 72, 345–355.
- Nutton, V. (1984) "From Galen to Alexander, Aspects of Medicine and Medical Practice in Late Antiquity," *Dumbarton Oaks Papers* 38, 1–14.
- – (1990) "The patient's choice: a new treatise by Galen," *Classical Quarterly* 40, 236–257.
- –, ed. (1999) *Galen De propriis placitis*. Berlin.
- –, ed. (2002) *The Unknown Galen*. London: Institute of Classical Studies.
- – (2004) *Ancient Medicine*. London: Routledge.
- O'Brien, D. (1970) "The Effect of a Simile: Empedocles' Theories of Seeing and Breathing," *The Journal of Hellenic Studies* 90, 140–179.

- Oberhelman, S. M. (1994) "On the chronology and Pneumatism of Aretaio of Cappadocia," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II.37.2, 941–66.
- Oikonomides, Al. N., tr. (1977) *Marinos of Neapolis. The Extant Works, or The Life of Proclus and the Commentary on the Dedomena of Euclid*. Chicago.
- Parker, R. (1983) *Miasma: Pollution and Purification in early Greek Religion*. Oxford: University Press.
- Petracos, B. (1995) *The Amphiareion of Oropos*. Clio Editions, Greece.
- Petridou, G.; Thumiger, C., ed. (2016) *Homo patiens: Approaches to the Patient in the Ancient World*. Studies in Ancient Medicine, 45. Leiden; Boston: Brill.
- Pogo, A. (1936) "Egyptian water clocks," *Isis* 25, 403–425.
- Polito, R. (1999) "On the Life of Asclepiades of Bithynia," *Journal of Hellenistic Studies* 119, 48–66.
- Potter, P. (1976) "Herophilus of Chalcedon: an assessment of his place in the history of anatomy," *Bulletin of the History of Medicine* 50, 45–60.
- Powell, J. U. (1923) "The Simile of Clepsydra in Empedocles," *The Classical Quarterly* 17, 172–174.
- Powell, O. (2003) *Galen on the Properties of Foodstuffs*. Cambridge: University Press.
- Primavesi, O. (2008) *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Berlin.
- Raeder, J. (1926–33) *Collectiones Medicae, Synopsis ad Eustathium filium*. CMG, VI. 1–5. Teubner, Leipzig (Oribasius).
- Ramelli, I., ed.; Konstan, D., tr. (2009) *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Reeves, C. (1992) *Egyptian Medicine*. Buckinghamshire: Shire Publ.
- Riddle, J. M. (1992) *Contraception and Abortion from the Ancient World to the Renaissance*. Cambridge: University Press.
- Riethmüller, J. W. (2005) *Asklepios: Heiligtümer und Kulte*. 2 vols. *Studien zu Antiken Heiligtümern*. Heidelberg: Verlag Archäologie und Geschichte.
- Risse, G. B. (1990) *Mending Bodies, Saving Souls: a History of Hospitals*. Oxford: University Press.
- Rocca, J. (2003) *Galen on the Brain*. Leiden: Brill.
- Rosán, L. J. (1949) *The Philosophy of Proclus. The Final Stage of Ancient Thought*. New York.

- Saffrey, H. D.; Segonds, A.-P., eds. (2001) *Proclus ou Sur le bonheur*, avec la collaboration de Concetta Luna. Paris.
- Scarborough, J. (1976) "Celsus on human vivisection at Ptolemaic Alexandria," *Clio Medica* 11, 25–38.
- Scarborough, J., ed. (1987) *Folklore and Folk Medicines*. Madison, Wisconsin: American Institute of the History of Pharmacy.
- Schaldach, K. (2004) "The Arachne of the Amphiareion and the origin of gnomonics in Greece," *Journal for the History of Astronomy* 35, 435–45.
- Schiefsky, M. (2005) *Hippocrates. On Ancient Medicine*. Leiden: Brill.
- Schipperges, H. (1964) "Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter," *Sudhoffs Archiv Beiheft* 3, Wiesbaden: Franz Steiner.
- Singer, P. N. (1997) *Galen. Selected Works*. Oxford: University Press.
- Siraisi, N. G. (1987) *Avicenna in Renaissance Italy: the Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*. Princeton, NJ: University Press.
- Smith, W. D. (1979) *The Hippocratic Tradition*. Ithaca, NY: University Press.
- –, ed. and tr. (1990) *Hippocrates. Pseudepigraphic Writings*. Studies in Ancient Medicine, 2. Leiden and New York: Brill.
- Sournia, J.-Ch. (1983) "Littre, historien de la médecine," *Actes du Colloque Littre, Paris, 7–9 octobre 1981*, Centre international de Synthèse. Paris, 263–269.
- Spencer, W. G. (1935–8) *Celsus. De medicina*. 3 vols. Cambridge, Mass: Harvard University Press (1971–94 reprints).
- Staden, H. von (1989) *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*. Cambridge: University Press.
- – (1991) "Galen as historian: his use of sources on the Herophileans," Lopez Ferez, J. A., ed. *Galeno: Obra, pensamiento e influencia*. Madrid, 205–222.
- – (1992) "The discovery of the body: human dissection and its cultural contexts in ancient Greece," *Yale Journal of Biology and Medicine* 65, 223–41.
- – (1995) "Science as text, science as history: Galen on metaphor," *Clio Medica* 28, 499–518.
- Steckerl, F., ed. (1958) *The Fragments of Praxagoras of Cos and His School*. Leiden: Brill.
- Tecusan, M., ed. (2003) *The Fragments of the Methodists*. 2 vols. Leiden: Brill.
- Temkin, O. (1962) "Byzantine Medicine: Tradition and Empirism," *Dumbarton Oaks Papers* 16, 97–115.
- – (1973) *Galenism. Rise and Decline of a Medical Philosophy*. Ithaca: Cornell UP.

- Temkin, O.; Eastman, N.; Edelstein, L.; Guttmacher, A., tr. (1956, 1991<sup>2</sup>) *Soranus. Gynecology*. Baltimore: The John Hopkins University.
- TLG *Thesaurus Linguae Graecae* (в том числе, on-line LSJ Greek Dictionary): <http://www.tlg.uci.edu>.
- Theodossiou, E.; Katsiotis, M.; Manimanis, V. N.; Mantarakis, P. (2010) "The Large Built Water Clock of Amphiaraeion," *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 10, 159–167.
- Tieleman, T. (1996) *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis Books II–III*. Leiden: Brill.
- – (2003) *Chrysippus' On Affections: Reconstruction and Interpretation*. Leiden: Brill.
- Ullmann, M. (1978) *Islamic Medicine*, trans. Jean Watt. Edinburgh: University Press (first published as *Die Medizin im Islam*, Leiden: Brill, 1970).
- Vallance, J. T. (1990) *The Lost Theory of Asclepiades of Bythynia*. Oxford.
- Weinberg, G., et al. (1992) *Glass Vessels in Ancient Greece*. Athens: Archaeological Receipts Fund.
- Wilberding, J. (2016) *Forms, Souls and Embryos: Neoplatonists on Human Reproduction*. Issues in ancient philosophy. London; New York: Routledge.
- –, tr. (2011) *Porphyry. To Gaurus on How Embryos are Ensouled and On What is in Our Power*. Bristol: Classical Press.
- Wilbur, K. (1993) *Antique Medical Instruments*. Pennsylvania: Schiffer Pub.
- Wildberg, Ch. (2016) "Proclus of Athens: A Life," *Proclus*, ed. by Piet d'Hoiné and M. Martijn. Oxford: University Press ([https://www.academia.edu/10270624/A\\_Life\\_of\\_Proclus](https://www.academia.edu/10270624/A_Life_of_Proclus)).
- Wright, K. (2012) *Molten Color. Glassmaking in Antiquity*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Young, S. (1939) "An Athenian Klepsydra," *Hesperia* 8, 274–284.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

АФОНАСИН Евгений Васильевич – профессор Новосибирского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН, руководитель «Центра изучения древней философии и классической традиции», главный редактор журнала ΣΧΟΛΗ; изучал физику в Новосибирском университете, медиэвистику в Центрально-Европейском университете (Будапешт) и филологию в Оксфорде и Бостоне; специалист по истории античной философии (метафизика, наука и технология в древности); <http://www.nsu.ru/classics/afonasin/index.htm>.

АФОНАСИНА Анна Сергеевна – преподаватель Новосибирского государственного университета; изучала теологию в Алтайском государственном университете и философию в Новосибирском государственном университете; специалист по истории философии и истории религии, в том числе, буддизму и мистериальным практикам; изучает пифагорейскую традицию, защитила диссертацию о пифагорейской псевдоэпиграфике; <http://www.nsu.ru/classics/Anna/index.htm>.

Дополнительные иллюстративные материалы к книге см. по след. адресу:  
<http://www.nsu.ru/classics/interest.htm>



## IATPIKH TEXNH. ESSAYS ON ANCIENT MEDICINE

TRANSLATIONS, COMMENTARIES AND STUDIES BY  
EUGENE AFONASIN AND ANNA AFONASINA

The history of ancient medicine is presented in the book in a number of interrelated aspects. Firstly, we analyze relevant narrative sources, above all the *Hippocratic Corpus* and such an encyclopedic author as Galen, in order to produce a detailed exposition of the procedures and methods of diagnostics and treating of deceases typical for ancient medical praxis in the period of its flourishing. Then we study a number of lesser authorities, the physicians and other scientists, who contributed to the development of ancient medicine. Secondly, we briefly access the history of ancient technological advances that allowed the physicians to improve their treatment of human body. Numerous pictures of the Asclepions, medical instruments, glass, votive offerings, etc. (mostly these from Epidaurus, Corinth, Pergamon, Kos, Athens, and Rome) illustrate the story.

An essay dedicated to the evolution of ancient concept of health and the causes of disease opens the first part of the book. We start with the earliest natural philosophers (mostly based on the Anonymous Londinensis medical papyrus) and conclude with a study of Galen's *De morborum differentiis* (VI.836–880 K.). Health is invariably defined as a condition, which is in accord with nature, while disease is that which is contrary to nature. Our major concern is to discuss how this definition influenced consequent distinction between 'natural' and 'non-natural', 'contrary to nature' and 'in accord with nature', and in general, norm and deviation.

Then we turn to the practical aspects of the Hippocratic *tekhne* as reflected in anatomy, physiology, dietetics, and therapeutic methods, as well as the theoretical speculations associated with it. Of the corpus of fragmented sources in the history of medicine dated to Hellenistic and Roman period we translate and comment upon the principal ancient evidences about Praxagoras of Cos (ci. 300 BCE), Herophilus (the end of the 4th century BCE), and their followers. Special attention is given to such peculiarities of Praxagoras' teaching as his idea that "arteries are nervelike, though hollow form", his opinion that arteries beat by themselves and are filled with *pneuma*, not blood, that the soul is seated in the heart, etc. as well as

his daring methods of therapy which allowed Caelius Aurelianus, in many years, to call him a reckless (*protervus*) surgeon. The first detailed study of the pulse (*sphygmology*) is associated in antiquity with an Alexandrian physician Herophilus, renowned for his anatomical discoveries. The scholars also attribute to him a discovery of a portable and adjustable water-clock, used for measuring 'natural' and 'unnatural' pulse and, accordingly, temperature of the patient. We see that ancient theory of proportion and musical harmony allowed Herophilus building a classification of the pulses, but the medical experience did not fit well in the Procrustean bed of this rather simple theory.

In a separate essay, we first outline the history of development of various types of water clocks in antiquity. Special attention is paid to the usage of clepsydra in public life and in medical practice. Then, considering the massive water clock from the sanctuary of the healer-god Amphiaraus in Oropos we show that in the 4th cent. BCE the water clocks became an essential part of social life, and demonstrate the ways they builders calibrated the device according to a 24-hours scale. We suggest that the massive water clock, designed for continuous measuring of time, subdivided at equal hours, was built at the sanctuary of Amphiaraus for medical purposes. Such a hypothesis is substantiated by a series of passages from the Hippocratic corpus, where the word "hour" is actually introduced, as well as by two more testimonies from the medical practice of Herophilus and Galen.

We also find it interesting to have a look at the earliest physiological speculations. Thus, in Fr. B 100 DK Empedocles famously compares the principle of breathing with the operation of clepsydra. This simile provoked a scholarly controversy. The main question is what kind of breathing Empedocles describes – the breathing through the skin or the breathing through the mouth and nostrils? We consider various solutions of the problem, suggested by different scholars, and incline to accept the idea that Empedocles describes a form of breathing through the skin with a qualification that the skin in question is the outer membrane of the respiratory apparatus rather than the outer covering of the living body, as it was previously thought.

In another study, we discuss certain peculiarities of the medical profession in antiquity. In his *Philosophical History* (fr. 80–84 Athanassiadi) Damascius narrates about a philosopher, named Asclepiodotus, whose interests ranged from Platonic philosophy to Aristotelian natural sciences. Asclepiodotus' instructor in medical matters, a son of a doctor from the island of Rhodos, Iacobus, is pictured by

Damascius as an exemplary figure (fr. 84), who, unlike many of his contemporaries, did not solely rely in his practice on compilations and anthologies, having unceasingly tried to acquire first-hand medical experience. He always tested the opinions of others and gained a reputation of an extremely successful physician, although the methods of treatment, scribed to him by Damascius, are highly reminiscent of those presented as the Pythagorean by Iamblichus (*On the Pythagorean way of life* 244). In this respect both Iacobus and Asclepiodotus are conformed to the best standards of medical ethics, and pass the test set by Galen in his “On examination by which the best physicians are recognized”, except perhaps to the fact that they preferred to base their activities on such authorities as Aristotle and the Methodist Soranus rather than on a list of the “dogmatists” proposed by Galen.

In an essay, dedicated to the cult of Asclepius in Late Antiquity, we look at various kinds of evidences taken from the Neoplatonic philosophers. The greatest of them, Proclus had intimate relations with many gods, but Asclepius seems to assist him all his life: the young Proclus miraculously recovered when the son of Asclepius, Telesphorus, appeared to him in a dream; in a more advanced age the patron of medicine saved him again, this time from arthritis; and it was Asclepius who appeared to him as a serpent “in his final illness” (*Vita Procli* 7 and 31). The philosopher speaks about a vision of Asclepius in his *Commentary to Alcibiades* 166. Besides, he was probably involved in the process of establishing an Asclepian cult in his home country, Lydia (*Vita Procli* 32). It is against this background that one may look at the Neoplatonic attitude to medicine. Having discussed first the principal philosophical interpretations of Asclepius found in Apuleius, Aelianus, Macrobius, Julian, Porphyry, Iamblichus, Proclus, Damascius, etc., we turn to Proclus’ attitude to Athena and Asclepius as reflected in Marinus’ *Vita Procli* and finally discuss the cult of Eshmun as found in Damascius. The textual data are supported by archaeological evidence from the “House of Proclus” in Athens.

The section of translations includes three ancient treatises. A short polemical treatise of Galen (129–c. 216), *On the sects for beginners*, is dedicated to the nature of medical knowledge. Galen outlines the position of two opposing camps in the Hellenistic medicine, the Rationalists and the Empiricists. The dispute culminates with the appearance of the third camp, the so-called Methodists, who claim to have found a position immune to criticism from the both sides. The majority of counterarguments of Galen are directed against this school. Galen’s last work, *De propriis placitis* (*On my own opinions*), also included in the book, perfectly outlines

Galen's position in various aspects of philosophy, psychology and medicine. Finally, in a treatise "To Gaurus, On how embryos are ensouled" the Neoplatonic philosopher Porphyry (c. 234–305) addresses the question, problematic to every Platonist, this of agency of the preexistent human soul. Are the embryos already in possession of the self-moving descended souls and thus already living beings? In order to answer the question Porphyry first tries to show that embryos are not actually animals and thus can more properly be compared with plants. The second set of arguments is aimed to show that they are not animals even potentially. Porphyry argues that, regardless the time of its entry, the self-moving soul comes from outside, not from the parents. The final chapter of the treatise is unfortunately not preserved, but the answer given by the philosopher is clear: a particular soul enters an appropriate body immediately after its birth and harmonically attuned to it for the rest of the bodily life. An extensive commentary that accompanies the translations helps to situate the treatises in the context of ancient medical and philosophical literature.

The work will be useful for students of Ancient science as well as for a wider readership, including those scholars and students who are interested in Ancient philosophy and culture. The texts are illustrated and supplemented with a select bibliography.



## ИЛЛЮСТРАЦИИ\*

### Культ Асклепия

*Рис. 1. Статуя Асклепия римского периода. Глипто-тека, Копенгаген.*

По преданию, сын Аполлона и нимфы (Корониды или Арсинои) Асклепий родился в Фессалии, где изначально почитался в Трикке в качестве местного героя-целителя. Искусство врачевания он освоил благодаря кентавру Хирону. Его жену звали Эпиной, дочерей – Гигея, Иасо, Акесо, Эгле и Панакия, а сыновей – Подалирий, Махаон, Телесфор, Акесис, Эвмарион, Алксенор (Алксанар) и юный Ианиск. Символом культа Асклепия была змея, символ возрождения. Эмблемами – скипетр, посох, коробочка с лекарствами и свиток. В отличие от других древних героев, Асклепий был, по словам Эдельштейнов, неясной фигурой на этой земле: «Он не обладал яркой индивидуальностью, и история его жизни никак не раскрывала его личность... все его существование сводилось к одной цели – лечить людей и помогать им. Его жизнь не исторична и не иератична, она есть выражение идеи, будь то источник вдохновения или предупреждение. Да и сам Асклепий есть лишь воплощение идеального врача» (Edelstein 1945, II 53).



*\*Фото авторов, если не оговорено иное*



Рис. 2–4. Слева: фрагмент вотивного рельефа из Асклепиона в Афинах. Пастух Арисфан (Aristhanas) обнаружил новорожденного Асклепия на горе Титфион (Titthion), близ Эпидавра. Аполлон и Артемида наблюдают за пастухом, который, ведомый собакой, приближается к пещере, где лежит младенец. Подобную историю рассказывает Павсаний. Ок. 350 г. до н. э. Мрамор.

В центре и справа: две статуи Асклепия из Эпидавра (одна из которых осталась незаконченной). Божество опирается на посох, по которому взбирается вверх змея. Римская работа. В центре – копия статуи IV в. до н.э., справа – ок. 150–100 г. до н. э. Мрамор. Национальный Археологический музей, Афины.



Рис. 5–6. Слева: статуя Асклепия. Пентелийский мрамор. Обнаружена в Эпидавре. Божество опирается на посох, по которому взбирается вверх змея. Римская работа, ок. 160 г. н. э. Копия оригинала IV в. до н. э. (т. н. тип Эстэ).

Справа: статуя Асклепия. Пентелийский мрамор. Обнаружена в Мунихии, в святилище Асклепия в Пирее. Работа II в. до н. э., повторяющая произведение скульптора Скопаса ок. 350-300 гг. Национальный Археологический музей, Афины.



*Рис. 7. Статуя Асклепия.  
Римский период. Коринф.*

История о нем может быть восстановлена примерно так (Edelstein 1945, II 52-53). Коронида, возлюбленная Аполлона и будущая мать Асклепия, согласилась выйти замуж за человека, которого избрал для нее отец. Услышав об этом от своего ворона, Аполлон, при помощи Артемиды, обрушил на нее свой гнев. Божественный врач извлек своего сына из чрева умирающей матери и поручил его кентавру Хирону.

Так Асклепий унаследовал способность врачевания от своего отца, развил ее благодаря обучению у Хирона и достиг совершенства в этом искусстве благодаря собственной практике. Он избрал простую жизнь, отличную от жизни эпиче-

ских героев, и главными его врагами стали болезнь и смерть. Достигнув совершенства в искусстве врачевания, Асклепий научился излечивать любые болезни и даже победил смерть. Традиция приписывает ему, к примеру, воскрешение Ипполита, сына Тесея. Миф гласит, что именно поэтому Асклепий был испепелен Зевсом: как и Прометей, он перешел черту, которая отделяла богов от людей.



*Рис. 8–9. Слева: Асклепий изображен сидящим на троне, обхватив колено руками. Согласно другой интерпретации это поэт. Вотивный рельеф в форме храма. Пентелийский мрамор. Из Афинского Асклепиона. Ок. 350-300 гг. до н. э.*

*Справа: статуя Асклепия, посвященная богу афинским жителем Плутархом, жрецом Диониса и Асклепия. Пентелийский мрамор. Обнаружена в Эпидавре. Конец III – начало IV в. н. э. Национальный Археологический музей, Афины.*



*Рис. 10. Гигея.*

*Пентелийский мрамор. Обнаружена в Эпидавре. Согласно надписи – статуэтка, поднесена богине Гае. На пьедестале подпись – «врач». Римская работа, ок. 200 г. н. э. Национальный Археологический музей, Афины.*

Последователи и «дети» Асклепия – асклеиады – идут по стопам своего культурного героя. В традиционном обществе умения часто передавались от отца к сыну, однако (вопреки утверждению некоторых древних авторов) нет никаких сведений о том, что асклеиады действительно были связаны кровными узами.



Рис. 11–12. Вверху: вотивная группа из Асклепиона в Эпидавре. Два мальчика и девочка (возможно, дети Асклепия) изображены обнявшись. Рядом с ними две фигуры меньшего размера – просители. Мрамор. Ок. 325-300 гг. до н. э.

Внизу: статуя Телесфора («приносящего завершение»). Пентелийский мрамор. Обнаружена в Эпидавре. Согласно надписи, подношение от Гая, который излечился от болезни. Начало III в. н. э. Национальный Археологический музей, Афины.

Возможно, утверждение образа Асклепия как отца медицины следует возвести к Гесиоду, хотя термин впервые употребляется в *Теогниде* и становится обычным в V в. (Edelstein 1945, II, 54 ff.). У Гомера врачи – это дети Пеана, древнего бога врачевания. Причем, «пеаническая» сила, по-видимому, по большей части принадлежала Аполлону. Обожествление Асклепия – это более позднее явление и связано оно с Эпидавром. Постепенной «эмансипации» различных умений от воли богов должно быть способствовало развитие искусств. Так мастера стали последователями Дедала (а не Гефеста, как ранее), поэты – наследниками Гомера (а не муз), а врачи – детьми Асклепия, а не Пеана или Аполлона. Точно так же, хиронидами назывались люди, унаследовавшие от Хирона рецепты определенных снадобий.

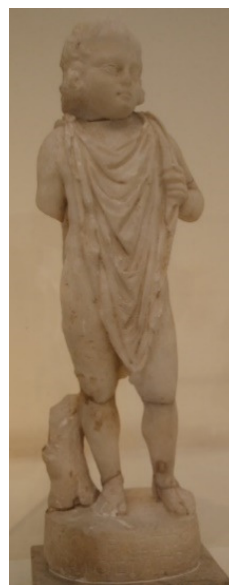




Рис. 13. Вотивный рельеф из святилища Аполлона Малеата в Эпидавре. В центре изображены два сына Асклепия, Махаон и Подалирий. Герои расположены спиной друг к другу в сопровождении своих собак. Асклепий стоит справа перед алтарем. К нему подходит пара просителей. Слева жена Асклепия Эпиона, которая сидит на коробке (?). Рядом с ней две дочери. Ок. 350–300 г. до н. э.



Рис. 14. Вотивный рельеф из Асклепиона в Афинах. Асклепий изображен сидящим рядом со своей дочерью Панакией. Рядом с ним, согласно надписям под изображениями, располагаются дочери Иасо и Акесо, жена Эпиона и сын Ианиск. Ок. 350 г. до н. э. Пентелийский мрамор. Национальный Археологический музей, Афины.



Рис. 15. Фрагмент votивного рельефа в форме храма из Афинского Асклепиона. Асклепий и Гигея изображены справа. В центре расположен алтарь, перед которым стоят проситель и служитель храма. Последний принимает дары из корзины, которую держит слуга. На сохранившейся части эпистили имена просветителей: Никий из демы Ие, Мнесимахос из демы Ахарны. Пентелийский мрамор. Ок. 350–330 гг. до н. э. Национальный археологический музей, Афины.

### Другие боги-целители

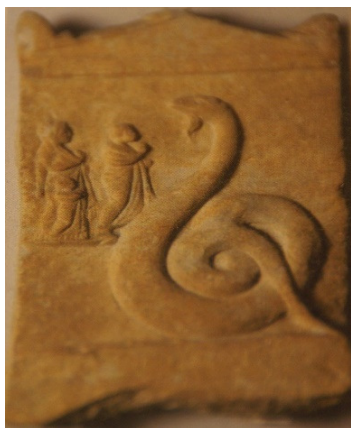


Рис. 16–18. Вверху слева: votивный рельеф. Обнаружен в Пангратии, Афины. Зевс Милихиос (Meilichios, Снисходительный) изображен в виде змеи. Слева семья просителей. На надписи указано имя заказчика – Аристомед. 350–300 гг. до н. э. Вверху справа: змея как символ Зевса Милихиоса. Из Асклепиона в Пирее. Справа имя заказчика – Гераклидес. IV в. до н. э. Внизу: Зевс Милихиос восседает на троне. В его руках чаша и скипетр. Перед ним группа просителей, сопровождаемая слугой, который ведет жертвенного барана, и служанкой с большой корзиной. 375–350 гг. до н. э.





Рис. 19. Водяные часы из святилища Амфи-  
арая в Оропосе. Вверху: общий вид.  
Слева и внизу: лестница и сливное отвер-  
стие.





Рис. 20–21. Вотивный рельеф. Из Никеи в Вифинии (Малая Азия). Стоящий перед алтарем Аполлон держит в руках скипетр и чашу. Юный слуга ведет к алтарю жертвенное животное, служанка слева несет корзину с дарами и ойнохойю. Рядом с ней мужчина проситель. Согласно надписи, члены религиозной ассоциации награждают венком священнослужителя Асклепиада, сына

Мелидора и посвящают ему эту стелу. Поздне-эллинистический период. Внизу: погребальный рельеф. Врач изображен в контексте, типичном для локальных героев или богов-целителей. Медицинские инструменты, свитки и змея указывают на профессию усопшего. Венеция. Мрамор. Ок. 50 г. до н. э. – 50 г. н. э.





Рис. 22–25. «Дом Прокла», Афины. Неподалеку от входа в здание находилась небольшая комната, превращенная в святилище Матери Богов. На стене справа от входа располагались рельеф с изображением Матери Богов и небольшая таблица, возможно, с изображением Асклепия (Eleftheratou 2015, 47). В качестве алтаря был приспособлен погребальный стол для жертвоприношений (менса), датируемый исследователями временем ок. 350–325 гг. до н. э. Из-за ограниченных размеров комнаты он был развернут боковой стороной. Изображения: статуэтка Кибелы, позднеримский период (вверху слева); сцена посмертной встречи усопшего с философом, расположенная на боковой стенке стола (вверху справа). Именно она была видна посетителям святилища, вероятно, отражая философские интересы хозяев дома. В нижнем ряду: две другие сцены, прощания и оплакивания, расположенные, соответственно, на передней и боковой частях алтаря, были повернуты к стене и не видны из-за ограниченных размеров комнаты.



*Рис. 26–27. Вверху: Афина дарует титул прохепис (консул) и благодетель жителю Кротона. Рядом с ней (вероятно) Асклепий. Ок. 330 г. до н. э.*

*Внизу: Афина изображена справа со щитом, расположенным на пьедестале. Рядом с ней Асклепий, алтарь и проситель. Мраморный votivный рельеф в форме храма из Афинского Асклепиона. Ок. 350 гг. до н. э. Музей Акрополя.*

### Асклепионы

Медицинские центры – Асклепионы – были основаны в самых различных местах Эллады. Наиболее известными из них были, кроме собственно Коса, медицинские центры в Эпидавре и Пергаме. На протяжении всей античности популярностью пользовались Асклепионы в Коринфе, на Эгине, в Пирее и Афинах, в Лебене на Крите, в Книдосе, а затем в Риме. Знаменитое святилище другого бога-целителя Амфиарая находилось в Оропосе (Аттика).

*Рис. 29 и 30–31 (следующая страница). Храм Асклепия на Косе с училищем и лечебницей построили после смерти Гиппократа в 357 году до н.э. Центр пользовался популярностью вплоть до 554 г н. э., когда был разрушен землетрясением. В настоящее время довольно основательно реконструированные руины располагаются на трех уровнях. На нижней террасе расположены пропилеи, римские бани и гостиница, портики и мощная стена, поддерживающая среднюю террасу. На средней террасе – алтарь IV в. до н.э. Аполлона Кипарисия, к западу от него находятся остатки первого храма Асклепию IV в. до н.э., а к востоку – храм Аполлона I в. н.э. На верхней террасе находился некогда знаменитый дорийский храм Асклепия II в. до н.э., к которому вела монументальная лестница. Здесь врачи-жрецы культа Асклепия лечили по методике Гиппократа.*





## Эпидавр

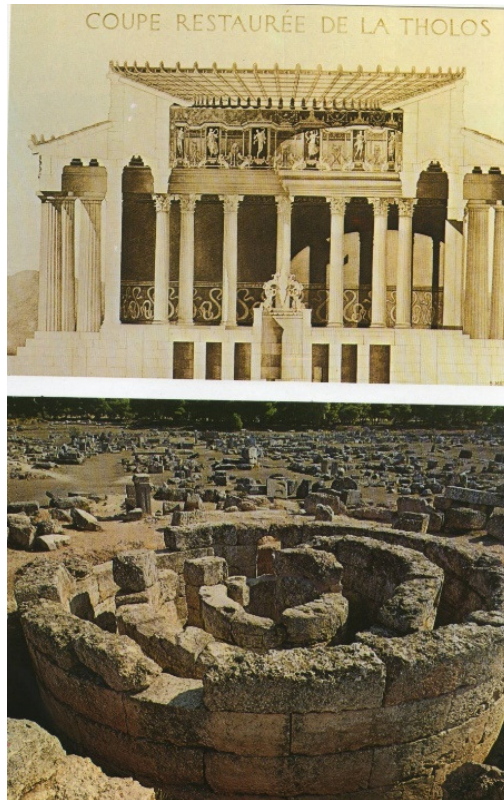


Рис. 32. Руины святилища Асклепия расположены неподалеку от театра Эпидавра.

Асклепий почитался здесь как местный герой, затем ставший божеством. Святилище процветало с V в. до н. э. Здесь был воздвигнут большой храм, в котором хранилась статуя Асклепия, и медицинский центр. Асклепион был десакрализован Суллой в 86 г до н.э., однако во II в. н.э. святилище было отстроено вновь и процветало до IV в. н.э., когда было закрыто по указу имп. Феодосия. Храм был разрушен землетрясениями 522 и 551 гг. Согласно надписи 380 г. до н.э. Храм Асклепия был возведен в начале IV в. до н.э. архитектором Феодотом. В целле храма находилась статуя Асклепия работы Фрасимеда Паросского. Согласно Павсанию (2.27.2) украшенный золотом и слоновой костью Аскле-

пий восседал на троне с посохом и змеей. У его ног сидела собака. Трон был украшен различными мифологическими сценами, в том числе изображениями Беллерофонта с Химерой и Персея, отсекающего голову Медузы. К юго-востоку от храма располагался толос, «круглое здание» с колоннадой (по описанию Павсания), построенное Поликлетом Младшим. Одна из 14 прекрасных внутренних колонн находится сейчас в музее Коринфа. Назначение круглого сооружения в центре храма ниже уровня пола не известно: возможно, здесь совершались тайные ритуалы или велись важные переговоры. Неподалеку от храма располагались храм Афродиты (IV в до н. э.), бани и, возможно, библиотека.

### Афины и Пирей

Асклепион в Афинах был основан в 420/19 гг. до н. э. на южном склоне Акрополя между театром Диониса и Пеларгической стеной по инициативе афинского гражданина Телемаха. Культ Асклепия постепенно вытеснил почитание местного бога-целителя Амфиарая. К IV в. до н. э. в святилище стоял храм с культовыми статуями Асклепия и Гигеи, две больших стои, в одной из которых находился abaton или epkoimeterion (место для сна в ожидании исцеления), в другой жили пациенты, ожидающие своей очереди, и служители святилища, священный фонтан и священная впадина (bothros). Во времена императора Юлиана (IV в. н. э.) некоторые строения были обновлены и Асклепион продолжал пользоваться большой популярностью. В V в. на его месте была построена большая трехнефная базилика, посвященная сперва Христу-Спасителю, а затем святым целителям Косьюме и Дамиану. В ходе современных раскопок в Асклепионе были обнаружены многочисленные посвященные дары, такие как votivные рельефы в форме храма, на которых обычно изображен бог, его дочь Гигея, реке, другие члены его семьи и сами исцеленные (в виде фигур меньшего размера).

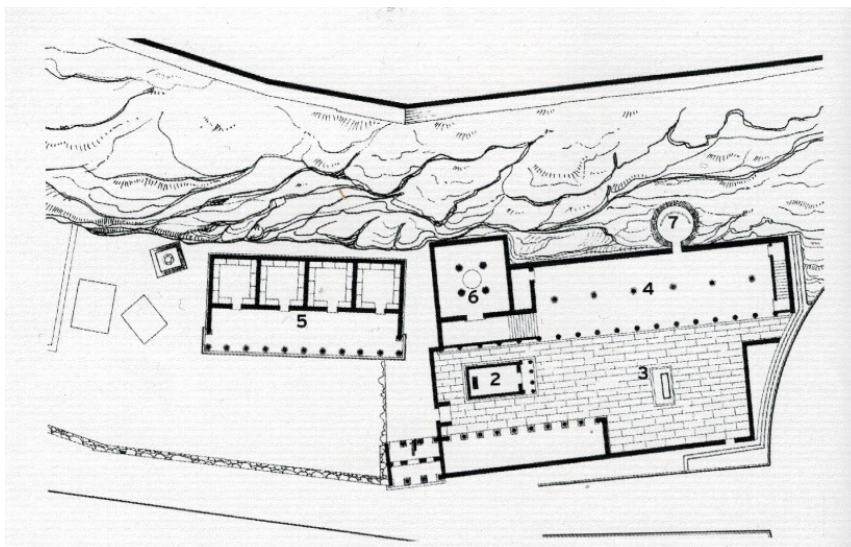


Рис. 33. План Асклепиона в Афинах. 1. Пропилон. 2. Храм. 3. Алтарь. 4. Дорийская стоя. 5. Ионийская стоя. 6. Ботрос. 7. Источник (Eleftheratou 2015, 62).



Рис. 34–35. Слева: стела по случаю основания Асклепиона. Сохранилась фрагментарно (реконструирована на основании двух идентичных памятников, установленных в античности). На таблице изображен основатель святилища Телемах, стоящий перед Асклепием и его дочерью Гигеей. На обратной стороне указаны дата основания и некоторые топографические детали.

Внизу: посвяtitельный дар Праксия (350–300 гг. до н. э.), поднесенный Асклепию в благодарность за исцеление зрения его жены. Афинский Асклепион.

Музей Акрополя (Eleftheratou 2015, 64–65)

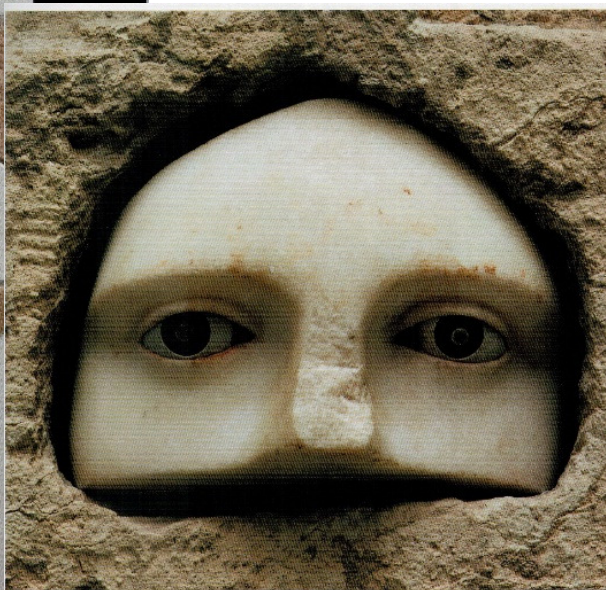




Рис. 36–37. Вверху: Посвяtitельный дар (ок. 320 гг. до н. э.) с изображением хирургических инструментов и банок. Афинский Асклепион. Внизу: рельеф с изображением процессии врачей, подходящих к Асклепию и элевсинским богиням Деметре и Персефоне. Подписаны имена врачей: Теодорид, сын Поликрата, Сострат, сын Эпикрата, Эневх, сын Диевха, Диакрит, сын Диевха, и Мнеситей, сын Мнеситея. Ок. 350–300 гг. до н. э. Музей Акрополя (Eleftheratou 2015, 66–69).

### Излечение в храме



Рис. 38–39. Вверху: votивный рельеф. Мрамор. Обнаружен близ фонтана Эннеакрунос в Афинах. Из святилища героя-целителя Амина. Согласно надписи под изображением рельеф поднесен Лисимахидом, сыном Лисимахида из Ахарн. Проситель держит в руках модель ноги с ясно проступающими венами как указание на природу болезни. Слева внизу: пластина с изображением двух ступней (должно быть еще одно подношение). Конец IV в. до н. э., Афины.

Внизу: фрагмент votивного рельефа. Мрамор. Обнаружен близ церкви Айя Триада, в Керамике, Афины. Изображение сцены инкубации. Мужчина и женщина кладут больного на кровать. Асклепий (слева) простирает над ним свою руку. Гигея стоит за ним. 400–390 гг. до н. э., Афины.





*Рис. 40. Вотивный рельеф в форме храма из святилища Амфиарая в Оропосе. Изображены разные фазы лечения. Справа проситель или его родственник подходит к храму. Слева Амфиарай излечивает плечо пациента. На заднем плане модель рельефа на высоком основании (возможно, фрагмент обстановки святилища). Справа сцена инкубации. Бог изображен в виде змеи. На надписи внизу читается имя пациента – Архин и посвящение – Амфиараю. Ок. 400–350 гг. до н. э.*

Во время раскопок на месте святилища Оропоса обнаружены руины дорического храма Амфиарая, жертвенники разным богам (Гераклу, Зевсу, Аполлону, Гестии, Гермесу, Афродите, Панакее, Иасо, Гигее и Афине), бани, театр, агора, стадион, где каждые четыре года проходили гимнастические и музыкальные состязания, и длинная галерея, вероятно, предназначенная для инкубации (см. изображение на след. странице).



*Рис. 41. Вотивный рельеф из Асклепиона в Пирее. Асклепий опирается на свой посох перед алтарем и принимает подношения от молодого слуги. Семья просителей подходит слева. Справа от бога – змея. 400–375 гг. до н. э. Афины.*

## Пергам



*Рис. 42. Святилище  
императора Траяна*

Согласно Павсанию, культ Асклепия был перенесен в Пергам в IV в. до н.э. из Эпидавра неким Архием, в благодарность за излечение вывиха, который он получил на охоте. Эта датировка подтверждается археологическими данными. Культовый центр процветал в эллинистический период, однако известность приобрел в эпоху римской империи. Сохранившиеся постройки в основном I–II вв. н.э., времен императоров Адриана и Антонина Пия. С ростом популярности христианства к IV в. н. э. центр медицины и поклонения Асклепию постепенно пришел в упадок. Этому способствовало также и заиливание местности (что, напротив, помогло современным археологам восстановить относительно нетронутые в древности руины).

Рис. 43. Дорога к археологическому комплексу начинается со Священного пути («via testata», «крытая дорога»). Именно этим путем в древности люди подходили к святилищу. Священный путь приводил через ворота с коринфскими колоннами к квадратному дворику, окруженному колоннадой (стоями) с трех сторон. Алтарь, в настоящее время стоящий в центре двора, происходит из другого места.



Крытые колоннады по периметру храмового комплекса были предназначены для только что прибывших посетителей, причем, северная стоя, выполненная в ионическом стиле, была, как считается, предназначена для более или менее здоровых визитеров. В конце западной стоя находилась большая комната (использование не известно) и туалеты: разделялись мужская (вмещающая ок. 40 человек) и женская (ок. 15 чел.) комнаты. Как и в других местах почитания Асклепия, управлялось святилище коллегией жрецов, возводящих свой род к асклепиадам. В их задачи входило не только религиозное сопровождение различных церемоний, но и актуальное оказание медицинских услуг. Театр, вместимостью ок. 3500 зрителей, использовался во время празднеств, посвященных Асклепию. Как и везде в древнем мире, здесь должно быть ставились пьесы и исполнялась музыка.



*Рис. 44–45. К западу от театра некогда находился храм бога выздоровления Телесфора и богини Гигеи. Здесь же находился один из нескольких источников, обнаруженных на территории святилища. Исследования показали слабую радиоактивность воды из этого горного источника. Кроме того, питьевая вода собиралась в несколько бассейнов (см. след. рисунок).*

Имеются данные, что в эллинистический период источники были покрыты специальными строениями. Предполагается, что зимой бассейны превращались в грязевые ванны и могли использоваться для лечения. Элий Аристид пишет, что как-то зимой в лютый холод ему приснился Асклепий и предписал принять грязевую ванну и оббежать в таком виде трижды вокруг храмового комплекса.



Комнаты для излечения во сне (инкубации) располагались в центре двора. Именно здесь пациенты проводили ночь в ожидании исцеления, вещего сна или видения (которые затем интерпретировались жрецами).

Храм Асклепия, возведенный во времена Адриана (ок. 125 г. н. э.), напоминал примерно тогда же построенный Пантеон в Риме. Он представлял собой монументальное круглое купольное строение. Напротив входа стояла статуя Асклепия, а в других нишах – различные божества.



*Рис. 46–47. Комнаты для инкубаций соединялись с храмом Асклепия и комплексом зданий (как считается, лечебным центром) 80-ти метровым подземным туннелем, криптопортиком, который спасал посетителей от непогоды и, в целом, позволял перемещаться, не привлекая внимания простых посетителей.*

Предназначение круглого строения с нишами, расположенного в юго-восточной части комплекса не вполне ясно. Возможно, это было место, где проводились лечебные процедуры или, по крайней мере, принимались ванны.





Рис. 48–50. Вверху: сын Гермеса и Афродиты, соединение противоположностей. Статуя из Асклепиона II в. до н.э. Стамбул.



Справа и внизу: votивные подношения Асклепию. Одно – благодарность за вещий сон (ΕΥΤΥΧΙΣ ΚΑΤΟΝΕΙΡΟΝ), другое, вероятно, по случаю исцеления

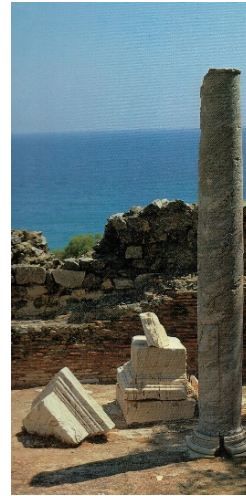
слуха или какой-нибудь другой болезни, связанной с ушами.  
II–III в. н. э. Из Пергама. Берлин. Античное собрание.



### Лебена

*Рис. 51. Асклепион расположен на берегу Ливийского моря, близ античного порта Гортины на Крите.*

Культ Асклепия перенесен сюда в IV в. до н. э. из Эпидавра. Сохранились руины храма Асклепия (идентифицированного по надписям), гостиницы для посетителей, нескольких портиков и сокровищницы, и ряда других построек римского периода. Обнаружен также священный источник, ныне пересохший и в древности, возможно, обладавший терапевтическими свойствами.



### Храм Эскулапа в Риме

*Рис. 52. Остров посреди Тибра в Риме. Здесь после эпидемии 293 г. до н. э. по решению сената был учрежден культ Асклепия (Эскулапа), перенесенный из Эпидавра. Изоляция больных на острове, возможно, способствовала оздоровлению города. В настоящее время здесь также расположена больница.*





Рис. 53–54. Вверху: храм Эскулапа в Риме. Внизу: Асклепион в Вилле Боргезе в Риме (построен в 1786 г.). Сверху надпись: Асклепию-Спасителю.

### Вотивные подношения из Асклепионов

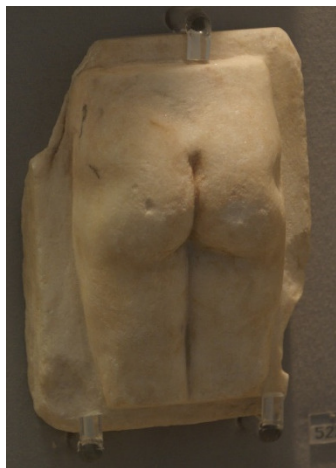


Рис. 55–58. Верхний ряд, внизу слева и на следующей странице: вотивные подношения из Асклепионов IV в. до н. э. из Национального археологического музея (Афины) и Археологического музея Коринфа. Внизу справа: вотивное подношение в виде тела с изображением органов брюшной полости. Кальви, Италия, I в. н.э. Мадрид, Национальный археологический музей.





Рис. 59–63. Вверху: бронзовые votивные приношения в храмы, расположенные в естественных пещерах Сьерра Морена в Иберии, IV–III вв. до н.э. Мадрид, Национальный археологический музей.

Внизу: votивные подношения из Вульчи, грудь, плоская матка и мужские половые органы. Италия, VIII–II вв. до н.э. Этрусский музей, Рим.





Рис. 64. Вотивные подношения из Асклепиона. Объемное изображение маток. Вульчи, Италия, II в. до н.э. Этрусский музей, Рим.

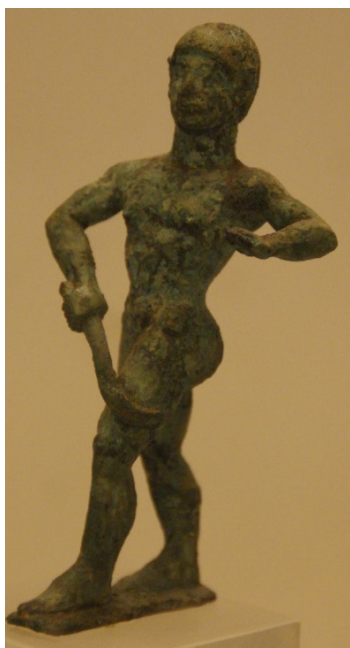


Рис. 65–66. Одним из примечательных предметов для ухода за телом был стригиль (лат. *strigilis*, др. греч. – στλεγγίς) – скребок особой формы для очищения тела от пота и грязи. На тело наносилось масло, смешанное с песком или порошком из пемзы. Среди этрусков до IV в. до н.э. стригиль использовался не только гимнастами. Его часто находят также в захоронениях знатных дам среди других предметов туалета, необходимых для проведения предсвадебных ритуалов очищения.





Рис. 67–68. Современное продолжение античной традиции: вотивные подношения в храме Св. Анастасия на о. Сирос и в церкви Экатонтапилиани на о. Парос, Греция.



Рис. 73–74. Редкий votивный дар в виде овечьей печени, изготовленный достаточно реалистично. Такой предмет связан с этрусским обычаем гадания по внутренним органам животных. Только специально обученные жрецы, которых называли гаруспициями, были способны сопоставлять внешний вид внутренних органов с наблюдаемыми небесными явлениями. Слева: изображение гадателя-гаруспиция на бронзовом зеркале из Вульчи, IV в. до н.э. Внутри печени гаруспиции могли видеть отражения разных областей неба и связанных с ними богов.

На след. странице: бронзовая печень из Пьяченцы (кон. II – нач. I вв. до н.э.). На ней написаны имена богов неба, земли и подземного мира. Гаруспиций держал такую бронзовую модель в левой руке за выступающий конус и интерпретировал разные знаки, изучая извлеченную из жертвы печень. Этрусский музей, Рим.



### Медицинские инструменты

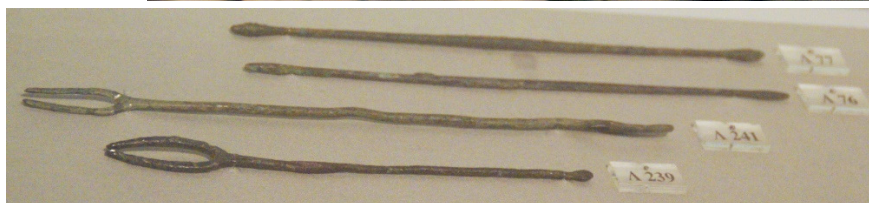
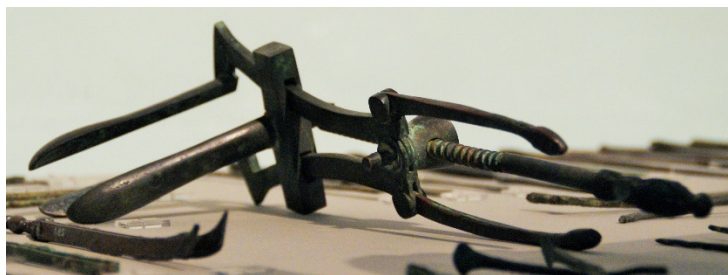


Рис. 69–70. Разнообразные медицинские инструменты и приспособления. Вверху: стеклянные банки для лечения простуды, 500–450 до н.э. Посредине: вагинальный расширитель. Внизу: два зонда с овальными концами для прижигания глазного века (например, при трихиазе), для использования в урологии и для наложения мазей. Снизу два раздвоенных зонда для извлечения полипов из носа и горла. Римский период, I–III вв. н.э. Национальный археологический музей, Афины.



Рис. 71–72. Вверху: щипцы хирургические (слева) и щипцы для удаления зубов (справа, Л332). Внизу: зонды-лопатки для смешивания и накладывания мазей, которые также использовались как катетеры и скребки в гинекологических операциях. Римский период, I–III вв. н.э. Национальный археологический музей, Афины.