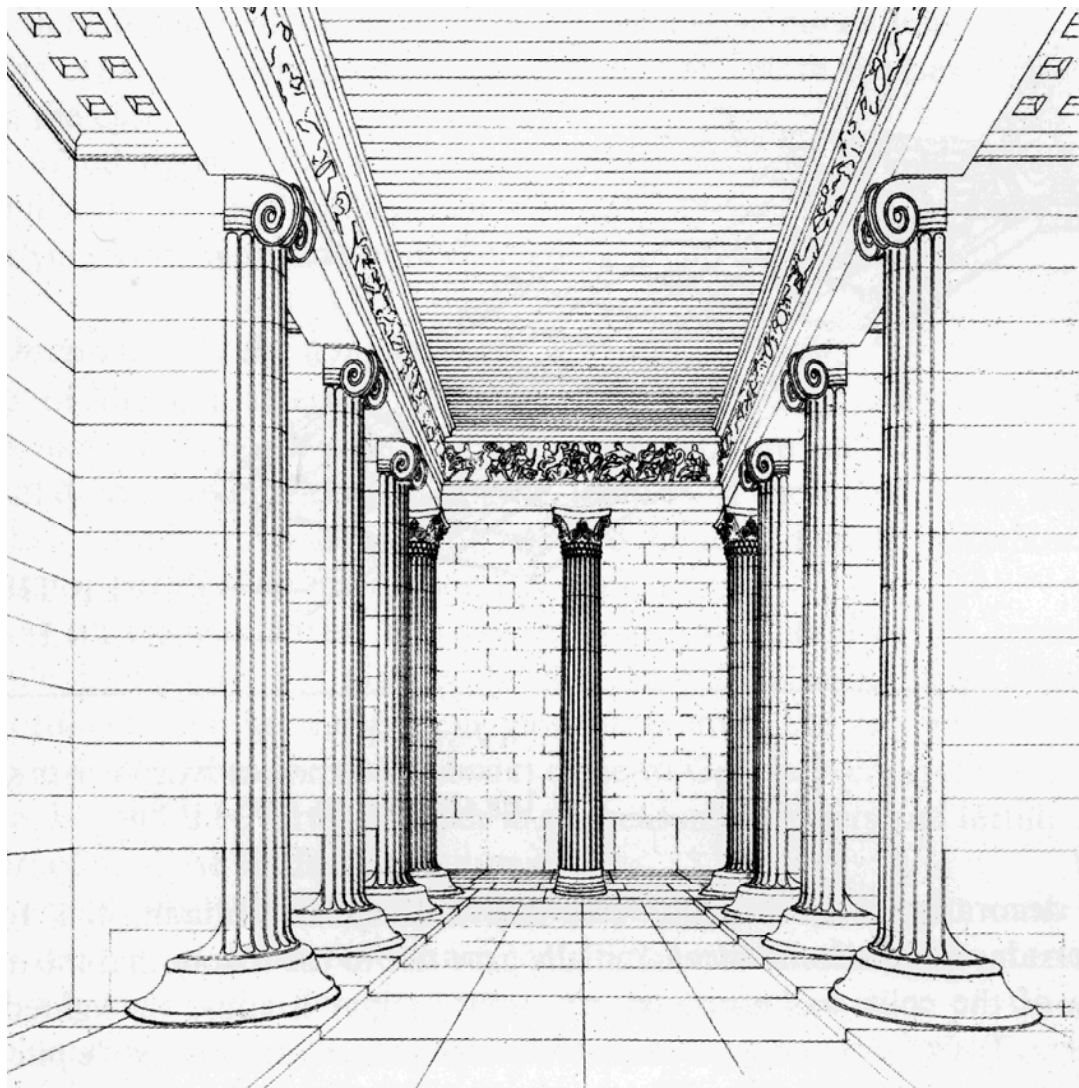


# МЕТАФИЗИКА В АНТИЧНОСТИ



**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: ПИФАГОРЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ**

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ  
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
Философский факультет  
Кафедра гносеологии и истории философии

Е. В. Афонасин, А. С. Кузнецова

## МЕТАФИЗИКА В АНТИЧНОСТИ

Часть первая. Пифагорейская традиция

Учебное пособие

Новосибирск  
2006

УДК 1(091)  
ББК 87.1  
А 946

**Афонасин Е. В., Кузнецова А. С.** Метафизика в античности: Учеб. пособие: В 2 ч. / Новосиб. гос. ун-т. Новосибирск, 2006. Часть 1: Пифагорейская традиция. 98 с.

ISBN 5-94356-427-6

В данном пособии кратко описаны основные источники пифагорейской традиции и подобраны ключевые тексты, изучая которые, студенты смогут глубже понять специфику пифагорейской философии в ее историческом развитии.

Пособие соответствует первой части курса «Онтология и метафизика», читаемого в течение ряда лет магистрантам второго курса философского факультета НГУ, специализирующихся по кафедре гносеологии и истории философии.

*Работа над данным пособием проводилась  
при финансовом содействии программы Рособразования  
«Университеты России» УР 10.01.223  
и гранта Президента РФ (МД-1227.2005.6)*

Рецензент д-р филос. наук, проф. В. П. Горан

Рекомендовано к печати кафедрой гносеологии и истории философии

©Е. В. Афонасин, А. С. Кузнецова,  
предисловие, составление,  
перевод, 2006  
©Новосибирский государственный  
университет, 2006

ISBN 5-94356-427-6

## СОДЕРЖАНИЕ

I. Введение .....	4
II. Исторический Пифагор.....	12
III. Филолай из Кротона и пифагореизм V в.....	38
IV. Возрождение пифагореизма.....	62
Список сокращений.....	90
Источники.....	90
Библиография.....	93

## I. ВВЕДЕНИЕ

Отслеживание путей философских идей в смешении различных философских традиций – это задача весьма многообещающая, но вместе с тем комплексная и довольно трудная. Многообещающая потому, что следы интеллектуальных влияний, если таковые находятся, оказывают неоценимую услугу исследователю, пытающемуся понять философские пути отдельных мыслителей, особенно когда непосредственные свидетельства (как это обычно бывает) очень редки, малодостоверны и разбросаны по различным источникам. Но с другой стороны, задача эта трудна, поскольку поиск улик, проясняющих возможные источники данного автора, может оказаться опасным предприятием, легко приводящим к недоразумениям и ошибкам. Ибо косвенные свидетельства и «удивительные совпадения» при недостаточном количестве данных не только ничего не доказывают, но и зачастую направляют все исследование по ложному пути. Однако, как сказал Гераклит, «не чая нечаянного, не выследишь неисследимого и недоступного»<sup>1</sup>.

В какой мере мы можем доверять нашим свидетельствам? К сожалению, в данном случае дело не решается только лишь изучением источников. Достоверность того или иного свидетельства не может быть доказана только филологическими средствами и каждый исследователь, оценивая «объективные данные», вынужден прибегать к герменевтическим средствам, неизбежно субъективным<sup>2</sup>. В результате – сколько исследователей, столько и мнений, и каждое поколение историков античной философии выстраивает свою, отличную от предыдущих, картину. Все происходит лишь однажды, и задачей истории не является восстановление событий так, как они были. История перепиывает заново и интерпретирует прошлое ввиду определенной цели, явной или подразумеваемой. Именно так, кстати говоря, относились к своим источникам античные авторы. Поэтому обвинения в «необъективности» в данном случае являются анахронизмом. Античные авторы обращались к своим предшественникам не для того, чтобы изложить «историю философии», но с тем, чтобы на этом основании развить свои воззрения. В результате возникло множество вариантов и традиций толкования учения того или иного древнего автора. По этой же причине редактированию и изменению подвергался даже тот, как правило, стандартный, материал, который входил в антологии. Так что

<sup>1</sup> Heraclitus, fr. 18 DK (11 Marc.) ap. Clement, Strom. 2.17.4 Stählin. Пер. А. В. Лебедева.

<sup>2</sup> См. об этом, например, Makin (1988).

античность не знала изобретенного Германом Дильсом жанра «доксографии». Этим автором, как хорошо известно, была предложена некая схема, объясняющая процесс трансмиссии свидетельств о древнейшем периоде греческой философии (так называемых «физиков»), которая до сих пор считается в целом верной. Именно, в своем труде *Doxographi graeci*, впервые опубликованном в 1879 г., Дильс попытался восстановить тот источник, который лежит в основе всей последующей традиции, названной им доксографической. Неологизм «доксография» (изложение мнений) был предложен для того, чтобы отличить эти свидетельства от жизнеописаний (биографий) отдельных философов и различных изложений школьной философии («преемств философов»), которые были весьма популярны в античности. По представлению Дильса (и его учителя Узенера), античная доксография восходит к труду последователя Аристотеля Теофраста, который в шестнадцати книгах изложил мнения «физиков», располагая их по школам и следуя тематическому принципу. По предположению Дильса, впоследствии этот труд был сокращен и дополнен новыми эллинистическими источниками и получил очень широкое распространение, оказавшись, например, источником для таких далеких друг от друга авторов, как Секст Эмпирик и Тертуллиан. Этот гипотетический труд, названный Дильсом *Vetusta placita*, ныне утрачен, однако в первом столетии н. э. он был еще раз сокращен и дополнен новыми данными неким иначе не известным Аэцием, имя которого трижды упоминается Теодоретом Кирским. Именно этот текст – и в этом состояла основная гипотеза *Doxographi graeci* – послужил источником для автора собрания мнений физиков (*Placita*), которое приписывалось Плутарху, и первой книги антологии Стобея (*Eclogae physicae*). Кроме того, труд Псевдо-Плутарха, был использован в *Historia philosopha*, достаточно фрагментарном трактате, авторство которого приписывается Галену. Сопоставление этих текстов, которое проделывает Дильс, позволяет заключить, что они действительно восходят к одному и тому же источнику и, кроме того, в *Эклоггах* Стобея, в целом гораздо более разрозненных, нежели трактат Псевдо-Плутарха, содержатся дополнительные разделы, что указывает на независимость этих авторов друг от друга. Важным дополнительным источником является также трактат Теодорета «Излечение эллинистических недугов» (*Graecarum affectionum curatio*), в котором, собственно, и указывается источник – Аэций.

Как результат этой реконструкции выстраивается магистральная доксографическая традиция, восходящая к Теофрасту. При этом оказывается, что этим же источником пользовались такие авторы, как Ипполит, Псевдо-Плутарх (автор *Стромат*), фрагменты которых сохра-

нены Евсеием, и (отчасти) Диоген Лаэртий, труд которого представляет собой прихотливое сочетание доксографического и биографического жанров<sup>3</sup>.

Этот же принцип лежит в основе монументального собрания фрагментов «досократиков», которое было впервые опубликовано в 1903 г. До конца своих дней Дильс не переставал работать над этим собранием, и этот труд был продолжен его учеником Кранцем<sup>4</sup>.

Хотя Дильс прекрасно понимал, что изолированные фрагменты того или иного древнего автора должны рассматриваться в том контексте, в котором они дошли до нас, структура его собрания эту связь полностью разрушает. Последующие работы, такие как Freeman (1948), усиливают эту тенденцию. Напротив, книга Кирка, Рэвена и Шофилда (*KRS*) стремится до некоторой степени восстановить утраченный контекст. Дильс расположил авторов в хронологическом порядке, следуя *successio*, игнорируя тот тематический принцип, которому следовал его основной источник – Псевдо-Плутарх, восходящий к Теофрасту. Особенно пострадали свидетельства, которые как правило говорят не об одном отдельно взятом философе, но обсуждают ту или иную традицию или сопоставляют различных мыслителей. Так в истории ранней греческой философии наступила музейная «эра фрагментов», причем, как и в археологии девятнадцатого века, исследователи просто забыли о тех развалинах, которые сохранили для нас драгоценные высказывания древних философов. На второй план отошли вопросы о том, на каком основании то или иное высказывание было приписано тому или иному автору, равно как и проблема достоверности и корректности той информации, которую нам доставляют наши свидетельства.

Разумеется, сама по себе идея реконструировать учение того или иного философа на основании фрагментов не так уж плоха. К тому же, контекст далеко не всегда проясняет тот или иной фрагмент. Напротив, чаще всего он предлагает некую интерпретацию, которая обусловлена позицией автора нашего источника и вполне может быть ложной. Сви-

детельство должно рассматриваться независимо от этого контекста, но оно не может не принимать его во внимание, прежде всего потому, что именно эта позиция нашего автора может помочь оценить степень достоверности свидетельства. Зная намерения автора, можно попытаться понять, как именно он адаптирует то или иное высказывание. Это особенно важно в случае, когда наше свидетельство уникально. В том же, что искомый текст так или иначе адаптирован, мы можем не сомневаться, ибо таков обычай всех писателей, древних и современных. Если же, опустив муки выявления свидетельств и проверки их достоверности, мы предъявим реконструкцию учения древнего философа (что нередко делается), перед читателем предстанет мифическая история, которая претендует на достоверность, и мы будем в этом виноваты, поскольку читатель, в особенности не специалист, не станет перепроверять наши выводы. Но это к слову о пользе, так сказать, обширных примечаний. Именно в этом грехе повинен автор «фрагментов досократиков», с их разделением свидетельств на А (собственно, свидетельства), В («фрагменты») и С (сомнительные данные), выделенные искусственно и иногда без должного внимания к источникам. Если наши данные о древней философии фрагментарны и достаточно недостоверны, не стоит пытаться убедить себя в обратном. Это тот случай, когда иллюзия объективности не улучшает нашего знания и существенно влияет на качество исследования. Между тем, Дильс стремился именно к такой достоверности. По этой причине он не обращает внимания на то, что многие цитаты из гипотетического доксографического труда Теофраста в действительности происходят из его *Физики*. По этой же причине им принижается роль Аристотеля в формировании этой традиции, хотя основные свидетельства из Платона и Аристотеля им, разумеется, учтены. Наконец, по этой причине он отмечает естественное предположение, что в действительности наши данные могут восходить не к одной, а к нескольким доксографическим традициям, которые формировались параллельно и сосуществовали друг с другом. Все эти недостатки реконструкции Дильса не уменьшают ценности этого труда, но в то же время показывают, что основные гипотезы его должны быть пересмотрены, что и делается в последнее время многими исследователями. Наиболее важным достижением последних лет в этой области является книга: Япа Мансфельда и Дэвида Рунии *Аэциана* (Mansfeld–Runia 1996). Следует отметить также, что само по себе открытие Дильсом промежуточного источника, а именно Аэция, было огромным достижением, поскольку до него исследователи часто вводили свидетельства о досократиках непосредственно к Теофрасту.

<sup>3</sup> Прежде всего, это касается разделов о ранних греческих философах (I 17–44; II 1–17; VIII 51–77; 82–84; IX 1–60 и некоторых других).

<sup>4</sup> Пятое существенно исправленное издание вышло в 1937 г. Последнее 6-е издание (которое регулярно переиздается до настоящего времени) вышло с новым добавлением, но без каких-либо существенных исправлений самого текста. Основным изменением Кранца было составление раздела, посвященного космогонической поэзии. Сам Дильс эти данные помещал перед разделом о софистах. См. также почти забытую работу Дильса, специально посвященную этому предмету: *Poetarum Philosophorum Fragmenta* (Berlin, 1901). Кроме того, Кранц составил пространный индекс (третий том).

Итак, что касается античной доксографической традиции, картина в действительности представляется более комплексной, нежели это хотелось бы Дильсу, поэтому задача, которая стоит перед современным антиковедением, состоит в том, чтобы выявить источники этой более разнообразной традиции или, скорее, традиций.

От разных античных авторов до нас дошло много свидетельств о жизни и деятельности Пифагора. Больше всего деталей мы узнаем от авторов поздней античности, таких как Александр Полигистор, Диоген Лаэртий, Никомах, а также неоплатоников – Порфирия, Ямвлиха, Прокла. Но принимать их сведения нужно с большой осторожностью, поскольку, как известно, именно в последние два века до н. э. появляется социальный заказ на пифагореизм. Вместе с этим появляются и философы, которые называют себя пифагорейцами и выражают полную уверенность в том, что они обладают особой информацией о Пифагоре. Им необходимо было описать преемственность традиции, уделить особое внимание личности учителя, наделив его необыкновенными для простого человека чертами характера и способностями. Поэтому перед исследователем пифагореизма встает сложная задача – попытаться реконструировать интеллектуальную биографию Пифагора, пользуясь самыми близкими ко времени его жизни источниками, которые как раз и не отличаются подробностью изложения. Однако именно они позволяют нам нарисовать портрет нашего героя, очищенный от поздних фантазий.

Итак, из сообщений вышеназванных авторов мы можем получить следующие представления о Пифагоре. Он родился на о. Самос примерно в 570 г. до н. э. Во время тирании Поликрата он якобы уехал путешествовать в Египет и Месопотамию, где прошел посвящения в культы и получил разнообразные знания. Так же они сообщают, что математике он научился у египтян, таким образом, положив начало развитию точных знаний в Греции. Они сообщают, что Пифагор побывал в Кротоне, где произнес несколько речей для граждан, получил там популярность и вокруг него начал складываться союз. Эта организация имела религиозные черты, в ней было два уровня посвящения, и таким образом союз включал в себя две группы лиц: акусматика и математики. Акусматика – это те, кто, получив знание об акуσμαх («переданных в устной форме» этических предписаниях), должен тщательно им следовать, не задумываясь об их толковании, и молчать в течение пяти лет. Затем следовал следующий уровень – математики – лица, получившие доступ к более глубоким основаниям учения и знающие, почему все именно так. Кроме того, все посвященные давали клятву не раз-

глашать услышанных тайн. Они клялись Тетрактидой (Четверицей), которая корень вечной природы, а сама Тетрактида – это гармония, по которой поют Сирены. Сообщается о том, что началами всех вещей Пифагор считал числа и гармонию. А из разных чудесных историй мы узнаем, что он был тем, кому дано было слышать музыку сфер, и он учил о небесной гармонии. И из тех же историй известно, что Пифагор слышал голос с неба, у него было золотое бедро и он мог предсказывать будущее.

Строгий анализ источников показывает, что не все написанное почитателями Пифагора должно считаться достоверным. Поэтому приводимые далее выдержки из античных авторов подобраны с целью восстановления, насколько это возможно, исторической правды о Пифагоре.

Источники, подходящие для наших целей, в основном, следующие. Из авторов VI–V вв. до н. э. о Пифагоре упоминают Геродот, Гераклит, Ион, Эмпедокл и Ксенофан. От произведений пифагорейцев V века до н. э. Филолая и Архита до нас дошли только короткие фрагменты. Также на нашу картину раннего пифагореизма оказывает влияние Платон, но его нужно использовать с осторожностью. Уже Аристотель выдвигает кардинальные возражения против интерпретации пифагореизма платониками. Очень важным свидетелем для нас является ученик Аристотеля и бывший пифагореец Аристоксен, который подробно описывает политическую деятельность пифагорейцев в Кротоне. Из огромной массы позднеантичной литературы о Пифагоре можно упомянуть таких авторов, как Никомах, Нумений, Диоген Лаэртий, Порфирий, Ямвлих, произведения которых сохранились полностью или дошли в пересказах (у Ипполита, Климента, Евсевия, Стобея, Дамаския и др.), так как наряду с весьма неправдоподобными материалами они все же содержат в себе выдержки или краткие изложения авторов 350–250 гг. до н. э., которые имели доступ к довольно ранней традиции, сообщающей о Пифагоре и пифагорейцах (в частности, выдержки из Аристоксена и Дикеарха).

Изучению пифагореизма в различных его аспектах большое внимание уделяют современные исследователи. Так И. Д. Рожанский посвятил одну из своих работ изучению становления древнегреческой науке о природе. Книга ценна тем, что содержит в себе анализ большого количества фрагментов греческих философов, и в частности в ней обсуждается вопрос о возможности приписывания каких-либо философских или математических взглядов Пифагору.

В недавно вышедшей коллективной работе *Альтернативные социальные сообщества в античном мире* (Фролов 2002) обсуждается понятие «гетайрейя» и рассматриваются различные виды сообществ в

Древней Греции. Отдельное внимание уделено и пифагорейскому союзу. Однако в статье, написанной А. В. Петровым, в конце остается непонятно, можем ли мы считать пифагорейское сообщество «гетайрейей», хотя в начале книги в статье Э. Д. Фролова на это имеются четкие указания.

Из наиболее известных отечественных работ, посвященных жизни и деятельности Пифагора и его школы, нужно назвать книгу Л. Я. Жмудя *Пифагор и его школа* (Жмудь 1990), в которой сам Пифагор изображается скорее как музыкант и математик, приводится описание возможности проведения эксперимента по выявлению длины струн и расстоянию между интервалами. Л. Я. Жмудь прекрасно доказывает, что описанный в поздней античности эксперимент, который якобы проводил Пифагор с медными дисками, подвешенными на струны определенной длины, просто не мог иметь места. Л. Я. Жмудь придерживается мнения о том, что разделение на две группы посвященных в пифагорейском союзе нужно считать двумя этапами его развития. В таком же духе высказываются английские авторы Кирк, Рэвен и Шоффилд (*KRS*). Эта книга является для нас важной, поскольку именно в ней мы находим главу об историческом Пифагоре с приведением наиболее ранних и достоверных свидетельств о нем и комментарии.

Поскольку в нашей работе пойдет речь о связи Пифагора с орфической традицией, то необходимо указать имеющиеся на эту тему исследования. Основной работой, в которой наиболее полно и обстоятельно представлена орфическая традиция, является книга М. Веста (*West 1983*). На наш взгляд, это лучшая на сегодняшний день работа об орфической поэзии и мировоззрении. В книге приводится анализ всех источников по орфической традиции, представлены переводы папируса из Дервени, надписей на золотых пластинках, вообще осуществлена новая систематизация источников, что придает этой работе еще большую ценность.

С целью развеять миф об исключительной рациональности древних греков написана книга Э. Р. Доддса *Греки и иррациональное* (1951, пер. на русс. яз.: 2000). В ней автор, опираясь на примеры из сочинений древнегреческих историков, философов и поэтов, показывает огромное значение иррациональных моментов в жизни античного человека. Автор проводит смелую связь между греческой культурой предсказаний и северным шаманизмом. Некоторые идеи Э. Р. Доддса принимает и М. Вест.

Особый интерес у исследователей вызывают работы Платона в качестве источников по истории раннего пифагореизма. В частности недавно на русский язык переведена работа Теодора Эберта *Сократ*

*как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона “Федон”* (2005). Уделяется большое внимание проблеме Аристотеля как источника раннего пифагореизма, начиная с классической монографии Вальтера Буркерта (*Burkert 1972*), вплоть до новых работ, таких как Жмудь (2002). Книга В. Буркерта вообще является одним из влиятельных исследований по вопросам пифагореизма, мимо которого не имеет права пройти ни один исследователь, серьезно вовлеченный в данную тематику. Книга важна не только потому, что большое внимание в ней уделено аристотелевским сообщениям о раннем пифагореизме, но и потому, что она содержит строгую систематизацию источников и обсуждение степени их достоверности.

Все эти работы в той или иной мере помогли в осуществлении цели данного исследования – найти «исторического» Пифагора.

В данном учебном пособии принята авторская сквозная нумерация фрагментов, затем идет указание источника и номер фрагмента по Дильсу-Кранцу. В подборе свидетельств мы следовали в основном соответствующей главе авторитетного собрания *KRS*. Переводы античных свидетельств А. В. Лебедева, если не оговорено иное.

## II. ИСТОРИЧЕСКИЙ ПИФАГОР. ДОКСОГРАФИЧЕСКИЕ СВИДЕТЕЛЬСТВА

Составлено на основе соответствующей главы G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Pre-Socratic Philosophers*, Cambridge, 1983 (р. 214–238). Переводы античных свидетельств А. В. Лебедева, если не оговорено иное.

### Свидетельства

1. ПЛАТОН. Государство, X. 600 a–b (DK 14, 10): Ну что ж, если не на государственном поприще, то, может быть, хотя бы в частном порядке Гомер, по рассказам, еще при жизни стал верховным наставником в воспитании неких людей, которые горячо любили его за [учительские] беседы и передали следующим поколениям некий гомеровский путь жизни, подобно тому, как за это исключительно любили самого Пифагора [его ученики], а последующие [сторонники его учения] еще и поныне именуют свой образ жизни пифагорейским и в чем-то заметно выделяются среди остальных?

2. ПЛАТОН. Государство, 530 d (DK 47 B 1): Пожалуй, как глаза наши устремлены к астрономии, так уши – к движению стройных созвучий: эти две науки – словно родные сестры; по крайней мере так утверждают пифагорейцы, и мы с тобой, Главкон, согласимся с ними.

Эти два высказывания Платона, единственные упоминания о Пифагоре или пифагорейцах по имени, показывают нам два лица пифагореизма – религиозное и этическое, с одной стороны, и философское и научное, с другой. Как были связаны эти аспекты пифагорейского учения? Оба ли берут начало в мысли самого Пифагора? Эти вопросы будут доминирующими здесь, так же как они были доминирующими в изучении пифагореизма по крайней мере в течение последнего столетия: об этом свидетельствуют названия таких работ, как *Мистицизм и наука в пифагорейской традиции* Корнфорда (Cornford), *Мудрость и знание* (Weisheit und Wissenschaft) Вальтера Буркерта (этот шедевр послевоенной классической образованности доступен и в исправленном переводе на английский язык, застенчиво озаглавленном *Предание и наука в древнем пифагореизме* (Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, Mass., 1972)). Споры разгорелись в основном потому, что наши свидетельства в данном случае особенно неудовлетворительны. И в этом по большей части виноват Платон, хотя и косвенно.

Хорошо известно, что платоновская метафизика глубоко пропитана идеями, которые мы расцениваем (даже если это открыто не признавалось) как пифагорейские. Например, *Федон* велеречиво воспроизводит аутентичное пифагорейское смешение эсхатологического учения о судьбе души с этическими и религиозными предписаниями, и эта философская дискуссия между друзьями помещается в типично пифагорейский контекст. (Барнет удачно предположил, что *Федон* посвящен как будто пифагорейскому сообществу Флиунта», – Burnet (1930), 83 n. 1.) Но именно потому, что Платон переработал пифагорейский материал, историк досократовской философии должен с осторожностью использовать *Федон* как свидетельство о пифагореизме даже начала четвертого столетия, не говоря уже о философии самого Пифагора. В то же время было бы ошибкой и в любом случае невозможным делом не позволить *Федону* и другим диалогам повлиять на нашу картину раннего пифагореизма<sup>5</sup>.

Платон определяет как наше понимание пифагореизма, так и представление о Пифагоре, отраженное во всем разнообразии того, что о нем написано и помыслено в античности. Особенно важным было принятие Платоном нумерологических идей в *Тимее*, *Филебе*, и знаменитой, но темной «неписаной доктрине» (о которой см., например, Ross, (1951), chs. IX–XVI. Эти идеи установили внутри Академии моду на метафизику в «пифагорейском» стиле. Ученики Платона развили ее более однобоко по сравнению с самим Платоном, насколько можно судить об этом по псевдо-платоновскому *Послезаконию* и по тому, что мы знаем из произведений Спевсиппа и Ксенократа (Диллон 2005, гл. 2–3 и первый раздел 5). Отличие платонического развития пифагорейских принципов от доктрины самого Пифагора их не интересовало. Этот отличительный вариант платонизма, вероятно, никогда не испытывал недостатка в сторонниках, и был возрожден начиная с первого века н. э. такими «неопифагорейскими» авторами, как Модерат и Нумений. И именно это большинство авторов нашей эры предлагают в качестве аутентичного метафизического учения пифагорейцев или даже самого Пифагора (например, Секст Эмпирик, *Против ученых* X, 248–309). Только Аристотель выдвинул кардинальные возражения против интерпретации пифагореизма, скроенной платониками по своему образу и подобию. Он стремился показать, насколько примитивен и беспорядочен тот стиль мышления, который являет собой пифагореизм, и насколько в действительности он отличается от платонизма, который его использует. В данной главе мы используем фрагменты его

<sup>5</sup> См. недавнюю работу: Эберт (2005).

сочинения о пифагорейцах ради информации о самом Пифагоре и о наиболее ранних пифагорейских доктринах и традициях.

Пифагор ничего не писал<sup>6</sup>. В результате возникла пустота, которая заполнилась массой литературы, большая часть которой не имеет ценности в качестве исторического свидетельства об учении самого Пифагора. Она включала в себя сообщения о пифагорейской физике, этике, политической теории и метафизики; и несколько дюжин трактатов (многие из которых дошли до наших дней), авторами которых были названы ранние пифагорейцы – хотя все они (за исключением нескольких фрагментов Филолая и Архита) теперь считаются псевдоэпиграфами позднейшего времени<sup>7</sup>. Из этой огромной массы материала нами здесь будут рассмотрены только три главных *Жизнеописания*, составленные Диогеном Лаэртием, Порфирием и Ямвлихом. Они представляют собой составленные из фрагментов разных работ компиляции христианской эпохи. Но они содержат в себе, наряду с весьма неправдоподобными материалами, выдержки или краткие изложения авторов периода 350–250 гг. до н. э., которые имели доступ к довольно ранней традиции, сообщающей о Пифагоре и пифагорейцах: прежде всего, Аристоксена, Дикеарха и Тимея (которые также цитируются историками).

Принимая во внимание состояние свидетельств, особенно приятно то, что у авторов пятого века сохранилось достаточное количество ссылок на Пифагора и его последователей. Эти ссылки порождают картину, состоящую из трех основных элементов.

*(1) Сомнительная репутация как мудреца*

3. Гераклит 16 (40 DK), ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, IX, 1: Он был высокоумным, как никто, и всех презирал, как это явствует из его сочинения, где он говорит: «Многознание уму не научает, а не то научило бы Гесиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем».

4. Гераклит 17 (129 DK), ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, VIII, 6: Некоторые говорят, что Пифагор не оставил ни одного сочинения, но они ошиба-

<sup>6</sup> Josephus *contra Apionem* I, 163 (DK 14, 18). Нет книги, по поводу которой все согласились бы, что это работа самого Пифагора, но многие записали его историю, и из них наиболее выдающимся является Гермипп. Этот скептический взгляд на авторство Пифагора был принят, например Плутархом (*Alex. fort.* 328a) и Посидонием (*Galen, Plac. Hipp. et Plat.* 459M), но отвергнут у Диогена Лаэртия (VIII, 6): тексты см. DK 14, 18–19).

<sup>7</sup> Большое собрание псевдо-пифагорейской литературы было опубликовано Теслефом в книге «Пифагорейские тексты эллинистического периода» (Åbo, 1965).

ются. Гераклит-физик едва ли не кричит об обратном: «Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадегав себе эти сочинения, выдал за свою собственную мудрость многознание и мошенничество».

5. ГЕРОДОТ, IV, 95 (DK 14, 2): [IV, 94: Геты «верят в то, что они не умирают и что погибший отправляется к божеству Залмоксис»]. Но, как я слышан от эллинов, населяющих побережье Геллеспонта и Понта, Залмоксис этот был [вовсе не богом, а] человеком: он был рабом на Самосе, а именно рабом у Пифагора, Мнесархова сына. Сделавшись в дальнейшем свободным, он нажил богатое состояние и вернулся на родину. Фракийцы живут худо-бедно и придурковаты, а Залмоксис этот знал толк в ионийском образе жизни и отличался более глубоким складом [ума], чем фракийский, так как общался с эллинами, а из эллинов – с далеко не самым захудалым умником [σοφιστής]: Пифагором. [Пользуясь этим], он [по возвращении] соорудил и обставил себе пиршественный покой [по ионийскому образцу], стал принимать в нем знатнейших граждан и, задавая им угощение на славу, поучать, что ни сам он, ни его собутыльники, ни их потомки до бесчисленных колен не умрут, но придут в ту страну, где обретут вечную жизнь и все блага.

6. Ион из Хиоса, фр. 4, ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ I, 120 (DK 37 В 4):

Мужеством был он велик и совестью был он украшен,  
И принимает душой в смерти блаженную жизнь,  
Ежели прав Пифагор и в знанье своем, и в ученье:  
«Мысль – превыше всего между людей на земле».

В фр. 4 Пифагор иронично описан как ненасытный и критически настроенный исследователь, вроде ионийских интеллектуалов и Гераклита (см. фр. 35 DK: «Человек, который любит мудрость (φιλοσόφους), должен разбираться во многих вещах»). Правда исследование его состояло просто в отборе и своеобразной адаптации тех практических познаний, которые он находил у других. Третий и главный участник триады, искусный обманщик, еще более подрывает доверие к первым двум: его мудрость фальшива, а многознание без понимания (3). Означает ли 4, что Пифагор выступал в качестве профессионала в *ιστορίῃ*, исследовании, или, по крайней мере, повсеместно рассматривался именно в таком свете? Или, возможно, он заявлял о себе как о «любителе мудрости» (см. снова Гераклит, фр. 35)?

Сообщение Геродота (фр. 5) весьма интересно. Его значение для нас велико, поскольку из рассказа о некоем Залмоксисе мы можем получить информацию о Пифагоре. Так, если Залмоксис был рабом Пифагора, то, следовательно, то, о чем он позже учил, вернувшись к себе



на родину, может указывать на взгляды самого Пифагора. Кроме того, непосредственно перед этим рассказом Геродот говорит, что Залмоксис был божеством гетов, которому они приносили жертвы. Они верили в бессмертие и считали, что человек не умирает, но отходит к богу Залмоксису (Геродот, VI, 94). Не совсем понятно, что было раньше – Залмоксис научился чему-то у Пифагора и благодаря какому-то особенному знанию был позже обожествлен своими сородичами, или он издавна был мифической легендарной личностью в религиозных представлениях гетов. Интересно в связи с этим было бы рассмотреть вопрос о том, что представление о переселении души, возможно, было свойственно вообще всем индоевропейцам.

Ион, который писал в середине пятого века, повторяет в 6 слова Гераклита из 4. Он, кажется, более склонен поверить в Пифагора как в истинного мудреца и согласиться с той доктриной о загробной жизни, которую ему приписывает. Геродот также намекает на проблему шарлатанства Пифагора как двусмысленным выбором слов в 5 («не слабейший из них мудрый человек»), так и контекстом этого пассажа (в котором Залмоксис изображен как негодяй).

Совершенно отличаются от других слова Эмпедокла, а именно тот пыл, с которым он сообщает о Пифагоре:

7. Эмпедокл, фр. 129, ПОРФИРИЙ, Жизнь Пифагора, 30: Об этом свидетельствует и Эмпедокл, который говорит о нем: «Был среди них некий муж, обладавший чрезвычайными познаниями, который стяжал величайшее богатство ума, и особенно искушенный в разного рода мудрых делах. Стоило ему устремиться всеми силами ума, как он с легкостью видел каждую из всех сущих вещей и за десять, и за двадцать человеческих веков».

Подобно Гераклиту, Эмпедокл, кажется, также думает, что не было предмета, о котором Пифагор не имел бы собственного мнения, а также что его методы были не только рациональными и научными. Высказывание «разного рода мудрые дела» показывает, что его считали человеком настолько же практических умений, насколько проницательным теоретиком. Мы увидим, что эта тема будет развита по-разному в пифагорейской легендарной литературе и в свидетельствах о его деятельности в Кротоне.

Важно обратить внимание также на указанную способность Пифагора «видеть каждую из всех сущих вещей и за десять, и за двадцать человеческих веков». По всей видимости, Эмпедокл считал Пифагора

провидцем. Однако М. Райт<sup>8</sup>, а вслед за ним и Л. Я. Жмудь, акцентировали свое внимание на предшествующей строке «когда он напрягал весь свой разум» (пер. Л. Я. Жмудя)<sup>9</sup>, полагая, что это указание на интеллектуальные способности, что «Эмпедокл рисует портрет не столько религиозного проповедника, сколько рационального мыслителя»<sup>10</sup>. Однако, что значит «рациональный мыслитель» не совсем понятно в контексте того, что мы вообще знаем о науке времен Пифагора. Даже если это были астрономические наблюдения и проводились некоторые расчеты, на основе которых высказывались суждения о будущем, то это все равно не более чем астрология, известное увлечение халдеев.

## (2) Учение о реинкарнации

8. Ксенофан, фр. 7 (6 G.–P., 6 D.). ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, VIII, 36 (DK 21 B 7): О перевоплощениях [Пифагора] свидетельствует Ксенофан в элегии, начало которой:

Ныне за новую речь примусь и путь укажу я...  
А то, что он о нем говорит, гласит:  
Шел, говорят, он однажды, и видит — щенка избивают.  
Жалостью схваченный, он слово такое изрек:  
«Стой! Перестань его бить! В бедняге умершего друга  
Душу я опознал, визгу внимая ее».

9. ГЕРОДОТ, II, 123: Владыками преисподней египтяне считают Деметру и Диониса. А еще египтяне первыми высказали вот какое учение: что душа человека бессмертна и с гибелью тела вселяется [собств. «входит внутрь»] в другое животное, которое всякий раз [в этот самый момент] рождается. Когда же она обойдет всех земных, морских и пернатых животных, то снова вселяется в [как раз] рождающееся тело человека, причем [полный] круговорот она совершает за три тысячи лет. Некоторые эллины – одни раньше, другие позже – высказывали это учение как свое собственное. Имена их я хоть и знаю, но не пишу.

Ни один из этих текстов не принадлежит Пифагору, но, возможно, каждый относится к нему, хотя Геродот также мог иметь в виду и Эмпедокла. Высказывание Ксенофана – шутка, но, как заметил Барнес: «шутка не заслуживает внимания, если ее целью не было учение о пе-

<sup>8</sup> Wright (1891), 257f

<sup>9</sup> У А. В. Лебедева: «который стяжал величайшее богатство ума» (фр. 129 «Очищения»).

<sup>10</sup> Жмудь (1994), 31.

реселении душ» (*The Pre-Socratic Philosophers* I, 104). Фрагмент Ксенофана показывает так же, что Пифагор знает о предыдущей форме существования души. Значит, он способен проникнуть не только в будущее, но и в прошлое. Геродот видит в доктрине египетское влияние. Однако, хотя вера в реинкарнацию могла быть завезена в Грецию из-за границы (например, из Индии или Центральной Азии, или с Юга России), метемпсихоз, в отличие от метаморфозы в образы животных, не находит подтверждения в египетских документах или искусстве. К тому же по Геродоту почти все греческие идеи и практики имеют египетское происхождение.

Фр. 8 и 9, вместе с 6 делают правдоподобным предположение о том, что сам Пифагор был тем, кто выразил доктрину реинкарнации в терминах души, ψυχή. Платоновский *Федон* показывает, насколько пластичным может быть понятие ψυχή, означая иногда «принцип жизни», иногда «ум» или «личность». Ясно, что Пифагор обращается к внутреннему Я, личности, так же используя смысл «принципа жизни». Ион в 6 говорит, что Пифагор предвидел счастливую судьбу некоторых человеческих душ после смерти. Как эта идея была связана с представлением о цикличности перерождений, и постулировался ли Судный день – эти вопросы лучше рассмотреть в свете дальнейших косвенных свидетельств о пифагорейском учении.

### (3) Ассоциация с орфическими культами и писаниями

10. КЛИМЕНТ АЛЕКС. Строматы, 1, 131 (т. II, с. 81, 11 St.) (DK 36 B 2; 15): Ион из Хиоса сообщает в «Триагмах», что Пифагор приписал Орфею некоторые [свои сочинения]. Эпиген же и т. д.

11. ГЕРОДОТ, II, 81: [Текст Флорентийской семьи: кодексы АВ] (DK 14, 1): Египтяне носят льняные хитоны. . . а поверх них белые шерстяные одежды. Однако входить в шерстяных одеждах в храмы или хоронить в них покойников не принято: грешно это. В этом они согласуются с так называемыми орфиками и пифагорейцами: посвященному в эти таинства (ἄβυια) также грешно быть погребенным в шерстяных одеждах. Об этом, впрочем, существует священное сказание (ἱερός λόγος). [Текст Римской семьи: кодексы RVS]:... Грешно это. Эти [обычаи египтян] согласуются с теми [греческими обрядами], которые называют «орфическими» и «вакхическими», тогда как на самом деле они египетские и пифагорейские: посвященному в эти таинства и т. д.

В пятом и четвертом веках до н. э. существовал ряд произведений, в которых упоминалось об Орфее и якобы написанных им книгах (см.

Еврипид, *Иннолит* 953–954, Аристофан, *Лягушки* 1030–32, Платон, *Государство* 364е). Авторство этих книг приписывалось ему, для того чтобы использовать репутацию поэта, который, как считалось, жил еще до Гомера. Пифагорейское авторство не намного более вероятно, но из 10 мы можем заключить, что их содержание должно было иметь некоторое сходство с пифагорейским учением<sup>11</sup>.

Также и 11 указывает, что в вопросах культа должно было быть значительное сходство между пифагорейской практикой и тем, что описано как Орфика. Правда, неясно, что считать «орфическим» ритуалом. Но мы можем с уверенностью говорить, что, по меньшей мере, с пятого века, имя Орфея ассоциировалось с установлением различных ритуалов (τέλεταί), которые включали посвящение в мистерии, изображающие ужасы Аида, и цель этого посвящения состояла в том, чтобы обеспечить прошедшему инициацию счастливое положение до и после смерти. Геродот, по-видимому, заявляет, что тем, кто установил такие ритуалы, был не Орфей, но Пифагор, усвоивший египетский культ.

Нет сомнений в том, что существовали различия между орфической традицией и пифагорейцами. Например, орфики основывались на авторитете письменного слова, в то время как пифагорейцы избегали записывать свои учения. Несомненно, что пифагорейцы создали секту (или секты), хотя именно выражение «орфики» обычно используется, чтобы указать на отдельных участников практик очищения. Кроме того, в свидетельствах пятого и четвертого веков орфики и пифагорейцы вообще не идентифицируются и не ассоциируются друг с другом. Наверное, лучше рассматривать их как два различных религиозных направления, которые в значительной степени заимствовали друг у друга идеи и практики.

Мы можем сделать некоторые предположения о том, каковы были эти заимствования. Орфики считали, что тело – это своего рода тюрьма, в которой душа отбывает заключение (σφίζεταί: отсюда σῶμα) до тех пор, пока не заплатит свой штраф (Платон, *Кратил*, 400 b–c). Они заявляли, что посредством ритуалов они могли бы очистить и освободить людей и города от их ошибок (Платон, *Государство*, 363 c–e). И они никогда не ели приносимых в жертву животных, уча людей воздерживаться от кровопролития (Еврипид, *Иннолит*, 952, Аристофан,

<sup>11</sup> Диоген Лаэртский, VIII, 8 (ἐνιαυτοῖσιν ἀνευχεῖν εἰς Ὀρφέα). Похоже, Ион имел в виду, что поэмы, действительно написанные самим Пифагором, распространялись им под именем Орфея. Эпиген (возможно, четвертый век до н. э.), уверенный в том, что Пифагор ничего не писал, вероятно, подыскивал в качестве подходящей замены разные ассоциации для этого великого человека.

Лягушки, 1032, Платон, *Законы* 782 с). Все эти идеи и практики отражаются и находят свое выражение в раннем пифагореизме. Кроме того, орфические поэмы включали в себя детально разработанные космогонии, частично написанные на материалах Гесиода, и выраженные в мифической форме. С другой стороны, мифологические спекуляции подобного рода отражены в пифагорейских акустах<sup>12</sup>.

М. Вест пишет, что в конце шестого века до н. э. существовала так называемая «пифагорейская орфика», то есть несколько произведений в ярко выраженном орфическом стиле, авторами которых, тем не менее, считаются пифагорейцы Керкоп и Бронтин<sup>13</sup>, в других источниках упоминается еще Зопир. Вернемся еще раз к уже цитировавшемуся фрагменту Гераклита:

«Пифагор, Мнесархов сын, занимался собиранием сведений больше всех людей на свете и, понадергав себе эти сочинения, выдал за свою собственную мудрость многознание и мошенничество»<sup>14</sup>.

Отдельное внимание М. Вест уделяет здесь выражению «эти сочинения», которое, по его мнению, означает, что Пифагор в некотором смысле издал и распространял какие-то сочинения. «Теперь понятно, — пишет М. Вест, — что Гераклит не говорил того, что Ион; он не говорил, что Пифагор сочинял книги под псевдонимом. Однако он мог ссылаться на Орфику — на пифагорейскую публикацию, которую Гераклит принял за то, чем она является, а именно издание древней поэзии, тогда как Ион говорит об этом как о подделке»<sup>15</sup>. Это ценное подтверждение того, что Пифагор использовал книги.

Далее М. Вест обращается к Эпигену, загадочному автору, жившему примерно в первой половине четвертого века до н. э.<sup>16</sup> Он описывается как тот, кто принимал участие в обсуждении орфической поэмы и считал, что *Нисхождение в Аид* и *Hieros Logos* в действительности были написаны пифагорейцем Керкопом, а *Покров* и *Физика* Брон-

тином<sup>17</sup>. Климент приписывает *Нисхождение в Аид* Иеродику из Перинфа<sup>18</sup>, тогда как *Покров* и *Сеть* приписываются либо Бронтину, либо Зопиру из Гераклеи. Зопир известен из каталога ранних пифагорейцев Ямвлиха, где он перечислен как из Тарента<sup>19</sup>. В дальнейшем ему приписывается как Судой, так и Климентом авторство *Кратера*<sup>20</sup>.

Итак, «Кратер», «Сеть», «Покров», «Физика», «Нисхождение в Аид» и «Hieros Logos» — поэмы, которые называются М. Вестом орфики-пифагорейскими.

Приведем краткое описание поэмы под названием «Покров»<sup>21</sup>. Покров, символизирующий поверхность земли появлялся уже в допифагорейском теологическом повествовании у Ферекида Сиросского, который рассказывал, как Зевс плел покров для своей невесты Хтонии, вышивая на нем землю и океан, и подарив его Хтонии, превратил ее в Гею. М. Вест считает, что *Покров* известный Эпигену и приписываемый им Бронтину возможно включал в себя раннюю версию того же эпизода, причем плетение Персефоны означало здесь весеннее возрождение злаков, цветов и других растений. Основная идея о том, что «земля является покровом Персефоны» вполне в стиле ранних пифагорейцев, которые говорили, что «медведи — это руки Реи», «планеты — псы Персефоны», «море — это слезы Крона»<sup>22</sup>.

Итак, из имеющихся у нас сведений связь Пифагора и ранних пифагорейцев с орфической традицией кажется все более очевидной. Однако характер этой связи нам остается не известным. Поэтому остановимся на высказанном уже предположении, что это отдельные религиозные направления, возникшие на основе народной греческой религии.

<sup>12</sup> Более детально об этом см. Burkert (1982).

<sup>13</sup> DK 15; DK 17. Пер. А. В. Лебедева.

<sup>14</sup> Фр. 17 М. = В 129. Аутентичность этого фрагмента некогда ставилась под сомнение, но сейчас принимается большинством. См. Burkert (1972), 130f.

<sup>15</sup> West (1983), p. 9.

<sup>16</sup> Следует комментарий М. Веста: Во времена Каллимаха были люди, которые считали, что он был автором *Triagmoi*, которые приписываются Иону из Хиоса (Call. фр. 449). Возможно, он написал на них экзегезис, поскольку мы знаем, что он обсуждал интерпретацию одной из трагедий Иона (Ath. 468c, v. 1. 'Erigenes'). Это и могло привести к цитированию «Эпиген в *Triagmoi*». Привлекательно доказательство Линфорда (Linthorpe 1958, 114 ff), в котором он идентифицирует Эпигена с учеником Сократа, появляющегося в диалогах Платона и у Ксенофонта.

<sup>17</sup> Климент, *Строматы*, 1.131 = фр. 222 Kern; 15 DK. Климент пишет «Эпиген же в своем перечне поэм, приписываемых Орфею, утверждает...», и в 5.49 (= фр. 33 K) «в своей книге о поэзии Орфея», как если бы это были монографии. Комментарий М. Веста: Но я подозреваю, что в действительности это происходит от экзегезиса Эпигена на *Triagmoi*, и утверждение Иона было там распространено на Пифагора. Это могло бы объяснить, почему перечень поэм Орфея у Суды, которые включают в себя атрибуции Эпигена, начинается со слов «Он написал *Triagmoi*, но говорят, что они были написаны Ионом трагиком». По-видимому, источник называл Эпигена по ассоциации с *Triagmoi*.

<sup>18</sup> Климент (непосредственно после цитирования Эпигена) приписывает это Продику Самосскому. Несомненно, что 'Hροδίκου было искажено на Προδίκου (как часто случается), и потом приписали, что этот «Продик» был знаменитым софистом с Самоса. *Нисхождение в Аид* также приписывалось Орфею из Камарина (Suda s.v. 'Ορφεὺς Καμαρινάιος), который, по-видимому, был выдуманной персоной.

<sup>19</sup> *Жизнь Пифагора* 267, возможно из Аристоксена (Burkert 1972, 105 n. 40).

<sup>20</sup> Суда приводит этот заголовок во множественном числе, поскольку был еще *Малый Кратер*, известный в Византии (фр. 297–298).

<sup>21</sup> Подробнее см. West (1983), 7–15.

<sup>22</sup> Климент, *Строматы*, 5. 49,3 – 50,1.

## Пифагор и пифагорейский союз

Пришло время нарисовать образ Пифагора и рассмотреть его учение в историческом контексте, основываясь на позднейших свидетельствах.

### (1) Аристоксен о жизни Пифагора

12. КЛИМЕНТ АЛЕКС. Строматы, I, 62 (DK 14, 8): Пифагор, сын Мнесарха, по словам Гиппобота, был самосцем, по словам Аристоксена в «Жизнеописании Пифагора» [фр. 11 Wehrli], Аристотеля [«О пифагорейцах», фр. 17 Ross] и Феопомпа [FGrHist 115 F 72], – тирренцем, а согласно Неанфу [FGrHist 84 F 29], – сирийцем или уроженцем Тира. Так что, согласно большинству, Пифагор был варварского происхождения.

13. ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, I, 118=АРИСТОКСЕН, фр. 14 Wehrli (DK 14, 8): Аристоксен в книге «О Пифагоре и его учениках» говорит, что он [Ферекид, ср. 7 A 1] заболел и был похоронен Пифагором на Делосе.

14. ПОРФИРИЙ. Жизнь Пифагора, 9 = АРИСТОКСЕН, фр. 16 Wehrli (DK 14, 8): Но, достигнув сорока лет, говорит Аристоксен, и видя, что тирания Поликрата слишком сурова, чтобы свободному человеку к лицу было бы терпеть деспотическое господство, он по этой самой причине уехал в Италию.

15. ЯМВЛИХ. О пифагорейской жизни, 248 (DK 14, 16): С тем, что заговор случился в отсутствие Пифагора, согласны все; мнения расходятся относительно того, где он тогда был: одни говорят, что Пифагор уехал к Ферекиду Сиросскому, другие – что в Метапонт. Причин заговора называют несколько; одна из них, пристокающая от так называемых килоновцев, состоит в следующем. Кротонец Килон – муж, первенствующий над согражданами родом, славой и богатством, а впрочем, человек злобный, склонный к насилию, смутьян и тиранического нрава, – обнаружил рьяную охоту вступить в пифагорейскую общину и, придя к Пифагору, тогда уже старцу, был отвергнут по указанным выше причинам. (249) После этого он и его друзья начали непримиримую войну против самого Пифагора и его товарищей; причем честолюбие Килона и его приверженцев оказалось столь неистовым и необузданным, что война эта продлилась до времени последних пифагорейцев. По этой причине Пифагор удалился в Метапонт, где, как сообщают, и умер.

Аристоксен, ученик Аристотеля и знаток музыкальной теории, происходил из Тарента, города, в котором пифагорейское сообщество продолжало непрерывное существование в большей мере, нежели где-либо еще в Южной Италии, и где пифагорейский друг Платона Архит был в течение многих лет во второй половине четвертого столетия ведущей политической фигурой (Диоген Лаэртий, VIII 79). Сам Аристоксен знал многих представителей «последнего поколения» пифагорейцев – то есть тех, которые продолжали прямую линию преемственности, восходящую к разогнанным италийским союзам пятого века (Диоген Лаэртий, VIII 46; Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни*, 251). Можно предположить, что он основывался на сохраненной ими устной традиции, равно как и замечаниях своего отца Спинтара (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни*, 197).

Его свидетельства невозможно доказать или опровергнуть. Однако их достоинство состоит в том, что многие пункты биографии Пифагора, которые другие авторы описали в развернутой форме, у него представлены в относительно скромном и правдоподобном виде. Мы уже высказывались по поводу предполагаемой связи Пифагора с Ферекидом. Более достоверным выглядит его связь с Самосом и эмиграция во время тирании Поликрата, которую можно датировать примерно периодом с 540–532 по 522 гг. до н. э. (Большая хронологическая точность относительно биографии Пифагора невозможна: древние догадки противоречат друг другу, и к тому же усложнены детальной и невероятной хронологией его предполагаемых путешествий на Восток; см., например, Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни*, 11–19). Кротон был естественным пунктом назначения, как самый известный город Южной Италии, прославившийся своими олимпийскими победами. Возможно, Пифагор был знаком с врачом Демокедом, членом знаменитой кротонской «школы» врачей (Геродот, III 125, 131–132). Несомненно, что на протяжении жизни Пифагора его сторонники завоевали значительное политическое влияние, вкуче со значительной непопулярностью, хотя Аристоксен об этом предпочитает умалчивать, стремясь изобразить Пифагора врагом тирании. Аристоксен также свидетельствует о степени пифагорейского влияния или даже контроля над другими южноиталийскими городами в 500–450 гг. до н. э. (когда Кротон, судя по нумизматическим данным, был доминирующим городом этой области), а так же о падении пифагорейского союза (Полибий, II 39; Walbank *ad loc.*). Ясно, что он особенно хорошо информирован о судьбе двух выживших в этой катастрофе пифагорейцев – Архиппа и Лисия:

16. ЯМВЛИХ. О пифагорейской жизни, 249–251 (DK 14, 16): А так называемые килоновцы продолжали бунтовать против пифагорейцев, выказывая всяческую враждебность. До поры до времени калокагатия пифагорейцев и желание самих [южноиталийских] полисов, чтобы государственными делами управляли пифагорейцы, одерживали верх. Но под конец козни против них достигли таких размеров, что, когда пифагорейцы заседали в доме Милона в Кротоне и обсуждали государственные дела, [килоновцы] подпалили дом и сожгли всех пифагорейцев, кроме двоих: Архиппа и Лисида; эти были самыми молодыми и самыми сильными и каким-то образом прорвались наружу. (250) После этого пифагорейцы сложили с себя [правительственные] полномочия, так как полисы не придали случившемуся никакого значения. Произошло это по двум причинам: из-за попустительства полисов (они не обратили никакого внимания на столь чрезвычайное происшествие!) и из-за гибели высшего руководства. Из двух спасшихся [пифагорейцев] – оба были тарентцами – Архипп верпулся в Тарент, а Лисид, негодуя на попустительство [италийцев], уехал в Элладу и жил в Ахайе Пелопоннеской, а потом переселился в Фивы, где пользовался уважением. [Там] его учеником стал Эпаминонд, называвший Лисида отцом. Там он и умер. (251) Остальные пифагорейцы, кроме Архита Тарентского, собрались в Регию и жили там общиной. Со временем, когда образ правления изменился к худшему, они покинули Италию.

(2) Деятельность Пифагора в Кротоне

17. Юстин у ПОМПЕЯ ТРОГА (Iustinus ap. Pomp. Trog. Hist. Phil. Epit. XX, 4, 1–2; 5–8): После этого (т.е. битвы при Саграх) кротонцы перестали упражняться в мужских доблестях и тренироваться с оружием. Они возненавидели то, что принесло им такое несчастье и предалось бы всяческой роскоши, если бы не философ Пифагор... Вооруженный своим опытом [мудростью Востока и законами Крита и Спарты], он прибыл в Кротон. Найдя людей впавшими в роскошь, он своим авторитетом призвал их стремиться к простоте. День за днем он восхвалял доблесть, припоминая об опасностях роскоши и судьбе тех городов, которые погибли от этого несчастья. Он вложил в простых людей такое стремление к умеренному образу жизни, что невозможно поверить, что некоторые из них до этого предавались роскоши. Замужних женщин он часто учил отдельно от их мужей, а юношей – отдельно от их родителей.

18. ПОРФИРИЙ. Жизнь Пифагора, 18 = ДИКЕАРХ, фр. 33 Wehrli (DK 14, 8a): Достигнув Италии, говорит Дикеарх, он прибыл в Кротон.

Прибытие человека, много путешествовавшего, необыкновенного и щедро наделенного судьбой природными дарованиями (внешность у него была благородной и величественной; в голосе, манере держаться и во всем прочем — величайшая грация и чинность), [произвело впечатление], и, пользуясь этим, он сумел расположить [к себе] все население Кротона. Сначала он пленил души старейшин из городской управы пространными и прекрасными речами, потом по просьбе [тех же] властей обратился с юношескими наставлениями к молодым, после этого [выступил с назидательной речью] перед детьми, собравшимися на сходку из школ, а потом — перед женщинами: собрание женщин ему тоже устроили.

17 (из Тимея, историка Сицилии третьего века до н. э.) и 18 (из Дикеарха, так же ученика Аристотеля) больше похожи на выдержки из «Жития Пифагора», нежели исторического произведения. Однако и в них могут содержаться зерна истины. Из одной правдоподобной интерпретации следует, что «Пифагор прибывший в расцвете своей власти и репутации как *sophos*, должен был немедленно предъявить доказательства своего положения кротонскому эквиваленту афинского Ареопага. После этого ему предложили, как Эпимениду в Афинах, приложить все возможные усилия для изменения городских нравов [разложившихся, согласно Юстину, после неожиданного поражения в битве]» (J.S. Morrison, *CQ* 6 (1956) 144–145). Трудно понять, как нам оценивать речи Пифагора, которые он якобы произнес перед молодыми людьми, юношами и женщинами Кротона. Возможно история «могла... отражать архаическую клубо-образную организацию общества» (Burkert 1972, 115). В любом случае нет оснований сомневаться в том, что вокруг Пифагора начало формироваться общество или *hetaireia*, состоящее из юношей:

19. Историк Тимей (Timaeus fr. 13a Jacoby), СХОЛИЯ НА ПЛАТОНА (Schol. In Plat. *Phaedr.* 279c): Ведь и Тимей говорит в седьмой книге: «Когда молодые люди приходили к нему, желая присоединиться к нему, он соглашался не сразу, говоря, что они должны делить свое имущество с каждым, кто будет допущен в их общество». Значительно ниже он добавляет: «Благодаря им впервые зазвучало в Италии: κοινὰ τὰ τῶν φίλων (у друзей все общее)».

20. Юстин у ПОМПЕЯ ТРОГА (Iustinus ap. Pomp. Trog. Hist. phil. epit. XX, 4, 14): Три сотни молодых людей, связанных подобием братской клятвы, жили отдельно от остальных граждан, как бы образуя тайный союз заговорщиков, взяв город (Кротон) под свой контроль.

Ссылка Полибия на συνέδρια, «дома собраний (или сходок)» в некоторых италийских городах (II 39, 1), указывает на то, что именно при посредстве таких домов (вроде описанных в 20) пифагорейцы могли приобрести повсеместное влияние. Существование *hetaireiai* как религиозных организаций с особым и исключительным для них образом жизни позволяет объяснить такие разнообразные феномены как форма и сущность акусм, которые приверженцы, как сообщается, хранили втайне, и данные о существовании особого пифагорейского ритуала. И девиз κοινὰ τὰ τῶν φίλων («у друзей все общее») находит отражение в историях о пифагорейской дружбе, рассказанных Аристоксеном и другими (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни*, 233–237 = фр. 31 Wehrli; см., напр., *О пифагорейском образе жизни*, 127, 239 слово *hetaireiai* означает:

1. общество, товарищество, содружество (τῶν ἡλικιωτέων Нег.);

2. гетерия, политическая организация, союз, общество (εἰς ἑταιρείαν ἐμβαλεῖν ἑαυτὸν Plut.): σπουδαὶ ἑταιρειῶν ἐπ' ἀρχάς Plat. погоня за государственными должностями через посредство политических союзов;

3. (мж. ἑταιρείας λιμῆν Soph.) дружба Eur.<sup>23</sup>

А когда стремились подчеркнуть религиозный характер объединения, то использовали слово *thiasos*, что означает: торжественное шествие в честь божества; группа, сонм, сборище (Μουσῶν Agrh.; ἡλικῶν Eur.).

Рассмотрению значения этого понятия в классической Греции посвящена отдельная глава в книге Фролов (2002).

Э. Д. Фролов считает, что за исключением Крита и Карфагена, где гетерии являлись элементами государственной структуры, в остальной Греции они имели вид товариществ, составленных с какой-либо определенной целью. Часто это были только дружеские, более или менее четко организованные сообщества. В иных случаях гетерия – это объединение почитателей одного культа. Еще один вариант – это сообщества учеников вокруг философов. Самыми древними из них являются, по-видимому, союзы пифагорейцев, которые ставили перед собой кроме философских еще и политические цели – достижение единения всех своих членов не только для физического, но и для интеллектуального противостояния усиливающейся демократии<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Древнегреческо-русский словарь, составитель И. Х. Дворецкий.

<sup>24</sup> Фролов (2002), 51–52.

Поэтому в случае с пифагорейцами речь, по всей видимости, идет о *hetaireiai* с религиозно-философским характером.

Существуют два фрагмента, подробно рассказывающие о причине заговора против Пифагора. Один из них Ямвлиха, другой – Диодора Сицилийского (DK 14, 14).

21. ЯМВЛИХ. О пифагорейском образе жизни, 254–255. (254)

Людам нравилось, когда Пифагор беседовал со всеми посетителями, но когда он начал общаться с одними учениками, остальные были обижены. Кротонцы легко бы позволили продвигаться чужеземцу, но, как представляется, больше тяготились, если это приходилось терпеть от соотечественников, и распространилось мнение, что община им враждебна. Кроме того, поскольку юноши были родом из уважаемых и богатых семей, с возрастом они стали не только первенствовать в частной жизни, но и управлять городскими делами. Они образовали большое сообщество (их было более трехсот), но оно составляло лишь небольшую часть города, который уже не управлялся согласно тем же обычаям и нравам. Впрочем, пока кротонцы владели своей землей и Пифагор находился у них, (255) сохранялось государственное устройство, существовавшее от основания города, хотя были недовольные, ожидавшие удобного случая для переворота. Но когда завоевали Сибарис, Пифагор уехал, а пифагорейцы, управлявшие завоеванной землей, не распределили ее по жребию, как хотело большинство, то затаенная ненависть вспыхнула, и множество граждан выступило против них. Зачинщиками мятежа стали люди, наиболее близкие к пифагорейцам по родству и домашним связям. Причиной было то, что многое, что сделали пифагорейцы, в той мере, в какой их поступки отличались от остальных, не нравилось лидерам, так же как и обычным людям, а в самых важных делах утрату привилегий они считали направленной исключительно против себя. Не нравилось им, например, то, что никто из пифагорейцев не называл Пифагора по имени: при жизни, если они хотели упомянуть его, они называли его «божественный», а после смерти они говорили о нем «тот муж».

22. ДИОДОР СИЦИЛИЙСКИЙ, XII, 9, 2 (из Эфора?): Явился у них [=сибаритов] демагог Телис и своими обвинениями против высшей знати убедил сибаритов отправить в изгнание пятьсот самых богатых граждан, а имущество их конфисковать. (3) Изгнанники прибыли в Кротон и прибегли к алтарям, стоявшим на агоре, с мольбой о защите. Тогда Телис отправил к кротонцам послов с требованием либо выдать изгнанников, либо ждать войны. (4) Собрали народное собрание и вынесли на обсуждение вопрос, следует ли выдать про-

сителей сибаритам или отважиться на войну с более сильным противником. Синклит и народ пребывали в нерешительности. Поначалу мнение большинства склонялось к выдаче просителей ввиду угрозы войны. Но после того как философ Пифагор подал совет спасти просителей, мнение их переменялось и они предприняли войну за спасение просителей. (5) Сибариты пошли на них войском в тридцать мириад [300 тыс.], кротонцы выставили против них десять мириад [100 тыс.] под командованием атлета Милона, который благодаря своей огромной телесной силе первым обратил в бегство противников. (6) Рассказывают, что сей муж, будучи шестикратным победителем на Олимпийских играх и обладая отвагой, соответствующей его телесной мощи, пошел в бой увенчанный олимпийскими венками и обряженный в наряд Геракла — львиную шкуру с палицей. Виножник победы, он снискал восхищение сограждан. (10, 1) В гневе кротонцы не пожелали брать живьем ни единого пленного и всех, кто во время преследования сдавался, убивали на месте. Поэтому большинство сибаритов было изрублено, а город [Сибарис] они разграбили и сделали его совершенно пустынным.

Во фрагментах 21–22 рассказывается также о войне Кротона с Сибарисом, которую якобы развязал Пифагор. Однако, если внимательно проанализировать оба рассказа, то однозначно сделать такой вывод нам не удастся. В первую очередь следует отметить, что в каждом из них используются разные детали, хотя речь идет об одном и том же событии. Так, Ямвлих не упоминает о беглецах из Сибариса, укравшихся в Кротоне и которых власти Сибариса потребовали выдать. А Диодор не упоминает о том, что Пифагор не пожелал делить землю по жребии и уехал. Кроме того, в свидетельстве Диодора ни разу не употребляется слово «пифагореец», за исключением того, что Пифагор посоветовал не выдавать беглецов. В целом же в контексте высокой оценки пифагорейских этических ценностей древними авторами утверждать, что пифагорейцы виновны в начале войны и жестокой расправе с сибаритами, у нас нет оснований.

Так или иначе, господство пифагорейского союза в Кротоне закончилось. Как видим, свидетельства достаточно разноречивы, и мы не можем точно сказать, почему все-таки это произошло. Возможно, правление Пифагора и его единомышленников оказалось слишком аристократичным для кротонцев, на что в основном и указывает Ямвлих. Или, наоборот, мягкость политических требований Пифагора обернулась против него неподчинением граждан.

## Истории о чудесах

23. АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика, А 5. 986 а 29 [=24 А 3] (DK 14, 7): Время жизни Алкмеона [акмэ?] пришлось на старость Пифагора. АПОЛЛОНИЙ. Чудесные рассказы, 6=АРИСТОТЕЛЬ. О пифагорейцах, фр. 1 Ross: Переходя с другими реку Каса, он услышал, как его окликнул глас громкий и сверхчеловеческий: «Привет, Пифагор!» — спутников же его объял ужас. Однажды его видели в Кротоне и Метапонтe в один и тот же день и час. Сидя, как-то в театре, говорит Аристотель, он встал и, обнажив собственное бедро, показал его сидящим — оно было золотым.

ЭЛИАН. Пестрая история, II, 26=АРИСТОТЕЛЬ. Там же: Аристотель говорит, что кротонцы звали Пифагора «Аполлоном Гиперборейским».

24. АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика, А 5. 986 а 29 [=24 А 3] (DK 14, 7): Время жизни Алкмеона [акмэ?] пришлось на старость Пифагора. АПОЛЛОНИЙ. Чудесные рассказы, 6=АРИСТОТЕЛЬ. О пифагорейцах, фр. 1 Ross: В другой раз в Кавлонии, как говорит Аристотель, «он предвестил белого медведя. Тот же Аристотель» в своей книге о Пифагоре сообщает еще много других [чудесных рассказов о нем] и среди прочего говорит: «Укусившую его в Тиррении смертельно-ядовитую змею он сам убил своим укусом». Пифагорейцам он предсказал восстание, которое действительно произошло, поэтому он и уехал [заранее] в Метапонт, никем не замеченный.

Ясно, что Пифагор достиг известности не только как маг или оккультист, способный убедить лишь слабоумных и сомневающихся. 23–24 показывают, что он претендовал на необычайные психические способности и возможно обладал ими. Конечно, еще с древнейших времен его сравнивали с различными теньевыми фигурами поздней архаики, такими как Аристей, Абарис и Эпименид, которые, как считалось, прославились рядом сверхъестественных духовных подвигов, включая предсказания, победы над злыми силами, пост, таинственные исчезновения и появления. В Метапонтe его имя, вероятно, связывали с мифологическим путешественником в экзотические страны Аристеем, который, по словам Геродота, ввел культ Аполлона Гиперборейского в этом городе (Геродот IV, 15; Burkert 1972, 147). В силу подобного рода свидетельств Пифагор иногда называется «шаманом». Однако вызывает сомнение, насколько обоснованным может быть постулирование влияния на Архаическую Грецию центральноазиатских шаманистских культур, или в какой мере этот институт, играющий центральную роль

в жизни политически примитивных кочевых племен, может пролить свет на деятельность греческого мудреца в более сложном обществе богатого и влиятельного города-государства<sup>25</sup>.

### «Акусмы»

Разные поздние авторы сохранили собрания правил, которые они представляют как часть пифагорейского учения. Очевидно, они передавались устно, на что указывает название *acusmata* («услышанное»). От посвященного в пифагорейское сообщество требовалось заучивать их наизусть как содержащие основы доктрины и практики. Их альтернативное описание как *symbola* («пароли», или «опознавательные знаки») указывает на то, что, как считалось, эти знаки гарантировали неопиту признание его нового статуса другими членами союза и богами, как в этом мире, так и в будущем. Значительная часть материала в наших собраниях весьма древнего происхождения, однако, не может быть точно датирована. Акусмы стали предметом ученого толкования уже к четвертому столетию, например, Анаксимандром Младшим, милетцем, известным Ксенофону (см.: Suda s.v.=DK 58 C 6; Ксенофонт *Пир* 3, 6). Следовательно, доверяя античным свидетельствам, мы все-таки не можем быть до конца уверены в том, что эти тексты следует включать в раздел, посвященный жизни и учению самого Пифагора.

#### (1) Правила воздержания

**25. ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ**, VIII, 34=**АРИСТОТЕЛЬ** (DK 58 C 3). О пифагорейцах, фр. 195 Rose=фр. 5 Ross: В сочинении «О пифагорейцах» Аристотель говорит, что [Пифагор] предписывал «воздерживаться от бобов» – то ли потому, что они похожи на срамные члены, то ли потому, что на врата Аида \* \* \* [ведь это единственное растение без сочленений], то ли потому, что они пагубны, то ли потому, что похожи на Вселенную, то ли потому, что имеют олигархический смысл (ведь ими проводят жеребьевку). «Упавшего не поднимать» – чтобы привыкать к умеренности в еде или же потому, что это к чьей-то смерти. И Аристофан говорит в «Героях» [фр. 305 Kock], что упавшее принадлежит героям: «И отведывать не смейте, что упало со стола». «Не прикасаться к белому петуху», потому что он посвящен Месяцу и ходатай к

<sup>25</sup> Шаманистская интерпретация предложена Dodds (1951), ch. V; возможно это может быть развито в дальнейшем с использованием теоретической работы Lewis (1971). О влиянии шаманских мистических представлений на орфическую традицию см. West (1983), 4–5; Элиаде (1998).

нему, а ходатайство – нечто хорошее, а Месяцу он посвящен, так как указывает часы; и белое присуще природе добра, а черное – природе зла. «Не прикасаться к тем рыбам, которые священны», ибо одно и то же не должно предназначаться для богов и для людей, равно как для свободных и рабов. (35) «Хлеб не разламывать», потому что встарь друзья сходились [за столом] вокруг одного [каравая], как варвары и поныне, а то, что их сводит, разделять нельзя. Другие, однако, связывают [разламывание хлеба] с судом в Аиде, третьи [утверждают], что это ведет к трусости на войне, четвертые – что с хлеба начинается все.

Некоторые из этих правил (касающиеся бобов, петухов и рыбы) напоминают ритуальные запреты, налагаемые на посвящающихся в различные греческие мистериальные культы, которые они должны были соблюдать, перед тем как принять участие в мистерии. В других случаях (хлебные крошки, буханки хлеба) Аристотель несомненно прав, сравнивая народные верования и варварские практики. В целом кажется важным, что объяснения, которые он предлагает столь многочисленны и разнообразны: вероятно, пифагорейцы просто соблюдали предписанные им запреты, не требуя их рационального обоснования. В частности примечательно, что правила из фр. 25 не требуют полного вегетарианства, которое является естественным дополнением к доктрине метемпсихоза (см. Диоген Лаэртий VIII, 19=Аристотель, фр. 194, который показывает, что запрет распространялся только на отдельные части тела). На самом деле мы не располагаем свидетельствами пятого века, указывающими на пифагорейский запрет животных жертвоприношений, которые, в конце концов, были ключевым моментом в религиозной практике греческого полиса, в делах которого пифагорейцы Южной Италии играли столь значительную роль. Конфликты в свидетельствах четвертого века (DK 14, 9; 58e) показывают, что эта проблема была непростой и для самих пифагорейцев.

#### (2) Другие запреты

**26. ПОРФИРИЙ**. Жизнь Пифагора, 42 (DK 58 C 6): Был и другой вид символов, такого рода: «ярмо не перешагивать», т. е. не лихоимствовать; «не ворошить огонь ножом», т. е. не раздражать [еще больше] колкими словами всплывшего в гневе; «венки не ощипывать», т. е. законов не нарушать, ибо они венки города. Вот еще в том же роде: «не есть сердца», т. е. не огорчать себя печалью; «на хлебной мере не сидеть», т. е. не жить праздно; «уходя, не оглядываться», т. е., умирая, не держаться за эту жизнь.



Эти акусмы (первая часть длинного списка, сохраненного у Порфирия) звучат как общенародная мудрость, правда, они избраны и интерпретированы таким образом, чтобы направлять к этике, гораздо более пуританской, нежели та, которую согласилась бы принять большинство греков. Эти пословицы, очевидно, не следовало понимать в буквальном смысле<sup>26</sup>, однако некоторые из приводимых значений (например, те, которые касаются законов, а также вопросов жизни и смерти), отражают типично пифагорейскую практику: так истолкованные максимы изначально могли иметь более широкое применение.

### (3) Число и гармония

27. ЯМВЛИХ. О пифагорейской жизни, 82 (DK 58 C 4): Все так называемые акусмы делятся на три вида: одни отвечают на вопрос «что есть? . . .», другие – «что самое? . . .», третьи – «что должно делать или не делать». Вот примеры акусм типа «что есть? . . .»:

«Что есть острова блаженных?» – «Солнце и Луна».

«Что есть Дельфийский оракул?» – «Четверница, т. е. гармония, в которой – Сирень».

Акусмы типа «что самое? . . .», например, таковы:

«Что самое справедливое?» – «Жертвоприношения».

«Что самое мудрое?» – «Число. А на втором место тот, кто нарек вещам имена».

«Что самое мудрое в человеческой жизни?» – «Медицина».

«Что самое прекрасное?» – «Гармония».

«Что самое сильное?» – «Разум».

«Что самое лучшее?» – «Счастье (эвдемония)».

«Какая пословица самая истинная?» – «Что люди подлы».

Неизвестно, кто ввел эту тройственную классификацию, хотя современные исследователи иногда приписывают ее Аристотелю. Мы рассмотрели примеры третьего класса у Ямвлиха. Его примеры второго класса, древние, если судить по форме их выражения в виде пословиц, все же испытали влияние поздней философии, как содержательно, так и терминологически. Более характерными для пифагореизма являются

<sup>26</sup> Время от времени в списках попадаются высказывания, которые напоминают обычные предрассудки, такие как «на обрезки своих волос и ногтей пlying» и «обуваться начинать с правой ноги, мыть ноги с левой» (Ямвлих, *Протретик*, 21; DK 58 C 6).

иллюстрации к первому классу, отвечающие на вопрос «что есть...?», и особенно важным из них является изречение о Дельфийском оракуле<sup>27</sup>. Подлинным источником мудрости о вещах является *tetractys*, т. е. первые четыре натуральных числа, рассматриваемые в различных сочетаниях. Значение тетрактиды, как и оракула, нуждается в интерпретации, и одна из таких интерпретаций приводится: из этих четырех чисел можно сконструировать гармонические отношения – кварту, квинту и октаву (см. акусму о красоте)<sup>28</sup>. Ключевое значение этих отношений для ранних пифагорейцев можно усмотреть в ссылке на Сирен, чья песнь идентифицируется Платоном с музыкой сфер, в согласии с которой движутся небесные тела (*Государство*, 616b–617e; см. 449 ниже). Гармония, или «настроенность», имела для них универсальное, воистину космическое, значение.

Вполне вероятно, что это учение о гармонии и числовой пропорции восходит к самому Пифагору. Конечно, ко времени Платона и Аристотеля приложение числовой теории к музыке было главным занятием пифагорейцев; и возникает искушение увидеть Пифагора как мыслителя, который стимулировал увлечение гармонией у таких различных философов, как Гераклит, Эмпедокл и Филолай. Явные свидетельства о том, что Пифагор открыл, что фундаментальные музыкальные отношения в октаве могут быть представлены простыми числовыми пропорциями, содержатся только у поздних авторов, которые в конечном счете могли зависеть (что, однако, не до конца достоверно) от Ксенократа (fr. 9 Heinze, Porph., in *Ptol.* 30, 2). Аристоксен связывает физическую демонстрацию этой идеи при помощи бронзовых дисков не с Пифагором, а с пифагорейцем начала пятого века Гиппасом (fr. 90 Wehrli; Схолии на *Федр* 108d Платона = DK 18, 12). Конфликт в свидетельствах по этому вопросу, возможно, связан с древним расхождением во мнениях среди пифагорейцев о происхождении научной или теоретической составляющей их традиции:

28. ЯМВЛИХ, *De vita pyth.*, 87-88, вероятно, из Никомаха: Беседуя со слушателями, Пифагор наставлял их дискурсивно и символически, так что форма преподавания его была двойкой. Из слушателей одни назывались математиками, а другие – акусматиками. Математиками

<sup>27</sup> Учение Пифагора могло зависеть от Дельфийского Аполлона и не в столь метафорическом смысле. Согласно Аристоксену «...Пифагор получил большую часть своих учений от Дельфийской жрицы Фемистоклии» (Aristoxenus fr. 15 Wehrli, Диоген Лаэртский VIII, 8 (DK 14, 3)). Эти доктрины могли найти особенно теплый прием в Кротоне и Метапонте, городах, посвященных культу Аполлона «очищающего» (Burkert 1972, 113–114; см. также 25).

<sup>28</sup> См. Секст Эмпирик, *Против ученых*, VII, 94–95.

становились те, кто изучил более обстоятельную и скрупулезно разработанную научную теорию, а акусматиками были те, кто прослушал наставления в науке без подробного и точного изложения.

Iamblichus, *Comm. math. sc.* pp. 76, 16–77, 2 Festa: ...акусматика признавались как пифагорейцы другой группой, однако сами не согласны были считать, что математики тоже пифагорейцы, полагая, что свои исследования они ведут в согласии не с Пифагором, а с Гиппасом... Однако те, которые занимались наукой, признавали, что акусматика также пифагорейцы, утверждая при этом, что они пифагорейцы еще в большей степени и говорят истину.

Далее следует сообщение (якобы восходящее к математикам) о том, как с самого начала среди последователей Пифагора наметилось разделение между старшим поколением, активно вовлеченным в политику и адаптировавшим пифагореизм как образ жизни (несомненно, рассматривая акусмату как простое руководство к действию), и младшим поколением, которое имело больше свободного времени и желания учиться. Мы узнаем, что математики отреклись от Гиппаса и приписали самому Пифагору ту доктрину, в которой акусматика ему отказывали.

Утверждение, что пифагорейские рассуждения о музыке и числе восходят к Гиппасу, неприемлемо по существу. Однако эта идея не могла бы возникнуть, если бы имя Пифагора было связано с открытием математических пропорций столь же прочно как, к примеру, с верой в реинкарнацию. Более правдоподобными представляются следующие соображения. (1) Числовые пропорции трех созвучий, упомянутые у Секста Эмпирика (*Против ученых*, VII, 94–95), были известны уже во времена Пифагора, вероятно из наблюдений за различием высоты звучания струн равного натяжения, чьи длины различались в соответствии с пропорциями тетрактиды. (2) Пифагор придавал применимости этих отношений к музыкальным интервалам непомерно большое значение. (3) В результате какой-нибудь ранний пифагорец вроде Гиппаса мог попытаться найти новые и впечатляющие доказательства их применимости (отсюда, знаменитая история о гармоничном звучании молотов в кузнице: Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 115, Макробий, *Сон Сципиона* II, 1, 9 сл.; см. об этом Burkert 1972, 375–377).

Акусма о Дельфийском оракуле таинственно обещает, что в космосе содержатся порядок и разумность. Эта доктрина может быть развита образованными людьми в двух направлениях, в метафизическом, космологическом, с одной стороны, и математическом, с другой, или превратиться в детские нумерологические спекуляции стараниями не в

меру доверчивых любителей (примечательно, что это не два взаимоисключающих класса людей). И наличие этих двух тенденций более чем естественно, если эта доктрина исходно принадлежала самому Пифагору.

#### (4) Судьба души

**29. ПОРФИРИЙ.** Жизнь Пифагора, 41 (DK 58 C 2): Кое-что [Пифагор] высказывал в таинственной манере и символически; подробнее эти [речения] записал Аристотель [*«О пифагорейцах»*, фр. 196 K.=фр. 6 Ross]. Так, например, он называл море «слезой <Крона>», Медведиц — «руками Реи», Плеяды — «лирой Муз», планеты — «собаками Персефоны», а звук, издаваемый бронзой при ударе, — «голосом демонов», запертых в бронзе.

**30. ЭЛИАН.** Пестрая история, IV, 17 (DK 58 C 2): Землетрясение он выводил не от чего иного, как от «сходки мертвецов»; радуга, говорил он, — это «вещание Солнца», а многократно раздающееся в ушах эхо — «голос высших сил».

**31. АРИСТОТЕЛЬ.** Вторая аналитика, В 11. 94 b 33 (DK 58 C 1): ...И если, как говорят пифагорейцы, [гром гремит] ради угрозы обитателям Тартара — чтобы боялись.

Благодаря своей этической безупречности и превосходному пониманию природы вещей, посвященный пифагорец мог рассчитывать на обретение блаженства своей души после смерти. Фр. **29–31** (вместе с акусмой в **27** об островах блаженных), подобно многим практическим максимам (см. Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни*, 85), обращают его ум к помышлению о смерти. Они развивают систематически рационализированную интерпретацию мифа (в том числе переобозначая некоторые созвездия), предназначенную для обоснования особой формы эсхатологии. Мифические персонажи и события описаны как явления окружающего нас мира, однако такого мира, который мыслится скорее не как природа, а как театр, населенный невидимыми духовными существами, вовлеченными в драму жизни и смерти. Схема как целое в настоящее время не может быть уже восстановлена, однако ясно, что ее центральными точками были солнце и луна, место отдохновения блаженных и подземное узилище (см. элевсинскую эсхатологию в *Гимне Деметре* 480–482, Античные гимны, М., 1988, с. 108). Это так же отражено в знаменитой победной песне, написанной для Ферона Акрагантского Пиндаром в 476 г. до н. э.:

**32. ПИНДАР, Olympians II, 56–77 (пер. М. Л. Гаспарова):**

Лишь достойные мужи  
Обретают беструдную жизнь  
Там, где под солнцем вечно дни –  
как ночи и ночи – как дни.  
Силой рук своих  
Они не тревожат ни землю, ни морские воды,  
Гонясь за прожитком;  
Радостные верностью своей,  
Меж любимцев богов  
Провожают они беспечальную вечность;  
А для остальных –  
Муки, на которые не подымлется взор.  
Но те, кто трижды  
Пребыв на земле и под землей,  
Сохранили душу свою чистой от всякой скверны,  
Дорогою Зевса шествуют в твердыню Крона.  
Остров Блаженных овеивается там веяньями Океана;  
Там горят золотые цвета,  
Возникая из трав меж сияющими деревьями,  
Или вспаиваемые потоками.  
Там они обвивают руки венками и цепями цветочными  
По правым уставам Радаманфа,  
Избранного в сопристойники  
Горним отцом, супругом Реи,  
Чей трон превыше всего.

Эта поэма была написана для заказчика с явно пифагорейскими симпатиями. Однако многое остается неясным в отношениях между судом, наказанием и перерождением. Фр. 32 вместе с 29–31 показывают, что Пифагор учил эсхатологии, в соответствии с которой: (1) душа после смерти держит ответ на божественном суде; (2) затем злые отбывают наказание в подземном мире (возможно, с надеждой на последующее избавление), однако (3) наилучшая судьба для добрых, – если они останутся незапятнанными злом в будущем мире и в следующем перерождении в нем, – достичь, наконец, островов блаженных (см. Платон, *Горгий* 523 a–b).

**33. ПОРФИРИЙ. Жизнь Пифагора, 19 = ДИКЕАРХ, фр. 33 Wehrli (DK 14, 8a):** Что он говорил своим ученикам, никто не может сказать наверняка, либо молчание соблюдалось у них с исключительной строгостью. Однако наибольшую известность среди всех получили следующие

положения: во-первых, что душа, по его словам, бессмертна, во-вторых, что она переселяется в другие виды животных, кроме того, [в третьих], что все, что некогда произошло, через определенные периоды [времени] происходит снова, а нового нет абсолютно ничего, и, [в четвертых], что все живые [собств. «обладающие душой»] существа следует считать родственными друг другу. Очевидно, первым, кто принес эти учения в Элладу, был Пифагор.

Фр. 33 (вероятно из Дикеарха) суммирует пифагорейскую доктрину, что подтверждается нашим исследованием источников, хотя здесь отсутствуют один или два пункта, которым мы придаем значение (прежде всего идеям о числе и гармонии), и в то же время присутствуют некоторые положения, еще не упоминавшиеся, такие как пифагорейское молчание (cf. Aristotle fr. 192, DK 14, 7; Диоген Лаэртий VIII, 15) и вера в циклическое повторение (cf. Eudemus *ap. Simpl. in Phys.* 732, 30, DK 58 B 34). Как и в других источниках, здесь не содержится ни одного намека на то, что Пифагор каким-либо образом объяснял причины той или иной из своих доктрин. Мы не располагаем достаточными данными для того, чтобы сделать определенный вывод о последовательности философской или научной составляющей в его мышлении. Пифагор, должно признать, был философом лишь постольку, поскольку он был мудрецом. Однако его вклад в греческое мышление в более широком смысле этого слова был оригинальным, привлекательным и длительным.

### III. ФИЛОЛАЙ ИЗ КРОТОНА И ПИФАГОРЕИЗМ ПЯТОГО ВЕКА

Составлено на основе соответствующей главы G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1983 (р. 322–350). Переводы античных свидетельств А. В. Лебедева, если не оговорено иное.

#### Введение

После изучения относительного большого количества сохранившихся фрагментов таких крупных мыслителей, как Парменид, Зенон и Эмпедокл, для исследования пифагореизма пятого века до н. э. нам вновь придется обратиться к свидетельствам по большей части доксграфического характера. К счастью, сохранилось несколько аутентичных фрагментов выдающегося философа-пифагорейца второй половины пятого века Филолая. Мы начнем наше размышление о пифагорейской доктрине с исследования наиболее значимых моментов, а затем обсудим их отношение к философии, которую Аристотель приписывает «так называемым пифагорейцам» и которая является главной темой этого раздела.

#### Филолай из Кротона

##### (i) Биографические свидетельства

**34. ПЛАТОН.** Федон, 61 D (DK 44 B 15): [Сократ:] Как, Кебет, разве ты и Симмий не слышали об этом [=предосудительности самоубийства], когда учились у Филолая? – [Кебет:] Ничего определенного, Сократ. – [Сократ:] Да я и сам говорю об этом понаслышке.

Там же, 61 E: [Кебет:] То, о чем ты меня сейчас спросил, я уже слышал не только от Филолая, когда он жил у нас [=в Фивах], но и от некоторых других: что делать этого не следует. Но ничего определенного на этот счет я никогда ни от кого не слышал.

**35. ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ,** VIII, 46 (DK 44 A 4): Последними из пифагорейцев, которых еще видел Аристоксен [фр. 19 Wehrli], были Ксенофил из Халкидики Фракийской, Фантон из Флиунта, Эхекрат, Диокл

и Полимнаст, тоже флиунты. Они были слушателями Филолая и Эврита Тарентских<sup>29</sup>.

**36. ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ,** IX, 38 (DK 44 A 2): Аполлодор из Кизика<sup>30</sup> говорит, что Демокрит [род. 470 по Фрасиллу, 460 по Аполлодору] учился у Филолая.

Фрагмент **34** указывает на то, что Филолай жил в Фивах и учил там незадолго до смерти Сократа в 399 г. до н. э. Эхекрат, так же как Симмий и Кебет, является одним из действующих лиц диалога *Федон* и, таким образом, фр. **35** определенно подтверждает хронологическое указание из **34**, а кроме того это говорит о том, что Филолай был ведущей фигурой в так называемом пифагорейском сообществе Флиунта близ Коринфа. **36** является менее надежным свидетельством, достаточно коротким и темным по происхождению. Из **34–36**, а также из биографического свидетельства о Демокрите (в котором утверждается, что он родился в 460–457 гг. до н. э.) мы можем заключить, что Филолай жил примерно в то же время, что и Сократ (родился в 470 г. до н. э.). Других надежных свидетельств о жизни Филолая нет.

##### (ii) Произведения

**37. ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ,** VIII, 84–85 (DK 44 A 1): Филолай из Кротона, пифагореец. В письме к Диону Платон просит купить у него пифагорейские книги. [ . . . ]

Он полагает, что все происходит через необходимость (*ἀνάγκη*) и гармонию. И первым сказал, что Земля движется по кругу (а другие говорят, что Гикет из Сиракуз).

Написал одну книгу. Гермипп [фр. 25 FHG] говорит, что, по словам одного писателя, философ Платон, приехав в Сицилию к Дионисию, купил ее у родственников Филолая за сорок александрийских мин серебра и списал оттуда «Тимей». Другие утверждают, что он получил эти [книги] за то, что выхлопотал у Дионисия освобождение из тюрьмы арестованного юноши, одного из учеников Филолая.

<sup>29</sup> Аристоксен мог быть прав, называя Филолая тарентцем; с другой стороны ученик Аристотеля Менон, историк медицины, называет его кротонцем, как это делает и Диоген Лаэртий в VIII, 84 (DK 44 A 4). Возможно, он родился в Кротоне, но прожил свою взрослую жизнь и занимался философией по большей части в Таренте.

<sup>30</sup> Философ (не путать с хронографом), возможно, конца VI в. до н. э. (Климент, *Строматы* 2.130 (DK 68 B 4), Burkert 1972, 229 n. 51).

История Гермиппа, очевидно, была задумана (подобно многим другим рассказам о Платоне), чтобы испортить его репутацию, в данном случае ставя под сомнение оригинальность его учения. Возможно, источником истории был какой-то писатель четвертого века до н. э. (сам Гермипп, будучи учеником Каллимаха, принадлежит к следующему веку). Письмо, ссылающееся на «Пифагорейские трактаты», упомянутое в данном варианте рассказа, действительно могло существовать, и было подделкой, выдуманной, чтобы утвердить аутентичность других подложных документов, возможно, тех трех книг, которые приписывались самому Пифагору (см. Диоген Лаэртий VIII, 6, DK 14, 19; Ямвлих *О пифагорейском образе жизни* 199, DK 14, 17; Burkert 1972, 223–225). В любом случае **37** показывает, что имя Филолая ранее ассоциировалось с письменной формой пифагорейского учения; и существование некоей его книги подтверждается сообщением Менона о его биологических теориях (**59** ниже).

У поздних авторов сохранилось несколько выдержек, которые претендуют на то, чтобы быть фрагментами из работ Филолая. Вопрос об их достоверности много обсуждался, но В. Буркерт успешно убедил последующих авторов в подлинности основных метафизических и космологических текстов<sup>31</sup>. В. Буркерт так же доказывает, (а) что книга Филолая является основным источником сообщения Аристотеля о пифагорейцах в **44** и в других местах, (б) что Филолай действительно является создателем «философии Предела и Беспредельного и их гармонии, достигаемой через число», в ее абстрактной форме, «чтобы сформулировать еще раз, с помощью *φυσιολογία* пятого века, тот взгляд на мир, который восходит, так или иначе, к самому Пифагору» (Lore, 298). Эти последние тезисы были приняты не всеми (см., например, Philip (1966), 32–33, 121–122; Vogel (1970), 33–34, 84–85; Barnes (1989), II, 88, 92–93). Наш вердикт будет более благожелательным для В. Буркерта.

(iii) *Ограничивающее и безграничное*

**38. ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, VIII, 85 [ср. А 1] (DK 44 В 1):** [Книги] <«О» природе», которые начинаются так: «Природа в космосе образовалась [~ гармонически сладилась] из безграничных и ограничивающих [элементов]: и весь космос в целом и все вещи в нем».

<sup>31</sup> Однако С. Huffman в новом издании фрагментов вновь ставит под сомнение некоторые из этих текстов.

**39. СТОБЕЙ, I, 21, 7a (с. 187, 14 W.) (DK 44 В 2):** Из сочинения Филолая «О космосе»: «Все сущие по необходимости должны быть либо ограничивающими, либо безграничными, либо и ограничивающими и безграничными [одновременно]. Но быть только безграничными или только ограничивающими они не могут. Стало быть, так как очевидно, что они не [состоят] ни из одних лишь ограничивающих, ни из одних лишь безграничных [элементов], то, следовательно, ясно, что и космос и вещи в нем были сложены из ограничивающих и безграничных [элементов]. Это явствует из того, что [наблюдается] в произведениях: те из них, что из ограничивающих, ограничивают, те, что из ограничивающих и безграничных, ограничивают и не ограничивают, а те, что из безграничных, окажутся безграничными».

**40. ЯМВЛИХ.** Комм. к Никомаху, 7, 24 Pist. (DK 44 В 3): Согласно Филолаю, если бы все было безграничным, то вовсе бы не было того, что можно познать.

Фрагмент **38**, который, согласно Диогену, и составляет начало книги Филолая, вводит главные концепты и главные тезисы его системы. Неясно сложное рассуждение в **39**<sup>32</sup>. Примечательно, что оно делится на: (а) априорную часть, за которой следует (б), по-видимому, апеллирующая к опыту. Вывод, который должен быть сделан из (б), сводится к утверждению существования ограничивающего и безграничного и их соединения. Аргумент из (а) может быть прочитан в том смысле, что, поскольку неверно как положение о том, что все вещи ограничивающие, так и положение о том, что все вещи безграничны, то необходимо должны существовать некоторые вещи (а именно космос и его элементы), которые составлены из двух этих начал. Таким образом, косвенно защищается тезис из **38** (только косвенно, поскольку дополнение, начинавшееся с «а именно...» в нашем пересказе остается совершенно без опоры). В таком виде оно представляет собой вопиющее *non sequitur*. Однако и текст очевидно не полон.

Ни здесь, ни где-либо еще Филолай не объясняет, почему ограничивающее и безграничное должны быть приняты в качестве базовых принципов, которые нужны для философского анализа. Действительно, он не в силах раскрыть даже свойств ограничивающего и безграничного, что лишает силы аргумент (б). Барнс (Barnes (1989), II, 85–87) считает, что ограничивающее является формами (в первую очередь, гео-

<sup>32</sup> Эта дизъюнктивная форма несомненно употреблена под влиянием элеатов; см. Мелисс и Горгий (*ap. [Arist.] M.X.G. 979a 11 f.*). Так же можно предположить, что своим увлечением концептами «предел» и «беспредельное» Филолай в некотором роде обязан Мелиссе.

метрическими формами), а безграничное – веществом (медь, олово, масло, уксус), и что Филолай превосходит Аристотелево различие между формой и материей. Похоже на то, что он полагается на осведомленность части своих читателей в пифагорейской числовой доктрине (отметьте неожиданное выражение «ограничивает и не ограничивает»). Пределы потом станут нечетными числами, беспредельное – четными, и их продукты («вещи из пределов» и т.д.) – различными видами фигур, вроде рассмотренных в 51. Эта гипотеза подтверждается наличием двух фрагментов, эксплицитно касающихся чисел, которые Стобей цитирует сразу же после 37.

(iv) Число

41. СТОБЕЙ, I, 21, 7b (т. I, с. 188, 5 W.) (DK 44 B 4): И впрямь все, что познается, имеет число, ибо невозможно ни понять ничего, ни познать без него.

42. Там же, I, 21, 7 c (I, 188, 9) (DK 44 B 5): Число имеет два особых вида: нечетный и четный, и третий, смешанный из обоих – четно-нечетный. У каждого из обоих видов много форм, которые каждый [?] проявляет сам по себе<sup>33</sup>.

Фрагмент 41 показывает, что если ограничивающее и безграничное являются фундаментальными концептами философии Филолая, то число также играет центральную роль в его размышлениях. Вероятно, он имеет в виду требование, что если вещи не исчислимы, то мы не можем ни помыслить, ни познать их. Его слова могут напомнить Парменида, но мы не должны интерпретировать их как сознательное противостояние позиции элеатов, которое состоит в том, что плюрализм (а не монизм) формируется сознанием в качестве необходимого условия познания и мышления<sup>34</sup>. Скорее всего, это лишь дополнение старой пифагорейской идеи новыми эпистемологическими подпорками.

(v) Природа и гармония

43. СТОБЕЙ, I, 21, 7 d (I, 188, 14; дополнено из Никомаха, Гармоника, 9. с. 252, 17 Jan) (DK 44 B 6): С природой и гармонией дело об-

<sup>33</sup> 42 по форме выражения и доктрине очень близок Аристотелю: *Метафизика*, A5, 986a 17 (44 ad fin.); 41 ср. со словами Александра, *in Met.* 40, 12 (Аристотель, фр. 230).

<sup>34</sup> Так в Nussbaum (1979), 64–66, 81–93, которая ошибочно считает, что в фрагментах 39–42 ведется постоянная полемика с элеатами.

стоит так. Сущность (ἔστώ) вещей, которая вечна, и сама природа требуют божественного, а не человеческого знания. Кроме того, ничто из того, что есть и познается нами, не могло бы возникнуть, если бы не было в наличии сущности вещей, из которых составилась космос: и ограничивающих и безграничных [элементов]. Но так как начала (ἀρχαί) не были подобны и однородны, то они не могли бы упорядочиться в космос, если бы [к ним] не прибавилась гармония, каким бы образом она ни возникла. Вещи подобные и однородные несколько не нуждаются в гармонии, а неподобные, неединородные и не одного порядка необходимо должны быть сопряжены гармонией, с тем чтобы удерживаться вместе в космическом порядке.

43 наиболее интересен из фрагментов Филолая. Скептические размышления о человеческом познании подобного рода вполне вписываются в традицию, представляемую Ксенофаном, Гераклитом и Алкмеоном. Однако достаточно оригинальным является тонкий аргумент Филолая, согласно которому все, что мы можем знать о реальном бытии вещей (которое – следуя элеатам – он считает вечным), по меньшей мере, таково: оно должно порождать необходимые условия для существования знакомых нам временных вещей. Филолай, очевидно, считает, что на этом основании мы вправе положить ограничивающее и безграничное в качестве исходных принципов вещей. Поэтому посредством дальнейшей априорной аргументации он заключает, что если какая-либо вещь (или в целом вселенная) составлена из ограничивающего и безграничного, то она должна быть подвергнута *гармонизации* или взаимному приспособлению.

(vi) Заключение

Филолай внес в пифагорейскую доктрину то, что мы искали, но не нашли в нашей главе об учении Пифагора: философский аргумент. Таким образом, он приблизил пифагореизм к основному направлению мысли досократиков пятого века, чьи онтологические и эпистемологические интересы, как мы видели, разделял. Действительно, он полностью облачил пифагореизм в одежду досократиков, в доспехи характерных для них философских концептов природы, космоса, бытия, принципа и т.д. Какая часть этих концепций уже и ранее входила в пифагорейское наследие, мы можем только догадываться. Гармония и число наверняка были ключевыми идеями самого Пифагора. Но они могут также принадлежать Филолаю и его современникам, которые ввели в пифагореизм другие основные идеи (фр. 38–43), или, по край-

ней мере, впервые использовали их систематизирующий потенциал. Исследование главного сообщения Аристотеля о пифагорейской доктрине (45), в частности, поддерживает предположение, что ограничивающее (или предел) и безграничное не рассматривались основной массой пифагорейцев в качестве ведущих концептов их системы. Они начинают играть такую роль только у Филолая и, возможно, в другой (анонимной) пифагорейской традиции, о которой сообщает Аристотель (52). Обратимся теперь к свидетельству Аристотеля о «так называемых» пифагорейцах. Тексты, относящиеся к другим аспектам работы Филолая, мы будем приводить по ходу исследования сообщения Аристотеля.

### Главное сообщение Аристотеля о пифагореизме

44. АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика, А 5. 985 b 23 (DK 58 В 4): Одно- временно с ними [=«открывшими движущую причину»?] и до них так называемые пифагорейцы, впервые занявшись математическими науками, двинули их вперед, и поскольку они были воспитаны на них, то сочли их начала (*ἀρχαί*) началами всех вещей. А так как первые по природе [начала] этих наук – числа, в числах же, как им казалось, наблюдается много подобий (*ὁμοιόμορτα*) с сущими [вещами] и процессами, (больше, нежели в огне, земле и воде), дескать, такое-то свойство (*πᾶθος*) чисел есть справедливость, такое-то – душа и ум [ну], другое – удобный момент, и можно сказать, все остальные вещи [они определяли] таким же образом, а кроме того, так как свойства и отношения гармоний [- «музыкальных интервалов»] они усматривали в числах, так вот, поскольку, как им казалось, все остальные вещи уподобляются числам по всей совокупности своих характерных свойств [«природы»] и числа первичны по отношению ко всей природе, то они стали полагать, что элементы чисел суть элементы всех вещей и что вся Вселенная – гармония и число. И какие только соответствия между числами и гармониями [=«интервалами»], с одной стороны, и процессами (*πάθη*) и частями Неба [-«Вселенной»] – с другой, они могли показать, те они выводили [из своих посылок] и подгоняли. Если же где-нибудь чего-нибудь не хватало, то они из кожи вон лезли, чтобы их теория была связанной от начала до конца. Я имею в виду, например, вот что: раз декада считается совершенным [числом], заключающим в себе всю природу чисел, то и движущихся по небу тел они полагают десять, но так как видимых – только девять, то они на этом основании постулируют

десятое – Антиземлю. Более обстоятельно мы разобрали этот вопрос в другом сочинении <sup>35</sup>.

АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика, А 5. 986 а 13 (DK 58 В 5): Но вернемся к цели нашего обсуждения, т. е. к выяснению того, какие начала [бытия] полагают [пифагорейцы] и каким образом они совпадают с указанными причинами [т.е. с 4 причинами Аристотеля]. Так вот, судя по всему, и они тоже считают число началом (*ἀρχή*) и как материю вещей, и как переменные и постоянные свойства (*πάθη καὶ ἕξεις*), а элементами числа [они считают] четное и нечетное, причем одно из них [полагают] ограниченным, другое – безграничным (*ἄπειρον*), а единицу (*τὸ ἕν*) – состоящей из обоих этих [элементов] (поскольку она и четна и нечетна); число – [состоящим] из единиц [букв, «из одного»], а числами, как сказано, – все Небо [=«Вселенную»].

Здесь, как и в других местах, рассматривая построения, ассоциированные с «италийцами», Аристотель говорит не о Пифагоре, а о пифагорейцах (*Μεταφизика* 987 а 31, *О небе* 293 а 20, *Метеорология* 342 b 30). Это должно быть связано с его скепсисом в отношении того, какая часть этого учения принадлежала самому Пифагору <sup>36</sup>. Говоря «так называемые», Аристотель, вероятно, выражает свой скептицизм. Вопрос о древности описываемых доктрин он намеренно оставляет открытым. Если мы правы, датируя деятельность философов-атомистов примерно 440 г. до н. э., то, по Аристотелю, получается, что эти пифагорейцы принадлежат ко второй половине пятого века или даже к более раннему периоду (см. так же *Μεταφизика* 1078 b 19, DK 58 В 4).

Так понятая неясность относительно хронологии и авторства сообщений из 44 фрагмента сама по себе уже ставит под сомнение позицию В. Буркерта, который убежден в том, что сообщение Аристотеля восходит главным образом к Филолаю, несмотря на то что он упомянут во всем корпусе только однажды, и то по ходу дела (*Евдемова этика* 1225 а 30, DK 44 В 16). И действительно, несмотря на очевидные сходства, в 44 и 38–43 имеются значительные различия в акцентах, которые еще более ослабляют правдоподобие гипотезы В. Буркерта. В фраг-

<sup>35</sup> Александр в своих комментариях на этот пассаж (*in Mem.* 41, 1; DK 58 В 4) обращается к работе «О небе» и к утраченным произведениям о пифагорейцах из более полного трактата Аристотеля на эту тему.

<sup>36</sup> Нет сомнения, что все рассуждения подобного рода были уже во времена Аристотеля приписаны самому Пифагору, возможно посредством знаменитой фразы *αὐτὸς ἔφα* – «сам сказал» (Диоген Лаэртский VIII, 46; *Jambli. Comm. math. sc.* p. 77, 22–24). Но Аристотель был хорошо осведомлен, что имя Пифагора было окутано туманом легенд.

менте **42** число и его принципы четное и нечетное становятся средоточием размышлений пифагорейцев, в то время как **38–43** в качестве фундаментальных принимаются ограничивающее и безграничное (которые являются, конечно, более общими концептами). В **45** гармония создается музыкальными отношениями, а в **43** она возникает в результате взаимного согласования ограничивающего и безграничного<sup>37</sup>. Фрагмент **45** подробно главным образом останавливается на довольно произвольном использовании сходств пифагорейцами (*Метафизика* 1092 b 26ff.; DK 58 B 27), в то время как **39** и **43** представляют абстрактные аргументы. Разумеется, в фр. **42** ограниченное является нечетным, а безграничное – четным; напротив, понятия предела и безграничного фигурируют в сообщениях Аристотеля о пифагорейской доктрине (например, **52** и **56–58**; также *Метафизика* 987 a 9ff; DK 58 B 8), где они принимают на себя те роли, которые представляются естественными для фр. **38–43**. И снова, весьма вероятно, что сообщение фр. **44** о необыкновенной теории Антихтона, закрепляет доктрину главным образом ассоциирующуюся с именем Филолая. Однако из анализа свидетельств ясно, что Аристотель обращался к книге Филолая, когда он нуждался в ясном и детальном очерке пифагорейской космогонии или астрономии. Когда же, напротив, он желал представить очерк основной темы и характера пифагорейского учения, то полагался скорее на другие (возможно, устные) источники, нежели на Филолая.

На самом деле в **44** нет ничего, что не могло бы быть объяснено просто как развитие доктрины о числе и гармонии, которую с полным основанием можно приписать самому Пифагору. Этот очерк не связан, как в фр. **52**, с дуалистическим взглядом на мир и почти лишен технических терминов **38–43**, которые лучше всего интерпретировать как оригинальные послышки самого Филолая. Аристотель в конце **44** изо всех сил старается выразить отношение между числами и вещами в терминах его собственной метафизической концепции материи, а так же аффектов и состояний. Его предыдущее сообщение о сходствах теперь выглядит как знак (в супружестве два пола соединяются, как в числе пять нечетное и четное; взаимоотношения небесных тел подобны звукам в созвучии). Но это верно не для всех случаев (семерка является числом подходящего времени, потому что рождение происходит на седьмом месяце после зачатия, зубы появляются на седьмом месяце

<sup>37</sup> Филолай безусловно развивал сообщение о гармонии как выраженной музыкальными отношениями (см., например, Никомах *Арифметика*, 26, 2; DK 44 A 24); действительно некий фрагмент сохранен в пассаже Стобея следующего непосредственно за 429 (*Ecl.* 1, 21 7d cont., DK 44 B 6). Но он не имеет указания в отношении применению данного концепта в **38–39** и **43**.

после рождения и т.д.: Аристотель, фр. 230 *ap. Alex. in Met.* 38, 16). Несомненно, суть доктрины в целом состоит в том, что космос – и все, что в нем случается – в целом являет собой умопостигаемый порядок. Главной функцией сопоставления пифагорейцами вещей и чисел является символическое выражение космического порядка. Чтобы выразить сущность отдельных вещей используются конкретные числа (выбранные по ряду оснований), и благодаря этому становится возможным выразить порядок всех вещей посредством расположения чисел в упорядоченные последовательности. (Базовой последовательностью являются числа от 1 до 10; десятка же представляется как совершенное число, включающее в себя все другие числа).

### Основные положения критики пифагореизма Аристотелем

**45. АРИСТОТЕЛЬ.** *Метафизика*, М 6, 1080 b 16 (DK 58 B 9): Пифагорейцы также [полагают, что существует только] одно, математическое число, но только не обособленное [от вещей]; напротив, они утверждают, что из него состоят чувственные субстанции. Всю Вселенную они конструируют из чисел, но только не монадических [=«абстрактных, арифметических»]; напротив, они полагают, что монады обладают [протяженной] величиной, но как образовалась первая единица (ἕν), обладающая величиной, судя по всему, объяснить не могут.

**46. АРИСТОТЕЛЬ.** *Метафизика*, М 8, 1083 b 8 (DK 58 B 10): Пифагорейская концепция [чисел], с одной стороны, содержит меньше трудностей, чем упомянутые выше [концепции], а с другой – [содержит] свои собственные, иного рода. То, что они не полагают число обособленным [от вещей], устраняет много невозможных следствий. Но [утверждать], что тела состоят из чисел и что это число математическое, невозможно. Прежде всего признавать неделимые величины неверно, и даже если [допустить, что] это так, то все-таки единицы [монады] не имеют величины. Как же может величина состоять из неделимых? Между тем арифметическое число является монадическим [«состоящим из непротяженных единиц»]. Они же полагают число реальными вещами; так, они прилагают математические абстракции (θεωρήματα) к телам, как если бы числа были телесными.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> До этого пассажа Аристотель обсуждал теорию Платона и некоторых платоников о том, что число существует как отдельная сущность, отделенная от чувственных вещей, и во втором предложении процитированного фрагмента снова ссылается на нее. Об этой теории см. Ross (1924), liii–lvii.



Здесь Аристотель, менее благожелательно, чем в 44, представляет пифагорейцев буквально отождествляющими числа и вещи, и на этом основании обвиняет их в принципиальной ошибке. Маловероятно, что пифагорейцы хотели быть понятыми таким образом, или же придерживались взгляда, согласно которому величины являются неделимыми единицами (см., например, Furley (1967), I, ch. 3). В фр. 45 Аристотель содержательно критикует космогонию Филолая, в то время как в 47 он использует пифагореизм диалектическим, а не историческим образом, обсуждая главным образом платонизм. Из других его высказываний становится ясно, что позиция пифагорейцев была менее определенная, нежели та, о которой идет речь в фр. 45–47:

47. АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика, N 5, 1092 b 8 (DK 45, 3): [Критика платонических теорий первоначал]. Равным образом совершенно не определено, в каком смысле числа суть причины субстанций и бытия — как определения ( $\delta\rho\omicron\iota$ ) (так же, как точки — определения величин, и как устанавливал Эврит, какое число присуще какой вещи; например, вот это число человека, вот это — коня, и, отображая камушками формы животных и растений, подобно тем, кто сводит числа к [геометрическим] фигурам, [изображая их в виде] треугольника и квадрата) или же как консонанс есть отношение чисел, так и человек и все остальное?

Эврит, писавший примерно в конце V века до н. э., пытался сделать пифагорейское учение более точным, определяя геометрические фигуры через натуральные числа и подсчитывая «число» таких, например, сущностей, как человек или лошадь (см. 51).

### Математика и философия

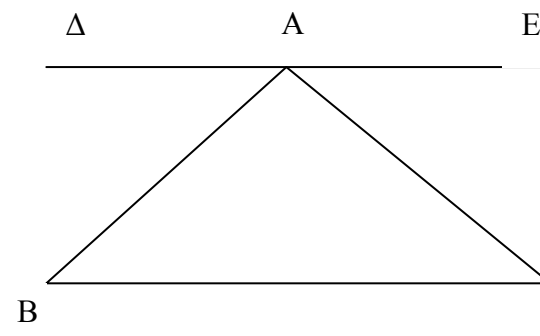
48. ДИОГЕН ЛАЭРТИЙ, VIII, 12: А когда он нашел, что в прямоугольном треугольнике квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов, то принес богам гекатомбу (как о том говорит Аполлодор-Исчислитель); ибо об этом есть такая эпиграмма:

В день, когда Пифагор открыл свой чертеж знаменитый,

Славную он за него жертву быкам воздвиг.

49. ПРОКЛ. Комм. к Евклиду, I, 44, с. 419, 15 Friedl. (DK 58 B 20): («К данной прямой приложить параллелограмм, равный данному треугольнику, в данном прямоугольном угле»). Как сообщает Евдем, эти открытия, т. е. приложение [парабола] площадей, а также [их] гипербола и эллипс — древние и принадлежат Музе пифагорейцев.

50. Там же, I, 32, с 377, 9 Fr. (DK 58 B 21): («Во всяком треугольнике, при продолжении одной из сторон внешний угол равен двум внутренним и противолежащим, а три внутренних угла треугольника [вместе] равны двум прямым»)… с. 379, 2: Перипатетик Евдем приписывает открытие этой теоремы пифагорейцам — о том, что внутренние углы всякого треугольника [в сумме] равны двум прямым. По его словам, они доказывают пропозицию так: «Пусть будет треугольник АВГ и пусть через А будет проведена ДЕ, параллельная ВГ. Так как прямые ВГ и ДЕ параллельны и противолежащие углы равны, то, следовательно, угол ДАВ равен углу АВГ, а угол ЕАГ — углу АГВ. Прибавим общий угол ВАГ. Следовательно, углы ДАВ, ВАГ, ГАЕ, т.е. углы ДАВ, ВАЕ, т.е. два прямых равны трем углам треугольника. Следовательно, три угла треугольника равны двум прямым». Таково доказательство пифагорейцев.



Почти несомненно, что пифагорейцы пятого века внесли существенный вклад в развитие греческой математики. В области геометрии, кроме важной техники приложения площадей (49) и отдельный теорем, таких как 50, комментатор приписывает им открытие теорем четвертой книги Евклида (*Schol. Eucl.* 273, 3; 13). В частности, в начале четвертого века жил и работал знаменитый математик Архит, разработавший серьезную арифметическую теорию музыки (см. Ptolemaeus *Harm.* 1, 13, DK 47 A 16, Boethius *De mus.* III, II, DK 47 A 19). Эта математика представлена как пифагорейская у Платона, и, по-видимому, является естественным развитием оригинального пифагорейского понятия гармонии. Однако доступные нам данные не позволяют адекватно оценить полный объем и общий характер пифагорейского вклада в развитие математики. Например, в различных поздних источниках пифагорейцам приписывается открытие иррациональности диагонали квадрата (*Schol. Eucl.* 417, 12 ff., Ямвлих *О пифагорейском образе жизни*, 246 и сл.; DK 18, 4), однако у нас нет достаточных оснований для того, чтобы

им доверять (см. Burkert 1972, 455–465; так же Philip (1966), прил. 2). Все свидетельства, связывающие открытие «теоремы Пифагора» с Пифагором, извлечены из позднего материала эпизодического характера (см. фр. 48). Предположение, что в данном случае пифагорейцы не искали геометрического доказательства, занимаясь лишь изучением свойств таких последовательностей чисел, как 3, 4, 5, выглядит заманчиво. Они могли изображать прямоугольные треугольники, выкладывая камушки, и таким образом обнаружить общий метод для выражения длины их сторон в рациональных числах (см. Burkert 1972, 427–430). Такая арифметическая техника была известна уже вавилонянам (см. Нейгебауер 1968, гл. II).

Из содержания первого предложения Аристотеля в 44<sup>39</sup> можно заключить, что пифагорейцы фактически создали греческую математику. И хотя эта точка зрения поставлена под сомнение современными исследователями, она все еще имеет широкое распространение. В действительности основы геометрии заложили ионийцы, именно им принадлежит честь основных математических открытий вплоть до четвертого века, как это видно из знаменитого изложения Проклом Евдемовой истории предмета (Eucl. p. 65, 3ff.)<sup>40</sup>. Еще менее правдоподобным является Аристотелево предположение, что именно математические исследования привели пифагорейцев к спекуляциям на тему числа и гармонии. Телега встает впереди лошади. Именно удивление перед воображаемой символической силой чисел и их сочетаний, а не глубокое математическое исследование, отражено в фр. 44. Идентификация числа пять с супружеством в качестве суммы первого женского и первого мужского чисел (Аристотель, *ap. Alex. in Met.* 39, 8), является отражением простой истины, что  $2 + 3 = 5$ .

По свидетельству того же Аристотеля движущей силой пифагорейской метафизики является их увлечение изображением чисел в форме моделей похожих на современные домино или кости:

**51. АРИСТОТЕЛЬ.** Физика, Г 4. 202 б 36 (DK 58 В 28): Пифагорейцы утверждают, что бесконечное есть четное, так как, отсекаемое и

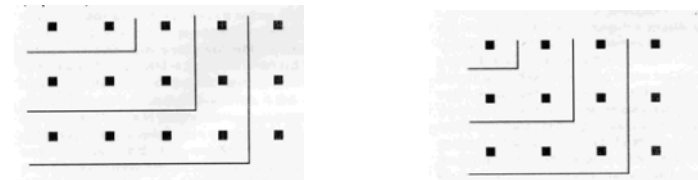
<sup>39</sup> Но его синтаксис и интерпретации вызывают сомнения. Например, Буркерт (Burkert 1972, 412–414) понимает Аристотеля в том смысле, что пифагорейцы «были первыми, кто увидел связь ‘математических принципов’ с более общим вопросом о ‘принципах вообще’».

<sup>40</sup> См. W. A. Heidel, “The Pythagoreans and Greek Mathematics”, Furley–Allen 1975, I, 350ff.; Burkert 1972, ch. VI.

Буркерт показывает, что этот раздел о Пифагоре восходит не к Евдему, а к неоплатонику Ямвлиху (стр. 409–412).

ограничиваемое нечетным, оно сообщает вещам бесконечность. Свидетельство тому — то, что происходит с числами: при наложении гномов вокруг единицы и без этого форма в одном случае постоянно меняется, в другом остается одной и той же.

Непонятными являются как теория фр. 51, так и вспомогательная иллюстрация (особенно слова *καὶ χωρίς*, переведенные здесь как «и без этого»). Две фигуры, к которым обращается Аристотель, очевидно таковы.



Конечно, любая из этих фигур может быть продолжена посредством прибавления еще одного «гномона», и так до бесконечности. В фигуре 1, «где гномоны расположены вокруг единицы» каждое последующее прибавление создает следующее по порядку нечетное число. В то время как фигура 2 просто представляет ряд четных чисел. Но поскольку фигура 1 с каждым прибавлением всегда остается той же самой — квадратом, фигура 2, наоборот, меняет с каждым прибавлением отношение длины к высоте. Поэтому квадрат и прямоугольник упоминаются в аристотелевской таблице противоположностей (см. фр. 52 ниже).

Благодаря этой иллюстрации устанавливается связь между нечетным и ограниченным (посредством однородности) и четным и неограниченным (посредством бесконечной изменчивости). Однако это не объясняет ни того, почему четное является причиной беспредельности в вещах, ни того, что подразумевается под их ограничением посредством нечетного. Вероятно, невозможно объяснить пифагорейский ход мыслей, несмотря на неубедительные попытки древних комментаторов его восполнить (*Simpl. in Phys.* 455,20 – 456,15). Очевидно, пифагорейцы хотели использовать в качестве принципов как нечетное и четное, так и предел и беспредельное, и совместить эти два набора принципов. Но из свидетельств следует, что они никогда не предпринимали определенной попытки для установления этой связи. В 51, так же как и в 44, но в отличие от 38–42 и 57–58, именно нечетное и четное (но не предел и беспредельное) взяты в качестве фундаментальных принципов чисел и всего остального.

### Таблица противоположностей

52. АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика, А 5. 986 а 22 (DK 58 В 5): Другие из числа этих же самых [философов-пифагорейцев] полагают десять начал, расположенных попарно [или: «в два столбца»]:

граница и безграничное  
нечет и чет  
одно и много  
право и лево  
мужское и женское  
покоящееся и движущееся  
прямое и кривое  
свет и тьма  
добро и зло

квадрат и разносторонний прямоугольник

Такого же воззрения, судя по всему, держался и Алкмеон Кротонец [ср. DK 24 А 3], и то ли он у них перенял это учение, то ли они у него: ведь по времени Алкмеон был [в расцвете], когда Пифагор был стариком, а высказывался он подобно им<sup>41</sup>. А именно он говорит, что «большинство человеческих [вещей] двоичны», разумея при этом не определенные противоположности, подобно пифагорейцам, а любые, как-то: белое-черное, сладкое-горькое, добро-зло, большое-малое. Таким образом, он небрежно высказался об остальных [противоположностях], не определив [их числа и состава], а пифагорейцы сказали и сколько, и какие. Стало быть, и от него, и от них можно узнать только то, что противоположности – начала вещей, а сколько [противоположностей] и какие – только от пифагорейцев.

Как можно свести [пифагорейские начала] к указанным [четырем] причинам, это ими ясно не расчленено, но, похоже, что они относят [принимаемые ими] элементы к разряду материи, так как, по их словам, субстанция состоит и вылеплена из этих [элементов] как из держащихся [в ней составных частей].

Очевидно, Аристотель извлек эту таблицу противоположностей из пифагорейского источника, отличного от тех, которыми он пользовал-

<sup>41</sup> В некоторых манускриптах это выражение выглядит так: καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ, ἀλεφθήνατο δὲ κτλ. «Алкмеон [? был молодым человеком], когда Пифагор был старым». Текст очевидно испорчен, и Росс (Ross, *ad loc.*) несомненно прав, следуя А<sup>b</sup> и Александру, опуская добавочные фразы как маргиналии, ошибочно включенные в текст, хотя возможно и содержащие верную информацию.

ся в 44, а также отличного от книги Филолая. Таблица напоминает ему использование оппозиций таким философом-врачом как Алкмеон из Кротона, который, вероятно, писал в начале пятого века<sup>42</sup>. На этой реминисценции он основывает свое предположение о связи между взглядами Алкмеона и пифагорейцев, и, таким образом, выдает свою неуверенность по поводу древности этой таблицы. В отличие от умо-зрительных рассуждений фр. 44, таблица противоположностей не напоминает ни одну из исходных пифагорейских идей, обсуждавшихся в предыдущей главе. Это похоже на работу человека, впечатленного космологическим дуализмом Парменида и фигурами из фр. 51, которых он пытался объединить с другими математическими концептами элеатов и подчинить пифагорейским принципам предела и беспредельного, нечетного и четного. Внутренне таблица слабо структурирована, но заманчиво предположить, что предел и беспредельное являются базовыми противоположностями, которые в некотором смысле подлежат всем другим, включая нечетное и четное<sup>43</sup>.

### Космогония

55. СТОБЕЙ, I, 21, 8 (т. I, с. 189, 17 W.) (DK 44 В 7): Первое слаженное, одно, в середине Сферы называется «Очаг» (Гестия).

56. АРИСТОТЕЛЬ. Метафизика, N 3, 1091 а 12 (DK 58 В 26): Нелепо также допускать возникновение вечных вещей, а точнее, нечто невозможное. Допускают ли пифагорейцы возникновение или не допускают – на этот счет не может быть никаких сомнений: они ясно говорят, что когда составилось Одно – то ли из плоскостей, то ли из поверхности (χροιά), то ли из семени, то ли сами не знают из чего, – тотчас же стали втягиваться ближайшие части Безграничного (ἄπειρον) и ограничиваться границей (πέρας).

57. АРИСТОТЕЛЬ. Физика, Δ 6. 213 в 22 (DK 58 В 30): Пифагорейцы также признавали существование пустоты и утверждали, что

<sup>42</sup> Словоупотребление Аристотеля в 52 указывает на то, что Алкмеон не был пифагорейцем, хотя друзья, которым адресована книга, возможно, были членами этой школы: 53. Алкмеон, фр. 1, Диоген Лаэртский VIII, 83 (DK 24 В 1): Алкмеон Кротонец, сын Пейрифоя, так сказал Бротину, Леонту и Бафиллу: о вещах незримых, о вещах божественных, очевидной истиной (σαφήνεια) обладают [лишь] боги, насколько же можно судить по вещам человеческим...

<sup>43</sup> Ср. 54. Аристотель «Никомахова этика», В 5, 1106b29 (DK 58 В 7): Зло – свойство безграничного, как образно выражались пифагорейцы, а добро – ограниченного.

она проникает в Небо [=космос] из [окружающего] бесконечного (ἄπειρον), как если бы [Небо] вдыхало пневму и пустоту, которая разграничивает физические сущности (φύσεις), как если бы пустота была разделением и разграничением смежных [тел]. Прежде всего это наблюдается в числах, так как пустота разграничивает [их, сообща] им самобытность (φύσις).

**58.** СТОБЕЙ, I, 18, I с, т. I, с. 156 W (DK 58 B 30): А в первой книге «О философии пифагорейцев» [фр. 201 Ross=фр. 11 Ross] он пишет, что, [согласно пифагорейскому учению], Небо [=космос] одно и что оно втягивает из бесконечного время, дыхание и пустоту, которая постоянно разграничивает пространства отдельных вещей.

Создается впечатление, что в **56** Аристотель основывается, по меньшей мере, на одном письменном источнике о пифагорейской доктрине. В отличие от **44**, его основным источником здесь была, вероятно, книга Филолая. Хотя аутентичные фрагменты космологии Филолая едва ли дошли до нас, возможно, она отражена лишь в **55**, который, к счастью, представляет ту же доктрину, что и **56**. Нет сомнений в том, что Филолай не желал знать больше, чем того требует его общая теория (см. скромное умалчивание в **43** о средстве, которым достигается гармония), и таким образом дает Аристотелю основание для критики как в **56**, так и в **45**. Сообщения о «дыхании» в космогонии (фр. **57–58**) выражены в терминах, которые напоминают теорию дыхания в «биологии» Филолая<sup>44</sup>. Была ли эта космогония в значительной степени придумана самим Филолаем, или же она является более древней доктриной – это вопрос дискуссионный. В силу ее незрелости можно предположить, что изначально она была составной частью интеллекту-

<sup>44</sup> **59.** ЛОНДОНСКИЙ АНОНИМ. Эксерпты из «Истории медицины» Менона, 18, 8. с. 31 (DK 44 A 27): Пифагореец Филолай утверждает, что наши тела состоят из [одного лишь] теплого, так как, по его мнению, они не причастны холодному. В доказательство он приводит факты такого рода: сперма, которая образует животное, теплая; место, в котором происходит оплодотворение, т. е. матка, еще теплее и подобна сперме. Но то, что чему-то подобно, обладает такими же качествами, как то, чему оно подобно. А так как и то, что образует [животное], не причастно холодному, и место, в котором происходит оплодотворение, равным образом не причастно холодному, то ясно, что таким рождается и образуемое животное. В пользу этого положения он приводит следующий довод. Сразу же после рождения животное втягивает наружный воздух, который холоден, а затем снова возвращает его вовне, словно долг [-нечто чужое]. Желание наружного воздуха от того и возникает, чтобы наши тела, которые теплее его, им охладились.

альной атмосферы шестого века и перекликалась с космогоническими концепциями Анаксимандра и Анаксимена (см. Philip, *Pythagoras*, 68–70, 93–95; C. H. Kahn, “Pythagorean philosophy before Plato” in *The Presocratics*, ed. A. P. D. Mourelatos (Garden City, N.Y., 1974), 183–184). Однако «незрелость» подобного рода вообще свойственна пифагорейству; а появление в **57–59** понятия пустоты (возможно изобретение элеатов), отличной от этого воздуха, свидетельствует в пользу датировки пятым веком<sup>45</sup>.

Космогоническое сообщение Аристотеля заслуживает внимания. Оно включает в себя представление о том, что время и отдельные тела (очевидно, различным способом) исчислимы, и что это является их важнейшим свойством. Теория становится фантастичной, лишь когда начинает толковать числовые и другие общие понятия в физических терминах: так числа разделяются и располагаются в подобающей им последовательности благодаря пустоте.

## Астрономия

### (i) Планетарная система

**60.** АРИСТОТЕЛЬ. О небе, В 13. 293 а 18 (DK 58 В 37): Большинство считает, что она [Земля] находится в центре. . . Итальяские же философы, известные под именем пифагорейцев, держатся противоположного взгляда: в центре, утверждают они, находится огонь, а Земля – одна из звезд – движется по кругу вокруг центра, вызывая смену дня и ночи. Сверх того, они постулируют еще одну Землю – Антиземлю, как они ее называют, не ища теорий и объяснений, сообразных с наблюдаемыми фактами, а притягивая за уши наблюдаемые факты и пытаясь их подогнать под какие-то свои теории и воззрения. [. . .] (293 b 1) Но

<sup>45</sup> Иногда полагают, что пифагорейцы пятого века придерживались более специфического набора космологических идей, включая, во-первых, порождение чисел, далее – происхождение геометрических фигур из чисел, и, наконец, физических тел из геометрических фигур (см. Guthrie 1978, I, 239–282). Такие детальные конструкции едва ли сочетаются с **54** (см. так же **43**). Эта интерпретация слишком доверяет таким текстам, как Аристотель, *Метафизика* 1028b16, 1090b5, DK 58 В 23–24 (содержание этих фрагментов едва ли имеет отношение к пифагорейцам, см., например, Cherniss 1944, 132ff., Burkert 1972, 42–43), Аристотель, *О душе* 409a4, Секст Эмпирик, *Против математиков*, X, 281, [Ямвл.] *Теологумены арифметики*, с. 84, 10, DK 44 А 13 (которые берут начало в пифагорейском платонизме ранней Академии, см. Burkert 1972, 66–71).

вернемся к пифагорейцам. Исходя из того что самая важная часть Вселенной должна быть надежнее всего защищена, а таковой является центр, они называют огонь, занимающий это место, «острогом Зевса», рассуждая так, будто [термин] «центр» однозначен и будто геометрический центр в то же время есть центр самой вещи и естественный центр. Однако у животных центр животного и центр тела не совпадают, и, надо полагать, что со всем Небом дело обстоит аналогичным образом.

**61.** Мнения философов (Стобей), II, 7, 7 («О порядке космоса») (DK 44 A 16): Филолай посредине, в центре [космоса, помещает] огонь, который он называет «Очагом» (Гестией) Вселенной, «домом Зевса», «Матерью богов», «алтарем», «связью и мерой природы». Кроме того, он принимает и другой огонь, расположенный выше всего и служащий Объемлющим. Первый по природе – центральный огонь, вокруг него кружатся в хороводе десять божественных тел: небо и планеты, за ними – Солнце, под ним – Луна, под ней – Земля, под ней – Противоземля (Антихтон), а после них всех – огонь Очага, занимающий центральное положение.

Фрагмент **60** является надежным свидетельством, указывающим на то, что Филолай был автором пифагорейской теории, описанной в **60**. Он удаляет Землю из центра вселенной, однако делает ли это Филолай предвестником Коперниковой революции? Это зависит от того, на какие вопросы должна была ответить сконструированная им система, и от характера обоснований, которые он предлагает в ее защиту. Единственным астрономическим явлением, упоминаемым Аристотелем, является чередование дня и ночи, которые в теории объясняются как естественный результат вращения Земли (вероятно, осевое вращение служит так же хорошо, как и обращение центрального огня). С астрономической точки зрения нет необходимости делать подвижной сферу неподвижных звезд, но Филолай говорит, что они кружатся в хороводе. Вообще, кажется, что он в своей теории пытается, в характерном для досократиков стиле <sup>46</sup>, сообщить о явлениях, подобных затмениям, и

<sup>46</sup> **62.** Мнения философов, II, 20, 12 («О субстанции Солнца») (DK 44 A 19): Согласно пифагорейцу Филолаю, Солнце стекловидно, оно отражает огонь, находящийся в космосе, и просеивает к нам свет и тепло, так что в известном смысле оказывается два Солнца: находящееся на небе огненное и возникающее в результате его зеркального отражения огнеподобное, если только не посчитать третьим свет, отражаемый от зеркала к нам путем преломления. Действительно, мы называем его «солнцем», хотя он, так сказать, отображение отображения.

источнике солнечного света, но не о тех, которые были наиболее типичны для греческой астрономии, таких как годовые траектории небесных тел. Аристотель признал, что эта система мотивирована уважением к огню и к числу десять (см. **42**), и религиозным убеждениям, что Земля недостаточно важна, чтобы занимать центральное положение в космосе <sup>47</sup>.

### (ii) Гармония сфер

**63.** АРИСТОТЕЛЬ. О небе, В 9. 290 b 12 (DK 58 B 35): Из этого ясно, что утверждение, согласно которому движение [светил] рождает гармонию, поскольку, мол, [издаваемые ими] звуки объединяются в консонирующие интервалы, при всей своей остроумности и оригинальности тем не менее неверно. По мнению некоторых, столь огромные тела по необходимости должны производить своим движением шум: уж если его производят земные тела, [рассуждают они], ни по объему, ни по скорости движения не сравнимые [с небесными], то что говорить о Солнце, Луне, да еще таком количестве столь-великих звезд, преодолевающих такой путь с такой быстротой, — не может быть, чтобы они не производили шума совершенно невообразимой силы! Исходя из этого, а также из того, что скорости [светил], измеренные по расстояниям, относятся между собой так же, как тоны консонирующих интервалов ( $\sigma\mu\phi\omega\nu\acute{\iota}\alpha\iota$ ), они утверждают, что звучание, издаваемое звездами при движении по кругу, образует гармонию. А поскольку представляется абсурдным, что мы этого звучания не слышим, они объясняют это тем, что звук имеется с самого момента нашего рождения и потому за неимением контрастирующей с ним тишины неразличим: ведь звук и тишина различаются по взаимному контрасту. С людьми, мол, поэтому происходит то же, что с кузнецами-молотобойцами, которые вследствие привычки не замечают грохота.

Это сообщение, очевидно, вдохновлено теорией солнца Эмпедокла (Аэций II, 20, 13, DK 31 A 56). Антиземля появилась, чтобы объяснить затмения солнца (Аэций II, 29, 4, DK 58 B 36; стиль изложения заимствован у Анаксагора: Ипполит *Опровержение* I, 8, 6 и 9, DK 59 A 42, Аэций II, 29, 7, DK 59 A 77).

<sup>47</sup> Возможно, однако, что Филолай, как обычно, воспользовался более древней пифагорейской традицией; вера в огонь как в базовую субстанцию приписывается Гиппасу (Аристотель, *Метафизика* 984a7, Симпликий, *in Phys.* 23, 33, DK 18, 7). Своеобразная, хотя и темная, идея центрального огня засвидетельствована в качестве одной из черт космологии Парменида, однако эта система едва ли может быть датирована периодом ранее второй половины пятого века.

Фрагмент **63** свидетельствует о попытке разработать в некоторых деталях старую пифагорейскую доктрину гармонии сфер. Аристотель был впечатлен мастерством ее авторов (хочется верить, что они были из окружения Филолая). Однако неизвестно, проводились ли точные наблюдения и, если да, то использовались ли их результаты в подтверждение этих взглядов.

## Душа

### (i) *Природа души*

**64.** АРИСТОТЕЛЬ. О душе, А 2. 404 а 16 (DK 58 В 40): По-видимому, такой же смысл имеет утверждение пифагорейцев: некоторые из них считали душой [летающие] в воздухе пылинки, а другие — то, что ими движет. Об этих [пылинках] говорится потому, что они наблюдаются в непрерывном движении, даже если полное безветрие.

**65.** АРИСТОТЕЛЬ. О душе, А 4. 407 b 27 (DK 44 А 23): Передают и другое мнение о душе. . . ее считают некой гармонией, так как и гармония есть слияние (κρᾶσις) и синтез противоположностей, и тело тоже состоит из противоположностей.

**66.** ПЛАТОН. Федон 88d (Эхекрат) До сих пор меня всегда привлекал взгляд на душу как на своего рода гармонию. Когда об этом зашла речь, мне словно напомнили, что я давно держусь такого мнения.

Фрагмент **64** сообщает примитивное убеждение (сопоставимое с идеей, что звук гонга – это голос даймона), дополненное рациональной интерпретацией. Возможно **65** представляет объяснение, появившееся под влиянием общей пифагорейской теории чисел<sup>48</sup>. Очевидно, что свидетельство Аристотеля зависит от платоновского *Федона*, и, возможно, не отражает того, что пифагорейцы изначально имели в виду. Естественно предположить, что они отождествляли душу с числовой пропорцией (см. **44**). Фрагмент **66** служит нам напоминанием о сложности примирения этой доктрины с теорией перерождения.

**67.** АРИСТОТЕЛЬ. О душе, А 2. 405 а 29 (DK 24 А 12): Сходного с ними [Фалесом, Диогеном, Гераклитом] воззрения о душе держался, по-видимому, и Алкмеон: он говорит, что она бессмертна, потому что подобна бессмертным существам. А это свойство [=подобие бессмертным] присуще ей, поскольку она вечно движется: ведь и все божественные существа — Солнце, Луна, звезды и все Небо — также вечно и непрерывно движутся.

**68.** Мнения философов (Стобей), IV, 2, 2 («О душе») (DK 24 А 12): Алкмеон [полагает душу] самодвижущейся субстанцией (φύσις), причем движение ее вечно. Поэтому он полагает, что она бессмертна и подобна божественным существам.

**69.** ПСЕВДО-АРИСТОТЕЛЬ. Проблемы, 17, 3. 916 а 33 (DK 24 В 2): По словам Алкмеона, люди погибают потому, что не могут соединить начало с концом.

Вероятно, сам Алкмеон не был пифагорейцем, но в этих текстах впервые встречаются реальные аргументы о бессмертии души, в которых примечательным образом используется связь между душой и движением (см. **64**). Фрагмент **68** указывает на то, что Алкмеон двигался от предположения о вечном движении души прямо к заключению, что она бессмертна, и цитировал свидетельство о небесных телах просто в качестве подтверждения по аналогии (ср. **67**). Это заключение, возможно, основано на предположении, что только живые существа движутся сами собой благодаря наличию души. Но если сущностью души является самодвижение, то она сама никогда не может прекратить двигаться, следовательно, не может перестать жить. Значит, она бессмертна (см. Платон, *Федр* 245с–246а, очевидно, под влиянием Алкмеона). Фрагмент **69** интерпретировать еще труднее. Вероятно, Алкмеон намекает на тот факт, что средство, благодаря которому небесные тела продолжают свое вечное движение, а именно вращение по орбитам, недоступно для человека, поскольку процесс старения необратим. Человек не может из старика превратиться в молодого («не может связать начало с концом»), оставаясь в одном и том же теле. Итак, если человек бессмертен, как об этом сказано в **67–68**, он должен переступить физическую смерть и переродиться в новое тело.

<sup>48</sup> Тот факт, что Эхекрат говорит об этом с одобрением в **66** (ср. **33**) указывает на пифагорейское происхождение этого воззрения, однако было бы поспешным приписывать его какому-либо конкретному пифагорейцу.

## Этика

70. ЯМВЛИХ. О пифагор. жизни, 137 (DK 58 D 2): Я хочу изложить высшие принципы религиозного почитания богов, которые Пифагор и его последователи поставили во главу угла. Все их предписания относительно того, что следует делать или не делать, имеют своей целью общение (ὄμιλία) с божеством. Это — принцип, в этом — смысл пифагорейской философии; и цель, которой подчинена вся жизнь, состоит в том, чтобы «следовать богу». Ибо смешно поступают люди, взыскуя благо не от богов, а из какого-либо иного источника, — все равно как если бы в стране, где есть император, кто-нибудь из граждан поклонялся префекту, пренебрегая властвующим и царствующим над всеми. Нечто подобное, по их мнению, делают и люди. Поскольку бог есть и поскольку он господин (κύριος) над всеми, а всеми признано, что благо следует просить от господина и что кого [господа] любят и кто им приятен, тем они блага дают, а кто нет тому нет, то ясно, что следует делать то, что приятно богу.

71. ЯМВЛИХ. О пифагорейской жизни, 175 (DK 58 D 3): После богов и демонов с наибольшим уважением надо относиться к родителям и закону и подчиняться им не притворно, но с убеждением. Вообще, думали они, надо полагать, что нет большего зла, чем анархия, так как человек по своей природе не может спастись, если никто им не руководит. (176) Пифагорейцы одобряли верность отеческим обычаям и установлениям, даже если они чуть хуже [установлений] других [городов], ибо легкомысленный отказ от существующих законов и склонность к нововведениям никоим образом не полезны и не спасительны.

72. ПЛАТОН. Федон, 62 В (DK 44 В 15): Существующее на этот счет тайное учение, согласно которому мы, люди, находимся как бы под стражей и что не следует освобождать самого себя от нее или убежать, мне кажется глубокомысленным и трудным для понимания. Но вот что, по крайней мере, Кебет, мне представляется в этом учении верным: что боги — наши попечители и что мы, люди, — собственность богов.

Фрагменты 70–71, вероятно, извлечены из Аристоксена (см. Stobaeus, *Anth.* IV, 25, 45 и IV, I, 40, DK 58 D 4). Его детальное описание пифагорейской этики полно платонических отголосков, и (если, конечно, оно исторично и не является лишь попыткой представить Платона плагиатором), вероятно, описывает взгляды «последнего поколения пифагорейцев» середины четвертого века до н. э. (см. 33). Однако они были учениками Филолая, и сравнение с фр. 72 (об учении Филолая см.

32) показывает, что Аристоксен сохраняет основные акценты пифагорейской этики конца пятого века. Так или иначе, эти тексты напоминают нам, что пифагореизм сохраняет свою притягательность в значительной мере благодаря религиозной и моральной доктрине, которая дает надежду на будущую жизнь.

## Заключение

Пифагореизм, о котором (возможно, на основе устных свидетельств) Аристотель сообщает в 44, в своих центральных идеях и установках, равно как и благодаря общей доктринальной неразработанности, похож на те учения, которые мы приписываем самому Пифагору. Лишь в других текстах становятся очевидными различные влияния пифагорейцев пятого века (прежде всего Филолая, но не только его). Они дают более отвлеченный и, иногда, более детальный очерк метафизических и космологических тем, которые берут свое начало в древних пифагорейских учениях. Они напоминают по стилю рассуждения современных им ранних натурфилософов и элеатов. Есть что-то впечатляющее в их попытке показать, как ведущее понятие *гармонии* становится ключом, открывающим отдельные области философии: космологию, астрономию, психологию. Даже их одержимость порядком в этике и политике может быть прочитана как отражение этого центрального понятия. В программе по математизации наук они почти не выходят за пределы нумерологических фантазий, несмотря на смелость и изобретательность некоторых своих построений. Но центральная идея программы — если мы вправе думать, что это та же самая идея, о которой размышляли пифагорейцы, — породила впоследствии удивительно обильные плоды.

### III. ВОЗРОЖДЕНИЕ ПИФАГОРЕИЗМА

Глава из книги Доминика О'Меары «Возрожденный пифагореизм» (с сокращениями): Dominic J. O'Meara, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford, 1990, p. 1–29.

#### Введение

Порфирий опубликовал окончательный вариант работ своего учителя через тридцать лет после его смерти на заре четвертого столетия. Издание Порфирия начиналось с биографии Плотина, *Жизнь Плотина*, в которой, кроме всего прочего, Плотин был представлен как идеальный философ. Воодушевленный этой моделью, мудростью и сверхъестественной безмятежностью, которую она обещала, читатель переходил к чтению трактатов Плотина, которые за этим следовали. Эти трактаты Порфирий разделил и сгруппировал в шесть книг по девять трактатов каждая (*Эннеады*), и расположил книги таким образом, что их последовательность возводила ум читателя от материального мира, через все более высокие уровни, к первоисточнику всей реальности – Единому. Таким образом, издание Порфирия, взятое в целом (*Жизнь Плотина* и *Эннеады*), составило систематическое введение, инициацию и путь к высшим философским истинам.

Издание Порфирия позволяло его современникам ощутить уверенность в мощности и перспективности их древней философской культуры: Плотин успешно свел воедино многие философские направления прошлых веков. И этот синтез поразительно соответствовал философии Платона, если не доктринально, то по эмоциональной и духовной силе, интеллектуальной глубине, и по ожиданию полного понимания реальности. Эти качества философии Плотина уже привлекали внимание и восхищали многих важных ученых и общественных деятелей, как среди язычников, так и среди христиан. Видимо, греческая философия в лице Плотина и его школы обрела новое дыхание.

Так оно и было. Философские школы росли и развивались по всей восточной части Римской империи под прямым или опосредованным влиянием основных платоновских идей<sup>49</sup>. Ученик Порфирия Ямвлих основал школу в Сирии, которая, в свою очередь, внесла вклад в воз-

<sup>49</sup> См. Blumenthal (1981); способы, которыми Плотина читали и критиковали поздние неоплатоники, такие как Ямвлих (предмет, который я надеюсь обсудить в другом месте) и Прокл, который написал комментарий на Плотина, еще предстоит исследовать.

рождение платоновской философии в Афинах в пятом веке. У первых главных представителей афинской школы, Сириана и Прокла, учились такие философы, как Аммоний, который много сделал для развития платоновской философии в Александрии, и Иоанн Филопон, написавший влиятельные комментарии на Аристотеля. Даже когда афинская школа была закрыта императорским декретом в 529 году<sup>50</sup>, она включала в себя двух крупных философов – Дамаския и Симпликия. И платоновская школа в Александрии продолжала существовать, вероятно, благодаря достигнутому взаимопониманию с церковными властями.

Этот последний, чрезвычайно динамичный и плодотворный период в истории греческой философии в недавние годы получил внимание, которого он заслуживает. Особое внимание в исследованиях уделялось философским и научным идеям Ямвлиха, Филопона, Симпликия и некоторых других философов-неоплатоников<sup>51</sup>. Лучше изучена важная роль, которую платонизм поздней античности (или «неоплатонизм») играл в развитии философии в исламском мире, Византии и на Западе в период средневековья. Тем не менее многое остается неисследованным. В особенности далеко от понимания развитие неоплатонической философии в период между Плотиним и афинской и александрийской школами пятого и шестого веков. Прежде всего, это обусловлено тем фактом, что если работы Плотина и поздних неоплатоников, таких как Прокл и Симпликий, по большей части сохранились, то же самое неверно в отношении философов, которые жили в период между ними. В частности, почти все главные философские работы Порфирия и Ямвлиха исчезли: их идеи восстанавливаются на основании нескольких небольших произведений, дошедших до нас, фрагментов, цитат и свидетельств, которые можно найти у поздних авторов, таких как Прокл. На основе таких обрывков и кусочков может быть предпринята попытка реконструкции, без которой невозможно написать историю греческого неоплатонизма<sup>52</sup>.

Особенно сложную проблему в этом отношении задает нам случай с учеником Порфирия Ямвлихом. Как поздние неоплатоники, так и современные исследователи соглашаются с тем, что Ямвлих был в зна-

<sup>50</sup> См. Blumenthal (1978).

<sup>51</sup> См. Sorabji (1983), (1987); Sambursky (1962).

<sup>52</sup> О Порфирии см. P. Hadot (1968), Smith (1974); задачу по реконструкции сильно осложняет то обстоятельство, что сообщения поздних авторов не могут трактоваться критично, то есть как если бы их точный источник не нуждался бы в идентификации и как если бы эти авторы не писали в терминах своей собственной философской перспективы: об этой проблеме см. Steel (1978), 12–13; Gersh (1978), 7–8.



чительной степени ответствен за изменения философии Плотина в том направлении, которое позже получило развитие, например, у Прокла<sup>53</sup>. Значительный прогресс в изучении Ямвлиха был сделан в последние годы. В основном фрагменты, оставшиеся от его комментариев на Платона уже собраны, переведены и исследованы Диллоном (Dillon 1973) и первый синтез, основанный на значительном корпусе свидетельств, представлен Ларсеном (Larsen 1972). Однако осталось не ясным, как именно Ямвлих изменил курс неоплатонической философии. Понять это мы могли бы, если бы узнали больше о философских идеях Ямвлиха и о способах, посредством которых они были выражены и применены его последователями.

Здесь я предлагаю некоторые ответы на вопрос о месте Ямвлиха в истории поздней греческой философии, используя свидетельства, которые в этом качестве никогда не были использованы. Кроме того, что Ямвлих сыграл важную роль в истории позднего неоплатонизма, мы также знаем, что он пытался возродить пифагореизм (в некотором смысле) как философию<sup>54</sup>. Действительно, первые четыре книги работы, которые он посвятил пифагореизму, все же сохранились. Кроме того, работа Ямвлиха *О пифагореизме*, как я это покажу, была известна и используется в Афинах Сирианом и Проклом. Далее, эта книга не только открывает нам доступ к некоторым философским идеям Ямвлиха. Она также оказывается связующим звеном между ним и его философскими последователями. Однако до настоящего времени история возрождения Ямвлихом пифагореизма все еще не изучена, а его сочинению *О пифагореизме* – по причинам, о которых я скажу позже – не придавалось большого значения. И в целом важность этой работы, равно как и его проекта возрождения пифагореизма для истории позднего неоплатонизма во многом игнорировалась. В обсуждении этих свидетельств я надеюсь показать, что это может пролить новый свет на ряд специфических областей в истории греческой философии после Плотина.

Постоянно, начиная с Платона и его Академии, платоники проявляли большой интерес к фигуре Пифагора и сильную склонность к «пифагорействованию». Для того чтобы рассмотреть должным образом попытку Ямвлиха возродить пифагореизм как философию, сначала необходимо обозреть различные пифагорейские тенденции среди его ближайших философских предшественников (глава I). Потом анализ

<sup>53</sup> См. новаторскую работу Прехтера (Praechter 1910), (1932); Steel (1978), 12.

<sup>54</sup> См. Praechter (1910), 173; Harder (1926), xvi ff.; Burkert (1972), 98; Szlezák (1979), 35.

пифагорейской программы Ямвлиха будет начат с изучения первых четырех сохранившихся книг работы *О пифагореизме*, посвященной данной теме (глава II). Хотя большинство оставшихся книг этой работы не уцелело, недавно стало возможным обрести вновь выдержки из книг V–VII, сохранившихся у византийского автора Михаила Пселла. Эти выдержки рассматриваются здесь впервые (глава III). Этот новый материал дает возможность лучше оценить важность работы *О пифагореизме*. Кроме того, мы увидим (глава IV), что известное нам из других работ Ямвлиха указывает на то, что там он также пифагорезирует платоновскую философию, важным следствием чего является математизация этой философии.

Во второй части книги будет рассмотрено влияние ямвлиховского пифагореизма на неоплатонизм, особенно в отношении Афинской школы в начале ее истории в пятом столетии (глава V), как это представлено Сирианом (глава VI) и его блестящим и очень влиятельным преемником Проклом (главы VII–X). В этих главах я покажу, что работа Ямвлиха *О пифагореизме* и в целом его пифагорейская программа были хорошо знакомы Сириану и Проклу, и открывают нам те аспекты мышления последних, благодаря которым может быть оценена как степень влияния Ямвлиха на них, так и та мера, в которой они отошли от его программы. Большое внимание будет уделено Проклу не только по причине его исторической значимости и факта, что многие его работы уцелели, но и потому, что он, по-видимому, критично отзывался и в некоторых случаях отвергал возрождение пифагореизма Ямвлихом, что является ответом, который проливает свет на строение его философии.

Из сказанного выше читатель сможет сделать вывод, что все последующее ограничено в своих целях. Моя задача сводится к тому, чтобы донести ту информацию, которая может быть найдена в неиспользованных ранее и новых свидетельствах, относящихся к данной теме и к этому периоду в истории поздней греческой философии. В качестве ведущего будет выступать одно направление – так называемое возрождение пифагореизма, рассматриваемого одновременно как ответ на вопрос о происхождении и природе платоновской философии. Будут рассмотрены работы только некоторых избранных философов. Конечно, есть еще другие темы, другие философы, которых следовало бы рассматривать, если бы моей задачей было написать полную историю позднего неоплатонизма<sup>55</sup>. Кроме того, эта книга ограничена в

<sup>55</sup> Одна важная тема, нуждающаяся в обсуждении, – это роль *Халдейских оракулов* и теургии, о которой см., например, Lewy (1956), Saffrey (1984), Shaw (1985).

том, что она затрагивает математику постольку, поскольку она, под влиянием пифагорейских тенденций, стала предметом возрастающего интереса философов поздней античности и отличительной чертой их теорий. Следовательно, история математики в поздней античности сама по себе не обсуждается. Также не обсуждается вопрос источников и исходных доктрин пифагореизма. И все-таки, лучшее понимание того, как философы неоплатоники использовали идеи Пифагора, выражая их в поздних философских концепциях, может оказаться полезным для критики современных тенденций к смешению пифагорействующего неоплатонизма с древним пифагореизмом. Учитывая то обстоятельство, что история Пифагора и его мысли является в большей степени историей его легенды в последующие времена, частью этой истории можно также считать изложение того, как философы в поздние века Римской империи находили в Пифагоре авторитетный источник и стимул для развития своих весьма изощренных и оригинальных теорий.

### Возрождение пифагореизма в неоплатонической школе

#### 1. Пифагореизм во втором и третьем веках н. э.

Полное изложение пифагореизма и пифагорейских тенденций во втором и третьем веках н. э. потребовало бы рассмотрения, выходящего далеко за рамки этой главы. Нужно было бы обсудить такие вопросы, как: существовали ли в тот период пифагорейские или неопифагорейские «секты»? Кто был членом этих сект, если они действительно существовали? Был ли Аммоний – учитель Плотина – их участником? Или он должен быть рассмотрен вместе с другими, такими как Евдор и Модерат, просто как платоник, склонный к пифагореизму? Что нам делать в этом контексте с такими «пифагорейскими» фигурами, как Аполлоний Тианский и Александр Абонотих? Каково отношение между пифагореизмом в этот период и ранними формами пифагореизма? Сохранилось ли к этому периоду что-либо от древнего пифагореизма? Адекватный подход к этим вопросам потребовал бы собрания и анализа очень разнообразного и чрезвычайно разнородного количества фактов, как письменных источников, так и археологических данных, как языческих, так и христианских <sup>56</sup>.

<sup>56</sup> См., например, Burkert (1961); Dörrie (1963); Armstrong (1967), 90–106 (Merlan); Dillon (1977), ch. 7. О Евдоре см. Burkert (1972), 53; Cherniss (1976), 164–5, 170–1; Dillon (1977), 115 ff. Об Аммонии см. Schwyzer (1983). О Модерате см. nn. 8, 46, 52 ниже.

Цель этой вводной главы сравнительно ограничена: обозначить некоторые исходные посылки, на основании которых программа Ямвлиха, направленная на пифагорезирование платоновской философии, может быть лучше понята. Я предлагаю рассмотреть учение четырех мыслителей, в работах которых обнаруживаются непосредственные предпосылки того, что Ямвлих попытался осуществить в своей программе. Два из них были хорошо знакомы Ямвлиху благодаря их работам – Нумений и Никомах. У двух других, Анатолия и Порфирия, он учился. В обсуждении этих четырех предшественников Ямвлиха я хочу попытаться сделать набросок их идей, относящихся к двум основным проблемам, которые появятся как центральные в работе Ямвлиха, а именно: 1. роль Пифагора в истории философии и в целом в человеческих поисках мудрости; 2. отношение между пифагорейскими математическими знаниями (арифметикой, геометрией, астрономией, музыкой) и философией (и ее частями).

#### 1. Нумений из Апамеи

Хотя мы мало знаем о жизни Нумения – достаточно лишь для того, чтобы отнести время его деятельности ко второму веку <sup>57</sup> – мы гораздо лучше и больше знаем о его идеях благодаря интересу, который он вызвал у неоплатоников и христианских авторов. Плотин читал и обсуждал его в своих лекциях; на него ссылался Порфирий; а Ямвлих считал его достаточно важной фигурой для того, чтобы обвинять свих коллег неоплатоников – Порфирия, Гарпократиона, Теодора из Асины и возможно Амелия – в подражании ему <sup>58</sup>. На него ссылаются как на «пифагорейца» Порфирий и христианские авторы, такие как Ориген и Евсевий <sup>59</sup>. Возможно Нуменией сам называл себя так, поскольку это совпадает, как мы увидим, с его оригинальными взглядами на историю греческой философии и с целью, которой он хотел достичь своей работой в этой истории. И все же, если его поместить в контекст своего времени, он окажется лучше понятым как часть разнообразных и широко распространенных в первом веке н. э. попыток интерпретировать

<sup>57</sup> См. Numenius, *Fragments*, p. 7; Dillon (1977), 362.

<sup>58</sup> См. Leemans (1937), *Test.* nos. 18–20, с Lewy (1956), 503 n. 23; Ямвлих использует старое обвинение, направленное против Плотина (Porphyry, *Vit. Plot.* 17, 1–6).

<sup>59</sup> Нумений, Фрагменты. 1 а, 1 б, 1 с, 4 б, 24, 29, 52 (тексты Калкидия и Немесия вероятно извлечены из Порфирия, см. Waszink [1964], 11, 25).

диалоги Платона так, чтобы на их основании составить систематизированную платоническую доктрину<sup>60</sup>.

Нумений написал примечательную книгу по истории философии, некоторые фрагменты из которой приводятся у Евсевия (фр. 24–28). Название книги *О разногласиях между академиками и Платоном* вводит доминирующую тему разногласий, конфликта и борьбы. Тема «соперничества» между философами традиционна<sup>61</sup>. Но Нумений развил это интересным образом. Во-первых, она имеет политическое значение. Это относится к спорам, которые все более и более раздирали на части платоновскую школу, то есть Академию (фр. 25, 27). Такое соперничество, свойственное материалистам и более агрессивным философам, таким как стоики (фр. 24, 37 и сл.), привело к неисправной работе и неудаче Академии, которой Нумений противопоставляет верность учителю и единомыслие пифагорейцев и эпикурейцев (фр. 24, 18–36). Нумений с большой неохотой ссылался на последних (ведь они подлые материалисты, пользующиеся дурной славой), но ему пришлось признать, что их мирное единодушие порождает настоящее идеальное сообщество – живой упрек постоянно пререкающимся платоновским преемникам (см. фр. 24, 33–36). Все это напоминает различия, описанные в платоновском *Государстве* между мирным согласием взглядов правильно функционирующего хорошего государства и разрушительными раздорами и конфликтами неисправно действующего плохого государства<sup>62</sup>. Таким образом, Нумений в своей книге предлагает критику истории Академии, основанную на критерии идеального государства платоновской политической философии. Эти критерии предоставляют ему средства как для оценки, так и для порицания этой истории.

Когда и как начались эти проблемы? Несмотря на то что Нумений непонятен в этом отношении, кажется, он готов найти источники конфликта в скрытом виде в работах самого Платона (см. фр. 24, 62–64), среди ясности и мрака, в которых Платон сообщает о доктринах пифагорейцев. Нумений неохотно приписывает эту скрытность к зависти

<sup>60</sup> Waszink (1966), 37–9; O'Meara (1975), ch. 1.

<sup>61</sup> См. Максим Тирский, *Речи* (Ог. 26, 310, 4–15). Термин διαστάσις в названии работы Нумения в техническом смысле означает расхождение и приготовление к бою (см. Нумений, Фрагменты, 24, 41; 25, 86 и 104).

<sup>62</sup> См. ὁμόνοια и ὁμόδοξία правильного государства Платона (*Государство*, 432 а, 433 с), и μεταβολή, πολυπραγμοσύνη и στάσις плохого государства. Нумений указывает на школу эпикурейцев как на «истинное государство» (фр. 24, 34 πολιτεία...ἀληθεῖ), употребляя слово «истинное» в платоновском смысле «идеальное» (см. *Государство*, 372 е 6).

или злобности со стороны Платона. Поэтому он не идет так далеко, чтобы соглашаться с пифагорейской теорией, изложенной Порфирием, который утверждал, что Платон, Аристотель и ученики Платона занимались плагиатом лучших пифагорейских доктрин, соглашаясь как пифагорец лишь с теми тривиальными элементами доктрины, которые позже стали предметом насмешек<sup>63</sup>.

Тема разногласий также имеет более глубокие, метафизические коннотации в книге Нумения. Интерпретируя платоновскую онтологию в своем диалоге *О благе*, он показал, что изменение, непостоянство и дезинтеграция являются характеристиками материального мира, тогда как стабильность, постоянство и самоинтеграция свойственны миру истинного, нематериального бытия<sup>64</sup>. Этот онтологический контраст применен Нумением к его истории платоновской академии. Последователи Платона все больше и больше не способны были сохранить целой и оставить прежней философию их учителя. И теперь, к сожалению, в их руках доктрина распалась на части<sup>65</sup>. В самом деле, последователи сами стали похожими на этот изменчивый, непостоянный материальный мир<sup>66</sup>. Такое уподобление подсказывает, что непостоянство и желание спорить в поведении последователей Платона доказывает их ошибку, и что неизменная целостность платоновской доктрины является знаком ее истинности, истинности, которая, вопреки искажениям, которые она претерпела в истории Академии, остается неповрежденной и не подверженной влияниям, также как платоновские формы находятся за пределами материального мира и независимы от их фрагментарных образов, отраженных в материи.

<sup>63</sup> См. Порфирий, *Жизнь Пифагора*, гл. 53, 61, 20–27. Обычно считается, что этот пассаж извлечен из работ платоника / пифагорейца первого века н.э. Модерата из Гадеса. Однако следует отметить, что параграф, в котором Порфирий цитирует отрывки из Модерата заканчивается непосредственно перед этим местом (в гл. 53, 61, 13, заканчивается отрывок, начинающийся в гл. 48, 58, 21). См. Burkert (1972), 95.

<sup>64</sup> Фр. 2–4 а; см. O'Meara (1976).

<sup>65</sup> Сравни фр. 24, р 11 παραλύοντες (у последователей Платона) с фр. 4 а, 24–5 παραλύόμενον (материальных тел). Фраза во фр. 24, 72–3 ὁλος δ' ἐξ ὅλου ἐαυτοῦ μετατίθηται τε καὶ ἀντιμετατίθεται οὐδαμῶς (Платона) напоминает сказанное у Платона в *Государстве* 380 d 5–е 1, и понята Нумением, фр. 6, 11–12, как описание неизменной природы истинного бытия (см. O'Meara [1976], 125). См. Puech (1934), 767.

<sup>66</sup> В своем издании де Пляс отмечает (76), что то же самое выражение использовано по отношению к Карнеаду (фр. 27, 11) и как характеристика материи (фр. 3, 11). См. также παλινάγρετος во фр. 25, 31 (об Аркесилае) и во фр. 3, 5 (о материальных объектах).

Критика Нумением того, что случилось в истории платоновской школы, базирующаяся на платоновских политических и метафизических основаниях, указывает на предложенное им средство: реконструкция платоновской доктрины в ее первоначальной целостности. Операция, включающая «отделение ее»<sup>67</sup> от более поздней истории, то есть от интерпретаций Платона его непосредственными преемниками (Спевсиппом и Ксенократом), поздними членами Академии (Аркесилаем и Карнеадом) и такими поздними платониками, как Антиох Аскалонский. Все они должны быть отвергнуты (фр. 24, 68–70). Все инновации и изменения должны быть устранены из чистой, неизменной доктрины Платона<sup>68</sup>. Этому любопытному исследованию платоновской Академии, которое развивается на основе неприятия описанной истории, предшествовали подобные попытки очищения, на сей раз посредством «отделения» Платона от Аристотеля и от стоиков, задача в значительной мере более насущная во время Нумения, когда наблюдалась тенденция использовать учения этих философов для интерпретации Платона<sup>69</sup>.

Тогда кто же так очищенный Платон? Пифагор! (фр. 24, 70). Поэтому, называя себя пифагорейцем, Нумений понимал это в смысле своей программы отказа от смешения и дезинтеграции платоновской традиции с целью восстановления доктрины в ее исходной, т.е. пифагорейской, целостности. Его взгляд на отношение между Платоном и Пифагором отличается от аристотелевского (*Метафизика* А 6). Речь идет не о простом объединении пифагорейских и сократовских идей: Платон сочетал Сократа и Пифагора очеловечиванием на сократовский манер «возвышенного» пифагорейского учения (фр. 24, 73–79). В таком случае, различие между Платоном и Пифагором заключается скорее в стиле, чем в доктрине<sup>70</sup>. Поэтому чистая платоновская философия может быть возведена к Пифагору; очищенный платонизм – это пифагореизм.

<sup>67</sup>  $\chi\omega\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ , фр. 24, 68: возможно, еще одна параллель с метафизическим отделением ( $\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) форм.

<sup>68</sup> Нумений представляет также свои метафизические и политические основания для отказа от инноваций ( $\kappa\alpha\lambda\nu\omicron\tau\omicron\mu\acute{\iota}\alpha$ ); см. фр. 24, 30–1; 28, 14–15.

<sup>69</sup> Фр. 24, 67–68 (заметьте критическое отношение к стоикам в фр. 52). Другой платоник второго века, Аттик, высказывался против смешения Платона с Аристотелем (возможно, под влиянием Нумения; см. де Пляс, издание фрагментов Аттика 19–20 и фр. 1). Эта тема обсуждалась также в утраченной работе еще одного их современника Кальвена Тавра.

<sup>70</sup> См. фр. 24, 77–79; 52, 2–4 (несколько неуверенная позиция представлена в фр. 7, 5–7).

Нумений также упоминает египетских и персидских магов, индусов и иудеев. Интересно, не обращается ли он к древней идее, популярной, по крайней мере, со времени Платона и Аристотеля, о том, что Пифагор, другие древние мудрецы и даже некоторые варварские народы обладали древней и возвышенной мудростью<sup>71</sup>. Нумений обращается к этим народам в качестве подкрепления пифагорейской доктрины. Он апеллирует к иудейским писаниям, потому что их объединяет с пифагореизмом идея нематериального божества<sup>72</sup>. Однако неясно, какие основания имел Нумений, объясняя совпадение между пифагорейскими истинами и варварскими идеями. Обучался ли Пифагор этим истинам у разных варварских, например, египетских учителей? Подразумевал ли Нумений скорее (стоическую) теорию того, что некоторые основополагающие «общие понятия» разделяются всеми людьми и народами? Данные, которыми мы располагаем, не достаточны для того, чтобы дать ответ на этот вопрос<sup>73</sup>.

Мы не знаем, как, по мнению Нумения, Пифагор постиг философскую истину. Имеется указание во фр. 14, что знание является божественным даром человеку. Здесь Нумений обращается к платоновскому *Филебу* 16 с, где говорится, что Прометей передал знание так же как огонь от богов к людям. Находил ли Нумений в платоновском обращении к образу Прометея аллюзию на Пифагора, очевидную и достаточно явную интерпретацию? Поэтому ли он считал Пифагора проводником истины, каким-то образом открытой ему богами? Мы просто не знаем, как Нумений читал данный пассаж из *Филеба* в его возможном отношении к постижению знания Пифагором и (до некоторой степени, по крайней мере) варварскими народами<sup>74</sup>.

Также немного можно сказать о взглядах Нумения на пифагорейские математические знания и их отношение к философии. Он не игнорировал математику: мы знаем, что он написал книгу о числах (фр. 1 с, 4). В выдержках из его диалога *О благе* (фр. 2, 20–23) видно, что он адаптировал платоновское указание в *Государстве* (572 d и сл.) о математических знаниях, которые предназначены для того, чтобы увести умственный взор от материального мира, готовя его к созерцанию чистого нематериального бытия. Завело ли пифагорейство Нумения

<sup>71</sup> См. Festugière (1950–54), I 20–26; Dörrie (1955), 328–329; (1973a), 99 и сл.; Waszink (1966), 47–48; Aubenque (1962), 71–72; P. Hadot (1987), 23 и сл.

<sup>72</sup> См. фр. 1 а; 1 b, 5–8; 8, 9–13; 30, 5–6; Waszink (1966), 46. Отметим слово  $\epsilon\lambda\lambda\iota\kappa\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\sigma\theta\alpha\iota$ , апеллировать к кому-то в качестве свидетеля. Гомер так же привлекается в качестве свидетеля в фр. 35, 16.

<sup>73</sup> См. Whittaker (1967), 200–201.

<sup>74</sup> См. гл. 2 п. 22.

его настолько далеко, что он ослабил различие, сделанное здесь Платоном между математикой и ее объектами, с одной стороны, и «высшей наукой» (именуемой «диалектикой») и ее объектами (чистое бытие или формы, и источник форм, Благо), с другой? Подталкивала ли его пифагорейская программа к отождествлению математики с диалектикой, чисел с формами? Язык фрагмента 2 не совсем понятен в этом отношении. В другом месте (фр. 11, 15; 52, 6) Нумений называет материю «диадой», а бога «монадой» (фр. 52, 5). А неясное сообщение (фр. 39) приводит его, как и многих других, к видению души как математической сущности, порождению монады и диады. Или это просто адаптация предположительно пифагорейской терминологии, которая была популярна со времени ее использования в платоновской Академии<sup>75</sup>? Или следует говорить о глубокой математизации платоновской метафизики у Нумения? Во всяком случае, признаков такой математизации не наблюдается в сохранившихся фрагментах диалога *О благе*, работа, которая представляется попыткой систематически развить науку о бытии, и ее источнике, то, что Платон называл диалектикой – наукой, которая начинается с математики, но идет дальше нее<sup>76</sup>.

## 2. Никомах из Геразы

В случае Никомаха (примерно современника Нумения)<sup>77</sup> ситуация оказывается почти обратной: мало известно о его мнении о Пифагоре, но гораздо больше о его теориях, касающихся математических наук и их отношения к философии<sup>78</sup>. Никомах еще при жизни пользовался репутацией великого математика. Высокое мнение Ямвлиха о нем – как об «истинном пифагорейце» (см. ниже, гл. 2) – обеспечило присутствие вводных математических произведений Никомаха в учебной программе неоплатонической школы, а также побудило Прокла быть

<sup>75</sup> Хорошее сообщение о пифагорейских тенденциях в платоновской Академии есть у Буркерта (Burkert 1972); см. также Krämer (1964), 63 ff. (См. новую работу Дж. Диллона *Наследники Платона. Исследование Древней Академии (347–274 до н.э.)*. СПб., 2005, в особенности гл. 2–3. – Прим. пер.)

<sup>76</sup> См. фр. 2, 22–23. Вопрос, который Нумений полагает как тему диалога *О благе* τί ἐστὶ τὸ δὴν (loc. cit.; фр. 3, 1), напоминает аристотелевскую формулировку предмета «первой философии» или метафизики (*Met.* Г 1); однако Нумений развивает свою высшую науку совсем в другом, платоническом направлении: см. O'Meara (1976).

<sup>77</sup> См. D'Ooge *et al.* (1926), 71–2. Аргумент Диллона (1969) в пользу 196 года как даты смерти Никомаха, см. Tarán (1974), 113.

<sup>78</sup> См. I. Hadot (1984), 65–69.

особенно преданным ему (см. ниже, гл. 7). Работы, которые будут здесь обсуждаться, это его элементарное *Арифметическое введение* и книга, известная под названием *Теологумены арифметики*, которая уцелела только в кратком ее изложении византийским патриархом девятого века Фотием и в выдержках, сохранившихся в анонимных компиляциях, также озаглавленных *Теологумены арифметики*<sup>79</sup>.

Если бы сохранилась *Жизни Пифагора* Никомаха, то много больше можно было бы узнать о том, как Никомах понимал место Пифагора в развитии науки и философии<sup>80</sup>. В теперешнем состоянии мы должны полагаться в первую очередь на указания, имеющиеся в *Арифметическом введении*. В вводной части этой работы Никомах изображает Пифагора как первого, кто учредил науку. До него можно найти разные виды мудрости – в качестве примера приведены некоторые технические искусства. Но Пифагор первым ограничил употребление слова «мудрость» (σοφία), чтобы отнести ее только к «знанию сущего», то есть к непоколебимому схватыванию неизменной нематериальной реальности, которая является истинным бытием и контрастирует с текущим случайным материальным миром, чье существование имитирует истинное бытие и происходит из него (1, 5–2, 19). Никомах использует

<sup>79</sup> Анонимные *Теологумены арифметики* приписываются Ямвлиху на том основании, что работа Ямвлиха *О пифагореизме VII*, как считается, относилась к той же области (это воззрение критиковалось уже Tannery [1885a], 181–182). Orregermann (1928) привел наиболее внушительные доводы в пользу этого авторства. Он провел тщательный анализ выдержек из *Теологумен* Никомаха и из работы Анатолия *О декаде (De dec.)*, которые составлены анонимом, и доказал, что, во-первых, она извлечена из более крупной единой работы, в которой были собраны тексты Никомаха и Анатолия, и, во-вторых, что эта большая работа и есть *О пифагореизме VII* Ямвлиха. В поддержку последнего заявления он отмечает, что ссылки у анонима к *Введению* (арифметическому) соответствуют скорее *In Nic.* (= *On Pyth.* IV) Ямвлиха, чем *Intro. arith.* Никомаха (сравни аноп. *Theol. arith.* 1, 10–18 с Iambli. *In Nic.* 11, 15–24; однако, также сравни аноп. *Theol. arith.* 3, 2–7 с Nicom. *Intro. arith.* 111, 17; 113, 2–6). Подразумевается, что тот, кто собрал выдержки и является автором *Введения*, то есть Ямвлих. Не исключено, однако, что содержание Nicom. *Intro. arith.* (см. 83, 4–6 о заглавии) аноним просто пересказывает по Iambli. *In Nic.* Во всяком случае, в недавно вновь обретенных выдержках из Ямвлиха *On Pyth.* VII (ниже, гл.3) отражена та стадия развития неоплатонической метафизики, которая отсутствует в аноп. *Theol. arith.* Этого достаточно, чтобы показать, что аноп. *Theol. arith.*, кто бы ни был их автором, не основываются на *On Pyth.* VII.

<sup>80</sup> См. D'Ooge, 79–87, список и обсуждение работ Никомаха см. Tarán (1974). Материалы, восходящие к *Жизни Пифагора* Никомаха, обсуждает Burkert (1972), 98 и сл.

(3, 9–4, 5) тот же отрывок из платоновского *Тимея* (27 d), так же, как использовал его Нумений (фр. 7), чтобы выразить онтологическое разделение, общее для платонических авторов этого периода. Как и у Нумения это разделение принадлежит пифагорейцам. Для Никомаха оно имеет фундаментальное значение, поскольку, согласно пифагорейскому учению, является основанием для точного определения науки и отделения ее от технического мастерства<sup>81</sup>. Хотя онтологические разделения у Никомаха традиционны, в то же время появляются новые аспекты этого, которые и будут вскоре рассмотрены. Во всяком случае, можно заключить, что Никомах отождествляет платонизм и пифагоризм. Как именно Пифагор, согласно традиционному мнению, разработал то, что мы теперь описали бы как «платоновскую» философию, неясно.

В своих *Теологуменах* Никомах ссылается на вавилонян и персов Зороастра и Остана<sup>82</sup>, но мы не знаем, как Никомах понимал отношение между ними и Пифагором.

*Арифметическое введение* открывает много больше о взглядах Никомаха об отношении между математическими науками и философией. Несмотря на это, его позиция кажется на первый взгляд противоречивой. С одной стороны, он развивает идею платоновского *Государства*, что математические науки подготавливают к поиску высшего знания. Они выступают в качестве «лестниц» и «мостов», ведущих к чистому бытию, очищая умственный взор, отворачивая его от материальной реальности и облегчая доступ к истинному нематериальному бытию (7, 21–29, 4). Это позволяет предположить, что Никомах представлял себе сферу чистого бытия и знания о нем отличным от математических наук и их объектов, и более возвышенным. Однако, если внимательнее вчитаться во *Введение*, становится менее понятным, действительно ли Никомах хотел отличить математику и ее объекты (в особенности числа) от высшего знания (диалектики) и ее объекта (бытия). В 12, 6–9, например, он идентифицирует числа с чистым бытием. В таком случае вполне возможно, что Никомах, несмотря на вводные утверждения, фактически склоняется к тому, чтобы считать математику и в особенности высшую математическую науку – арифметику – первой и высшей формой знания, а числа – первой и высшей формой бытия.

Такая непоследовательность, кроме того, может быть выявлена в различных сообщениях о возникновении материального мира, которые встречаются у Никомаха во *Введении* и в *Теологуменах*. Его космо-

<sup>81</sup> О высокой оценке Никомахом научных достижений Пифагора в музыке см. Levin (1975), 46 и сл.

<sup>82</sup> См. anon. *Theol. arith.* 56, 13–15.

логия стандартна для платоников второго века: божественный мастер, или «демиург», оформляет материю по образцам (формам), которые находятся в его уме. Однако, в никомаховой версии космологии есть некоторые необычные элементы. Например, образцы, используемые в упорядочении материи, перечислены в *Теологуменах* как «качество, количество и другие категории»; материя упорядочивается в соответствии с этими «категориями» и «из числа»<sup>83</sup>. Еще больше информации о «категориях» и их отношении к числам может быть найдено во *Введении*. Они включают в себя (2, 21–23, 5) качество, количество, формы, размеры, равенство, отношение, действие, расположение, место и время. Сами по себе они бестелесны и неизменны, и лишь акцидентально причастны материальности и текучести тел. Высказывалось предположение, что никомаховские «категории» вообще не категории (в аристотелевском смысле слова), но скорее платоновские формы<sup>84</sup>. Это действительно так в той мере, в какой их онтологический характер, в особенности их трансцендентность, присущ формам. На самом деле никомаховская интерпретация форм в них представлена. Однако, в то же время, его выбор термина «категория» и в особенности конкретные категории, которые он перечисляет, показывает, что он рассматривает эти формы в близком отношении к базовой структуре материи.

Также необычным является способ, посредством которого Никомах устанавливал связь между своими формами (категориями) и числами. В *Теологуменах* он описывает формы вещей, качество, количество, отношение как числа, или, скорее, как свойства или характеристики (*ἰδιώματα*) чисел<sup>85</sup>. Категории все уже потенциально присутствуют в монаде и далее актуально проявляются в первых десяти числах – декаде<sup>86</sup>. Я думаю, намерение Никомаха понятно: свести платоновские формы, модели вселенной, которые он отождествляет с аристотелевскими категориями, к формообразующим свойствам чисел. Вселенная тогда оказывается организованной в соответствии с разными свойствами числа<sup>87</sup>. В таком случае мы можем сделать вывод, что Никомах действительно провел различие между числом и истинным бытием (формами), но таким образом, что прямо изменил ситуацию платоновского *Государства* на противоположную, то есть поставил формы в зависимость от чисел. Такой вывод скорее усиливает, чем разрешает

<sup>83</sup> См. anon. *Theol. arith.* 44, 7–13 (= Nicomachus; см. D'Ooge, 85 n. 5).

<sup>84</sup> D'Ooge, 94–95.

<sup>85</sup> Anon. *Theol. arith.* 20, 15–21, 4 (= Nicomachus; см. D'Ooge, 86–87, и чтение важной рукописи E для 20, 1); 44, 8–13.

<sup>86</sup> Anon. *Theol. arith.* 3, 1–11; 21, 18; 23, 4–6.

<sup>87</sup> См. *Intro. arith.* 12, 1–8; 9, 10–15; 114, 17–18.

противоречие, обнаруженное выше. Не только кажется неверным, что математика готовит и ведет к высшему (нематематическому) знанию бытия, но если вообще и есть такое знание, то оно должно быть подчинено математике (и тогда становится непонятным, что останется после математического изучения чисел и их свойств).

По-видимому, во *Введении* (12, 6–14) «умопостигаемое» и «научное» число различаются<sup>88</sup>. Не может ли это дать нам решение противоречия? Не может ли оказаться так, что у Никомаха обычная, «научная» математика, связана с «научным числом» и представляет собой переходную форму, ведущую умственный взор к высшей науке, соответствующей диалектике в *Государстве*, созерцанию «умопостигаемого», «божественного» числа, восседающего над всей реальностью?

Много намеков может быть найдено в рассуждении Никомаха по поводу приложения математических принципов и теорем к нематематическим предметам. Он показал себя заинтересованным в таком приложении, особенно к физике и этике в своем *Введении*, а *Теологумены* были в значительной степени посвящены этому предмету. Сначала рассмотрим приложения к физике и этике во *Введении*.

Мнение Никомаха по поводу применимости чисел к физическому миру может быть без труда выведено из его космологии, то есть число является моделью, или парадигмой, мира. Таким образом, математический принцип, который допускает происхождение форм неравенства из равенства<sup>89</sup> – источник которого, как настаивает Никомах (66, 1–2), не человеческого происхождения, но природный, то есть «божественный» процесс – доказывает, что неравенство в физическом мире тоже происходит из равенства<sup>90</sup>. Парадигмальное отношение между миром и числами состоит в том, что числа и их свойства соответствуют структуре и процессам, происходящим в мире<sup>91</sup>.

Никомах также отмечает параллели между математическими и этическими принципами. В особенности он сравнивает «совершенные», «избыточные» и «недостаточные» числа с анализом добродетели как «середины» и зла как «избытка» и «недостатка». Из контекста и

<sup>88</sup> Различие не так уж явно, как предполагают D'Ooge, 98–99 (под влиянием Филопона, *In Nic.* I 12, 5–8), и Bertier (1978), 21–22.

<sup>89</sup> См. D'Ooge, 225 n. 1.

<sup>90</sup> *Intro. arith.* 65, 17 ff. τὸ εἰς τὰ φυσικὰ ταῦτα (не «универсальные предметы», вопреки Д'Оджу (D'Ooge), но предметы φυσιολογίᾳ в 64, 23–25) συντεῖνον θεώρημα. Слова Порфирия, *Vit. Pyth.* 45, 14–15, о «тетрактиде» как πρὸς πολλὰ διατεῖνον φυσικὰ συντελέσματα, могут восходить к Никомаху (упомянут в 45, 4).

<sup>91</sup> См. 64, 23–65; 8; 114, 4–9 и сл. (другой пример).

языка таких сопоставлений оказывается, что отношение между числовыми и этическими принципами опять являются парадигматическими. В одном важном фрагменте (65, 8–16) этические рассуждения помещаются в контекст сравнения числовых принципов с процессом сотворения мира. Добродетельная жизнь описана как «организация» иррационального посредством разума, что порождает хороший порядок<sup>92</sup>. Эта этическая космология отзывается эхом в мировой душе, которая совершенствуется демиургом космоса. В таком случае, числа не только хранят ключи к пониманию того, как устроен мир; они также содержат в себе принципы, которые устанавливают стандарты этической жизни<sup>93</sup>.

Применение числовой теории более подробно было исследовано Никомахом в его *Теологуменах*. Так как эта работа имела большую важность и по сути дела в современных исследованиях почти не изучена, ей необходимо уделить дополнительное внимание. Сообщение, восходящее к поздней античности<sup>94</sup> говорит об этом следующее: «Сначала вы должны прочитать эту книгу (то есть, *Введение*), потому что она носит вводный характер. Потому что Никомах написал еще одно арифметическое произведение, озаглавленное *Большая арифметика* или *Теологумены*, в котором он ссылается<sup>95</sup> на эту работу». Оставив на время истолкование второго названия – *Теологумены* – можно заметить, что первое название, по-видимому, подтверждает высказанное здесь предположение, что *Арифметическое введение* в качестве «малой арифметики» было предназначено для того, чтобы познакомить и привести читателя к главной работе – *Теологуменам*. Собственно деятельность Никомаха во *Введении* идет в том же направлении<sup>96</sup>, как и в кратком изложении *Теологумен* Фотием, в котором делается акцент на то, что длительные упражнения в математике являются необходи-

<sup>92</sup> 65, 9–12 (отметьте τὸ τῆς ψυχῆς...κοσμητικόν и εὐτακτηθήσονται); см. anon. *Theol. arith.* 35, 15–36, 1 (= Nicomachus; см. D'Ooge, 85 n. 4).

<sup>93</sup> Смотри большое «математическое» сообщение о справедливости из *Theol. arith.* Никомаха, цитируемое в anon. *Theol. arith.* 37, 1 и сл.

<sup>94</sup> Anon. *Prol. in Nic.* 76, 20–24 (издатель, Tanneu, xiii, рассматривает это работу как византийскую; она имеет сходство с *prolegomena*, созданными в Александрии в поздней античности); примерно такие же детали можно найти у Филопона, *In Nic.* I 1, 1–2.

<sup>95</sup> См. выше, п. 24. Никомах ссылается в своем *Intro. arith.* 122, 20–123, 3 на *Theol. arith.* (= Photius, *Bibl.* III 47, 145 a 6–7).

<sup>96</sup> Физические и этические приложения во *Введении* идут в конце отдельных математических разделов, которые описаны как необходимый метод подхода (ἔφοδος, 64, 23–24) к этим приложениям.

мыми в качестве подготовки к необычной арифметической теологии Никомаха<sup>97</sup>. Фрагмент у Фотия вновь отсылает нас к теме платоновского *Государства* о математике как подготовительной стадии к «диалектике». И этот фрагмент, в контексте нашего обсуждения отношения между *Введением* и *Теологуменами*, усиливает гипотезу, что Никомах мог, не впадая в противоречие, говорить о математике как посреднике (в контексте платоновского *Государства*) и при этом рассматривать числа как высшую реальность, призывая к изучению все завершающей математики, связанной с первыми числовыми принципами всей реальности, собственно к тому, что представлено в *Теологуменах*.

Из чего состоит это высшее изучение? Что здесь означает *Теологумены*? О намерениях Никомаха в *Теологуменах* мы узнаем лишь из намека Фотия, который одновременно и информативен, и разочаровывает. Он сообщает нам, что работа Никомаха состояла из двух книг, которые были посвящены каждому из первых десяти чисел: Книга I – первым четырем числам, Книга II – остальным<sup>98</sup>. Каждое число рассматривалось: во-первых – в отношении к его специфическому математическому свойству и, во-вторых – в отношении к разным нематематическим предметам, физическим, этическим, и в особенности к теологическим. Об этом последнем аспекте работы, который включает в себя ссылки на многие языческие божества, Фотий сообщает с подобающим случаем праведным гневом<sup>99</sup>. Все это существенно затемняет суть. И все-таки, того, что он говорит, – если объединить это с некото-

<sup>97</sup> *Bibl.* III 41–42, 143 а; Фотий в 142 b 43 описывает *Введение* Никомаха как «предшествующее» его *Теологуменам*: это, возможно, указывает на порядок работ в манускрипте, который он использует; см. Hägg (1975), 160–161.

<sup>98</sup> Для пифагорейцев реальны лишь первые десять чисел, так как все остальные составляют из этих десяти; см. Nicomachus in anon. *Theol. arith.* 27, 10–15; 80, 10; Theon, *Exp.* 99, 17–19; Anatolius, *De dec.* 29, 7–8. Трактаты о первых десяти числах типичны для литературы пифагорейского характера, см., например, Anatolius, *De dec.*, Theon, *Exp.* 99, 17–106, 11, который обращается к «О декаде» (Псевдо-) Архита и к Филолаю «О природе» (так же первоисточник для Никомаха; см. anon. *Theol. arith.* 74, 10 и сл.). Следует прибавить также (Псевдо-) Пифагора *Священные изречения*. См. Tannery (1885a), 182–189; Delatte (1915), 233–234; Robbins (1921); Staehle (1931), 15–17, 19–75; Mansfeld (1971), 157–159; Thesleff (1965), 164–166; и ниже, п. 52.

<sup>99</sup> Уместная во времена Фотия церковная цензура возобновлена современным рационалистом. У Делатте описание предметов такого рода, называемых «аритмология» (Delatte 1915, 139) как смеси «чистого научного исследования» и «религиозных и философских фантазий», повторяет взгляды Фотия на работу Никомаха как на смесь истины о числах с фантазиями пребывающего во сне нечистого ума (143 а 22–24, 142 b 25–26).

рыми фрагментами, сохранившимися в других источниках информации о книге Никомаха из анонимных *Теологумен*, – достаточно, чтобы получить некоторые намеки на то, что Никомах пытался сделать.

Фотий обращает внимание (142 b 35 и сл.) на то, что Никомах приравнивал богов и богинь к каждому из первых десяти чисел, и специфическое количество каждого числа (*ἰδιόζουσαν... ποσότητα*) являлось основой такой идентификации. Фотий критикует метод уподобления Никомаха (*ἀναφορή*), обвиняя его в том, что он подделывал специфические свойства чисел, чтобы достичь такой идентификации (142 b 22 и сл.). Может быть, это и так, однако ясно, что подход Никомаха включал в себя две фазы: 1) выделить специфические математические свойства каждого числа (как это уже было, по крайней мере частично представлено во *Введении*), и 2) использовать эти характеристики, чтобы привязать разные божества к каждому из чисел. Несмотря на свою антипатию к подобному рода взглядам, Фотий сосредотачивается на второй фазе, перечисляя некоторые имена божеств по Никомаху, и почти полностью игнорируя первую фазу. Более согласованный и сбалансированный вывод о методе Никомаха может быть сделан из отдельных отрывков в анонимных *Теологуменах*. Например, в разделе о монаде сначала дается краткое изложение ее математических характеристик (1, 4–2, 17). Выделяются разные признаки: способность монады порождать другие числа без изменения себя (1, 6–8); ее обладание в потенции всем тем, что появляется актуально в следующих за ней числах, например, нечетность и четность (1, 9 и сл.; 3, 2 и сл.); ее объединяющее свойство<sup>100</sup>. Эти особенности, выявленные в математическом очертании монады, дают возможность Никомаху отождествлять ее с богом (3, 1 и сл.), интеллектом и с демиургом как организующим, производящим принципом (4, 1–2; 4, 9–12). Рациональное зерно работы Никомаха растворяется в раздражительном перечислении Фотием языческих божеств. В своих *Теологуменах* Никомах пытался, по видимому, через изучение математических свойств чисел углубить и объяснить те элементарные уподобления и отождествления между разными числами и соответствующими богами (и другими объектами), которые давно имели хождение в пифагорейской традиции и чья наивность в течение долгого времени давала поводы для постоянных насмешек над пифагорейцами<sup>101</sup>. Таким образом, высказывание пифаго-

<sup>100</sup> 2, 18–19. Эти первые страницы из анонимных *Теологумен арифметики* содержат в себе глоссы неоплатонического редактора того материала, который по существу принадлежит Никомаху; см. Burkert (1972), 98, и выше, п. 24.

<sup>101</sup> См. работы о декаде, перечисленные выше. В интересном фрагменте, процитированном Порфирием в *Жизни Пифагора*, гл. 48, 58, 21 и сл., в главе



рейцев о том, что «справедливость – это пятерка» предоставляет Никомаху возможность для длительного исследования математических характеристик Пентады, из которого появляется основа для этой идентификации.

Поскольку пифагорейская традиция связывала числа не только с божествами, но также с другими предметами – в самом деле, древнее пифагорейское высказывание гласит «все подобно числу»<sup>102</sup>, – то в своих *Теологуменах* Никомах имеет дело с этическими, физическими (см. сноски 44–45), а также теологическими уподоблениями. В таком случае видно, что название *Теологумены* относится не к специфическому учению или науке, которую Никомах называл «теология», но как раз в целом к древним, мудрым и тайным высказываниям пифагорейской традиции, касающейся преимущественно, но не исключительно, богов<sup>103</sup>.

Как было показано выше, физические и этические ассимиляции в этих высказываниях понимаются Никомахом на основе парадигмальных отношений между математическими и физическими или этическими принципами. Но в чем состоит отношение между числами и божествами? Судя по подходам, которых он придерживался, кажется, что Никомах рассматривает разрастающийся греческий пантеон как способ ссылки на числа; его боги и богини – это монада, диада, триада. Или, как выражает это Фотий, Никомах стремился сделать числа богами<sup>104</sup>.

Вывод, который, я уверен, можно сделать из всего вышесказанного по проблеме непоследовательности, поднятой в начале этого раздела, таков: математика, в особенности арифметика, действуют у Никомаха, так же как в платоновском *Государстве*, в качестве начального и промежуточного знания. Однако в отличие от *Государства* Никомах не рассматривает объекты арифметики, числа, их свойства и закономерности, как переходное звено между чувственно–воспринимаемым ми-

ром и миром форм. Наоборот, числа являются принципами форм, в то время как формы не более чем свойства или характеристики чисел. Таким образом, в системе Никомаха находится мало места для «высшего знания» – диалектики *Государства*. Замещается ли это другим предельным знанием? К чему ведет изучение арифметики? Надо полагать, к освоению теории чисел, такой, что числовая структура, лежащая в основе физических законов, этических принципов и религиозных систем, становится ясной. Это знание в той мере, в какой оно приближает к числам, породившим вселенную, может по праву быть описано как божественная наука<sup>105</sup>. По сравнению с Нумением, Никомах, как пифагорезирующий платоник, по-видимому, пошел столь далеко, что полностью математизировал платоновскую философию, заменив диалектику и формы определенного рода высшей арифметикой, имеющей дело с божественными числами, все создающими и контролирующими.

### 3. Анатолий

Третий вариант пифагореизма приводит нас в третий век и касается Анатолия, современника Плотина и Порфирия и учителя Ямвлиха<sup>106</sup>. Высказывались сомнения, является ли этот Анатолий тем же самым упомянутым Евсевием профессором аристотелевской философии в Александрии, ставшим затем епископом Лаодикийским в последней четверти третьего века, составившим десять книг *Арифметических введений* и в качестве епископа продолжавшим проявлять математические наклонности<sup>107</sup>. Однако, по хронологическим соображениям, если речь идет о том же Анатолии, то тогда окажется, Ямвлих учился у Анатолия, действующего епископа Лаодикийского, что выглядит весьма неправдоподобно. Но поскольку новые исследования указывают на более раннюю дату рождения Ямвлиха (245 год или

---

о Модерате видно, что Модерат утверждал, что пифагорейцы использовали числа декады *διδασκαλίας χάριτι*, чтобы передавать высокие, более сложные идеи, называвшиеся формами и первыми принципами. Это говорит о том, что пифагорейская литература о декаде к первому веку н.э. приобретает такую сомнительную репутацию, что Модерат считал себя вынужденным защищать эту литературу как созданную для простых людей и как символизирующую высшую реальность. Апология Никомаха носит другой характер и более верна духу этой пифагорейской литературы.

<sup>102</sup> ἄριθμῶ δὲ τε πάντ' ἐπέοικεν; см. Delatte (1915), 14–15.

<sup>103</sup> Заметьте, что «они» в сообщении Фотия (например, 143 а 39, 143 в 23, 144 а 4) значит пифагорейцы, на которых ссылается Никомах.

<sup>104</sup> См. Фотий, 142 в 32–37; 143 а 10.

---

<sup>105</sup> Хотелось бы знать, в каком отношении находятся божественный демиург и декада, которую он использует в качестве модели (см. апоп. *Theol. arith.* 57, 21–58, 7; 32, 11–12), в особенности учитывая отождествление монады и демиурга Никомахом. Можно предположить, что в космологии метафора творца должна уступить место истечению всех математических объектов из монады.

<sup>106</sup> Eunapius, *Vit. soph.* 363; Порфирий посвятил работу некоему Анатолию (*Quaest. Hom. ad Il.* 281, 2; см. обсуждение этого в издании данной работы: Schraeder, 347–348).

<sup>107</sup> Евсевий, *Церковная история*, II 726, 6–9; десятка – хорошее пифагорейское число; книга Модерата о пифагорейцах также могла быть в десяти книгах; чтение Бёхелера *Жизни Пифагора* Порфирия (59, 1).

раньше), становится возможным, что Ямвлих учился у Анатолия до того, как последний стал епископом в 270–х годах<sup>108</sup>. «Не будем умножать Анатолиев без необходимости»: плотинский принцип Диллона<sup>109</sup> кажется разумным. Возможно, небольшой поддержкой в пользу основания идентификации учителя Ямвлиха с будущим епископом – тем более, что сильных аргументы против этого предположения нет, – станет тот факт, что и Ямвлих и будущий епископ имели интересы в области пифагорейской математики. По тем же причинам мы вправе допустить, что это тот же самый Анатолий, которому приписывается работа *О декаде*, которая сохранилась как самостоятельно, так и в форме выдержек, вошедших, наряду с фрагментами из *Теологумен* Никомаха, в анонимные *Теологумены арифметики*.

Принимая во внимание их общие пифагорейские математические интересы, хотелось бы узнать намного больше об учителе Ямвлиха, чем это можно сделать на основе малого количества свидетельств об Анатолии, которые мы имеем. Выдержки из *Арифметических введений*, изданные Хулчем (Hultsch) показывают, что Анатолий пользовался источниками аристотелевской школы. Также, он подчеркивал научный характер (τὸ ἐπιστημονικόν) пифагорейской арифметики и геометрии, характер, достигаемый через ограничение предмета изучения вечным, нематериальным и неизменным<sup>110</sup>. Сходство с вступительными страницами *Арифметического введения* Никомаха поразительно и указывает или на зависимость Анатолия от Никомаха, или, что более вероятно, на общий пифагорейский источник, использованный ими обоими. Кроме того, Анатолий отмечает важность чисел для пифагорейцев и цитирует выражение «Все подобно числу» (279, 20–22). Но из таких скудных данных невозможно извлечь что-либо определенное о том, как сам Анатолий оценивал Пифагора, место Пифагора в истории философии и отношение между пифагорейской математикой и философией.

Работа Анатолия *О декаде* предлагает лишь немногим лучшую перспективу. Каждое из первых десяти чисел трактуется в связи с их математическими характеристиками и в связи с разными эпитетами, преданными им в пифагорейской традиции. В последней части своего

<sup>108</sup> См. Dillon (1973), 7–9; Larsen (1972), 37–38; I. Hadot (1984, 257–258; и уже Теннери в издании Анатолия Хайбергом, 56.

<sup>109</sup> Применительно к нашему случаю, Диллон предлагает посмотреть в телефонную книгу того времени, где наверняка обнаружится не один десяток Анатолиев. См. Дж. Диллон, Средние платоники, СПб., 2002, с. 434, прим. 2. – *Прим. пер.*

<sup>110</sup> *Excerpta* 277, 8–14.

толкования Анатолий предлагает не более чем простой список разных предметов, посредством которых каждое число было «поименовано» или которым «уподоблено» (εἰκαζόντες, ὁμοιοῦντες) у пифагорейцев. Например, монада подобна «Единому, умопостигаемому богу, нерожденному, прекрасному самому по себе, благу самому по себе»<sup>111</sup>. Однако Анатолий не рассматривает ни основания, ни значения каждого из этих уподоблений. Является ли монада «подобной» Единому потому, что она порождает все числа или скорее сама является предельным источником всего, который также называется «богом» или «Единым»? Очень близкие словесные параллели между этим и многими другими пассажами в работе Анатолия и разделе, посвященном декаде в *Описание математики* Теона Смирнского (2 век н. э.), показывают, что Анатолий только суммировал традиционную пифагорейскую литературу о декаде, также используемую Теоном<sup>112</sup>, и которую Никомах пытался в своих *Теологуменах* прояснить и углубить. Анатолий несколько раз обращается к платоновскому *Тимею* (33, 13 и сл.; 36, 28 и сл.; 40, 1 и сл. и 14 и сл.), таким образом вводя концепцию, что вселенная и мировая душа произведены числом. Но это не используется в качестве общей основы для оправдания пифагорейских отождествлений чисел с другими предметами. Такое впечатление, что это уподобление скорее произвольно и слегка надуманно.

Итак, работа представляет собою регресс по сравнению с сочинениями Никомаха, и даже (двумя веками ранее) Модерата. Однако, возможно, что работа Анатолия *О декаде* фактически является версией некоего более раннего пифагорейского сочинения<sup>113</sup>, которое каким-то образом было приписано Анатолию. В любом случае было бы опрометчиво использовать ее одну (а других свидетельств не достаточно) в качестве основы для попытки реконструкции оригинальных философских взглядов Анатолия.

#### 4. Порфирий

В заключительной части этой главы вряд ли будет возможно сделать на много больше, чем отметить некоторые аспекты работы знаменитого ученика Порфирия – Плотина. Интересы Порфирия и его образованность были столь широки и так мало сохранилось его работ, что в любом случае едва ли возможно создать адекватное представление о

<sup>111</sup> 29, 19–22 (см. Theon, *Exp.* 100, 4–6).

<sup>112</sup> Параллели перечислены Хайбергом в его издании Анатолия, 27–28 (прибавьте параллель, указанную выше).

<sup>113</sup> Из которого имена языческих богов удалены; см. выше, сноска 50.

нем. Еще предстоит сделать необходимую научную работу, а именно составить исчерпывающее собрание и критические комментарии к сохранившимся фрагментам и свидетельствам, относящимся к Порфирию<sup>114</sup>. И все-таки совсем пропустить его нельзя. У него обучался Ямвлих<sup>115</sup>. Позже они оказались вовлеченными в полемику друг с другом. Порфирий критикует Ямвлиха в своей книге о Дельфийском оракуле «Познай себя»<sup>116</sup>. Ямвлих в работе *О мистериях* пространно отвечает на *Письмо к Анебону* Порфирия и оказывается, что он обвинил Порфирия в том, что он «объелся Нумения»<sup>117</sup>. Эти сложные взаимоотношения указывают на важность Порфирия для Ямвлиха и позволяют предположить, что в конце концов они были ближе друг к другу в своих идеях, чем каждый из них готов был признать.

Незаконченная *Жизнь Пифагора* Порфирия все же дошла до наших дней. Работа *Жизнь Пифагора* была когда-то частью первой книги *Философской истории* в четырех книгах, начинавшейся с Гомера и заканчивавшейся Платоном, которая, за исключением некоторых коротких выдержек, не сохранилась<sup>118</sup>. Поэтому нелегко понять, какое место занимала *Жизнь Пифагора* в большей работе. Также точно неясно, каким является отношение самого Порфирия к Пифагору. *Жизнь Пифагора* выглядит как ученая компиляция источников, касающихся Пифагора. Повторяются истории об обучении Пифагора у египтян и халдеев. Иудеи, арабы, финикийцы и Зороастр также называются его учителями. Философия Пифагора представляется элементарной разновидностью платонизма, включающей в себя поиск истины, а именно познание нематериальной реальности посредством высвобождения ума из его телесного заключения<sup>119</sup>.

Больше можно узнать о взглядах Порфирия на Пифагора из остатков некоторых других его книг. В своей *Философии из оракулов* Порфирий выражает стремление представить философские доктрины так, как они были сообщены человеку в оракуле посредством бога. Такая

<sup>114</sup> О широте интересов Порфирия см. Бетлер (Beutler 1953), 278–301 (издание подобранных фрагментов Порфирия опубликовано А. Смитом). Проблема реконструкции интеллектуального развития Порфирия не может быть здесь рассмотрена.

<sup>115</sup> Eunapius, *Vit. soph.* 363; см. Dillon (1973), 10–11.

<sup>116</sup> Stobaeus, *Anth.* III 579, 6–580, 1.

<sup>117</sup> Dillon (1973), 10, и Saffrey (1971), которые показывают, до какой степени работа Ямвлиха состоит из ответов на конкретные произведения Порфирия.

<sup>118</sup> См. Porphyry, *Opuscula*, 4–7; подробное рассмотрение см. A. Segonds о *Vit. Pyth.*, 162–197.

<sup>119</sup> Главы 46–47, 57, 22–58, 20; см. Segonds в его издании, 162–168.

книга, как он полагал, должна была быть принята теми, кто «в муках»<sup>120</sup> поиска истины молит о разрешении от интеллектуальных затруднений (ἀπορία), которое может быть даровано божественной благодатью (110, 1–7). Философия, излагаемая Порфирием на основе оракулов, которые он собрал, выглядит по преимуществу религиозной: она касается природы и порядка богов, обрядов и предметов, соответствующих их культуре<sup>121</sup>. В своем письме к египетскому жрецу Анебону Порфирий ищет в египетских доктринах о божественном более широкую философию. Он не сомневается в существовании богов<sup>122</sup>, но находит египетскую доктрину логически непоследовательной, а их взгляды на структуру реальности не понятными:

«Что египтяне считают первой причиной? Это Ум или нечто выше Ума? Она (причина) одна или с другой или с другими? Она (причина) нематериальна или материальна? Она тождественна демиургу или до демиурга? Происходят ли все вещи из единого или многого? Знают ли они о материи или первичных качественных телах, и является ли материя сотворенной или несотворенной?»<sup>123</sup>

Трудно будет придумать более краткий список основных вопросов, которые обсуждались платониками во втором и третьем веках н. э. Более значительным здесь является то, что Порфирий ожидал, что богооткровенные учения египетского жречества обеспечат платоническую философию тем, что может быть потом логически согласованно и завершено<sup>124</sup>. Это ожидание, кажется, не осуществилось, по крайней мере, ко времени составления *Письма*.

Зная, что Порфирий предполагал найти философию в других религиях и в изречениях древних мудрецов, мы можем судить о его интерпретации гомеровского фрагмента в *Пещере нимф*. Здесь Порфирий стремится восстановить взгляды «древних» (*Op. sel.* 57, 17–24), не только Гомера, но также Зороастра, Орфея и других древних «теоло-

<sup>120</sup> ὁδύναντες: метафора Платона (например, *Symp.* 206 e 1).

<sup>121</sup> См. Wolff (издание), 42–43; Bidez (1913), 17 и сл. Однако см. также O'Meara (1959), 29–31. Вводные слова Порфирия ведут к предположению, что его философия шире, чем та, которая обнаруживается во фрагментах, сохранившихся Евсевием.

<sup>122</sup> Porphyry, *Ep. ad An.*, введение Sodano, xviii.

<sup>123</sup> 22, 11–23, 3 (= Iamblichus, *De myst.* 260, 4–10); я привожу этот фрагмент в прямой речи.

<sup>124</sup> Ямвлих (*De myst.* 96, 5–10) критикует Порфирия за его подход, который определяется как φιλοσόφος μᾶλλον καὶ λογικός.

гов»<sup>125</sup> и философов, таких как Пифагор и Платон. То, что обнаруживается, – это опять базовая платоническая философия: гомеровская пещера нимф символизирует чувственно воспринимаемый мир, в который душа спускается и из которого она должна вырваться. Таким образом, Пифагор является членом великой ассамблеи древних пророков, теологов, мудрецов, философов и поэтов, у которых Порфирий пытался обнаружить такую же, то есть платоническую, философию. Согласно *Письму к Анебону* эта философия через такие каналы была передана человечеству богами.

В отношении взглядов Порфирия на Пифагора из этого следуют определенные выводы. Как у Нумения (который цитируется в *Пещере нимф*) Пифагор рассматривается Порфирием как платонический философ, чьи взгляды могут быть подкреплены связью с разными восточными религиями. Однако (и в этом, как мне кажется, Порфирий отличается от Нумения), Пифагор утрачивает некоторую часть своего величия, поскольку он присоединяется к многочисленному хору голосов из прошлого и из разных религий и культур, все из которых выражают открываемую при помощи божественных сил философию. В таком случае Порфирий не пифагорействующий платоник, то есть не тот, кто выбирает Пифагора как первоисточник всякой истинной (платонической) философии, но скорее универсализирующий платоник: он находит свой платонизм как у Пифагора, так и во многих других местах. Эти выводы согласуются с тем, что выявляется из наиболее обширной сохранившейся работы Порфирия *О воздержании*.

В начале этой работы Порфирий обращается к некоему Клодию из Неаполя, который критиковал вегетарианство<sup>126</sup>. Клодий считал, что у истоков вегетарианства стоит Пифагор, и считал пифагорейские теории родства всего живого и переселения душ аргументами в пользу воздержания от употребления мяса<sup>127</sup>. Однако примечательно то, что Порфирий, излагая аргументацию в пользу воздержания, не ограничивает себя защитой Пифагора и пифагорейской доктрины. Порфирий подходит к этому вопросу более широко, используя свои обширные познания в истории греческой философии и литературе народов востока для того, чтобы задать общий контекст, в котором воздержание от мяса может рассматриваться как желаемое. Не удивительно, что этот контекст относится к душе, заключенной в тело, чья страсть к позна-

<sup>125</sup> Orpheus (68, 1), Homer (78, 15–16); Платон отличается от «теологов» в 71, 17 (см. 77, 22).

<sup>126</sup> См. введение к изданию, I 25–29 ed. Bouffartigue et Patillon (Клодий: учитель Марка Антония?).

<sup>127</sup> I гл. 15, 3, 55; гл. 18, 1 и 19, 1, 56.

нию и счастьем может быть удовлетворена только через освобождение от тела и восхождение к нематериальному и божественному. Всего, что отвлекает внимание и уводит душу от сосредоточения на нематериальном мире, следует избегать. Поэтому желательна вегетарианская диета: она по сравнению с употреблением мяса требует минимум внимания от души, так как ее недорого обеспечить, просто готовить и она не возбуждающая!<sup>128</sup> (Порфирий предпочел бы совсем отказаться от еды, но это противоречило бы (I 72) его осуждению самоубийства). Пифагору, разным мудрецам и Платону приписываются эти взгляды<sup>129</sup>, в то время как египетские, иудейские, персидские и индийские секты, их практикующие, о чем задокументировано в IV книге, поддерживали тезис Порфирия. Поэтому в работе *О воздержании* Порфирий вновь стремится объединить Пифагора с широкой группой мудрецов и народов, а пифагорейское вегетарианство становится частью философии, которая, как предполагается, засвидетельствована во всех этих источниках, а именно платоновская метафизическая и этическая инобытийность<sup>130</sup>.

Если такие выводы о взглядах Порфирия на Пифагора корректны, то мы должны заключить также, что он не испытывал никакой потребности в специальном акценте на пифагорейской математической науке. Свидетельства, похоже, это подтверждают. В *Жизни Пифагора* Порфирий обращается к посреднической роли, которую могут играть математические науки: они могут ликвидировать для нас разрыв между материальным и нематериальным (гл. 47, 58, 12–19). Их возможная очистительная функция упоминается в *О воздержании* (I гл. 29, 64), где Порфирий также дает краткое изложение пифагорейской «арифмологии» (II гл. 36, 102). Тем не менее, то, что сохранилось из произведений Порфирия, создает впечатление, что в целом его больше заботили этические и религиозные, чем математические средства восхождения к нематериальному. Хороший пример этого можно найти в его *Жизни Плотина*. Дёрри (Dörrie 1955) попытался сконструировать пифагорейские черты в характере учителя Плотина Аммония из тех аспектов жизни Плотина, которые представлены Порфирием. Более честным, однако, было бы принять рассказ Порфирия как попытку создания портрета идеального философа. В самом деле, в этом жизнеописании

<sup>128</sup> I гл. 30–32; 46. С некоторой иронией Порфирий замечает, что эти сверхгедонисты – эпикурейцы – придерживались простой диеты, подходящей для платоновской души (I гл. 48 и сл.).

<sup>129</sup> I гл. 36; Клодий пытался отделить Сократа от и его последователей от пифагорейского вегетарианства (I гл. 15).

<sup>130</sup> Порфирий снова возвращается в III книге к родству душ, которое понимается в платоновском ключе.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Названия произведений античных авторов приводятся в соответствии с H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, A Greek-English Lexicon (Oxford, 1996), G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford, 1968) и Lewis and Short, A Latin Dictionary (Oxford, 1987). Ранние греческие философы цитируются в соответствии с русским переводом А. В. Лебедева, если не оговорено иное. Ниже приводятся некоторые неочевидные сокращения, которые используются на протяжении всей работы.

CAG	Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin, 1870 ff
DK	Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels, W. Kranz, Berlin, 1960–1961
Dox. Gr.	H. Diels (ed.), <i>Doxographi Graeci</i>
LSJ	Liddell H. G., Scott R., Jones H. S., McKenzie R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.
KRS	Kirk G. S., Raven J. E., Schofield M. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1983
RE	Pauly, Wissowa, Kroll, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
SVF	Stoicorum veterum fragmenta, ed. H. von Arnim, Leipzig, 1905-24
TLG	Thesaurus Linguae Graecae, база данных

Плотину приписываются многие особенности истинного философа, очерченные в *О воздержании*<sup>131</sup>: он воздерживается от мяса<sup>132</sup> – вообще почти ничего не ест – такова его всепоглощающая концентрация на высшем мире<sup>133</sup>; он проявляет экстраординарную чистоту и свободу от раздражающего влияния повседневности (23, 1 и сл.); он уводит людей от политической жизни (7, 32–35); он имеет или, по крайней мере, ищет связи с восточными людьми, жрецами и даже богами и демонами, причем до такой степени, как утверждает Порфирий, что его работа становится боговдохновенной<sup>134</sup>. Важнее всего для нас, однако, то, что он мало интересуется арифметикой и геометрией, в то же самое время Порфирий специально подчеркивает, что он не чужд этих предметов (14, 8–10). До некоторой степени верно, что Плотин не особенно был привержен математике. Но примечательно, что в портрете Плотина Порфирий настойчиво стремится отразить образ идеального философа, который во всех иных отношениях проявляет ряд «пифагорейских» черт<sup>135</sup>.

<sup>131</sup> *De abst.* I гл. 27–28; II гл. 49–52, 114–116; и введение к изданию I 33; II 48–49 ed. Bouffartigue et Patillon (в этих пассажах отмечены плотиновские темы).

<sup>132</sup> *Vit. Plot.* 2, 5 (отметьте подразумеваемый контраст между материальной и интеллектуальной пищей, который важен в *De abst.* IV, *Opuscula* 264, 20 и сл.).

<sup>133</sup> *Vit. Plot.* 8, 20 и сл. (отметьте *προσοχή* здесь и в *De abst.* I гл. 39; I 34–35 ed. Bouffartigue et Pataillon).

<sup>134</sup> *Vit. Plot.* 23, 20–1 (см. примечание Армстронга по поводу этого места в его переводе). Я не отрицаю, что «некоторые» в этом месте может относиться и к Плотину, однако для нас важно то, что именно Порфирий решил записать, и способ, каким он это сделал.

<sup>135</sup> Разделение и распределение трактатов Плотина в виде шести девяток (*Энеад*) является ярким примером того, как Порфирий привнес в работу Плотина пифагорейские элементы. К некоторым уже отмеченным пифагорейским чертам может быть добавлена клятва хранить молчание, данная Плотинном и некоторыми другими учениками Аммония (*Vit. Plot.* 3, 24–27). См. L. Brisson *et al.* (1982), 254–256. Более того, следы «пифагорействования» у Порфирия могли сохраниться в работе Августина «О порядке». Показав (II гл. X, 28 и сл.) числовую основу семи свободных искусств и роль математических наук в обращении души к философии, Августин связывает это с Пифагором и восхваляет его за это (xx, 53). И. Адо (1984), 101–136, утверждает, что Августин пользуется неоплатоническим источником, который она гипотетически идентифицирует как работу Порфирия *О падении души*. Если она желает доказать неоплатонический характер августиновской теории свободных искусств и в особенности их непосредственную близость к темам Порфирия, то необходимо будет также показать, что Порфирий был единственным источником для Августина. И только после этого Августин может

быть использован как свидетельство о Порфирии с достаточной долей уверенности. Об интересе Августина к Пифагору и пифагорейской числовой теории см. Solignac (1958), 124–126, 129–137, который утверждает, что Августин читал Никомаха.

## ИСТОЧНИКИ

### 1. Источники и собрания фрагментов (в переводе на русский язык)

- Античные гимны, пер. А. А. Тахо-Годи, М., 1988.  
Аристотель, *Сочинения в 4-х тт.*, М., Мысль 1976–84.  
Демокрит: *Тексты, перевод, исследования.* изд., пер. и комм.  
С. Я. Лурье, Л., Наука 1970.  
Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, пер. М. Л. Гаспарова, М., Мысль 1986.  
Платон, *Собрание сочинений в 4-х тт.*, М., Мысль 1990–94.  
Порфирий, *Жизнь Пифагора*. См. в приложении к: Диоген Лаэртский, *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*, пер. М. Л. Гаспарова, М., Мысль 1986.  
Секст Эмпирик, *Сочинения в 2-х тт.*, пер. А. Ф. Лосева, М., Мысль 1976.  
*Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I: От этических теокосмогоний до возникновения атомистики*, пер. А. В. Лебедева, М., Наука 1989.  
*Фрагменты ранних стоиков*, пер. и комм. А. А. Столярова, М. 1998–. Т. 1: *Зенон и его ученики* (1998). Т. 2(1): *Хрисипп из Сол. Логические и физические фрагменты* (1999). Т. 2(2): *Хрисипп из Сол. Физические фрагменты* (2002).  
Ямвлих, *Египетские мистерии*, пер. Л. Ю. Лукомского, СПб., 1995.  
Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни*, пер. с древнегреч. И. Ю. Мельниковой. М., Алетейа, 2002.  
Ямвлих (псевдо-), *Теологумены арифметики*. В приложении к: А. Ф. Лосев, *История античной эстетики: Последние века*, кн. 2, М., 1988.

### 2. Древние авторы. Некоторые издания и переводы на современные языки

- Anatolius, *De decade*, ed. J. L. Heiberg, *Congrès international d'histoire comparée, V<sup>e</sup> section*, Paris 1900, 27–41 (repr. Nendeln 1972), transl. P. Tannery, 42–57.  
— *Excerpta*, ed. F. Hultsch, *Heronis Alexandrini geometricorum et stereometricorum reliquia*, Berlin 1864, 276–80.  
Anonymous *Prolegomena to Platonic Philosophy*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1962.

- Anonymous, [*Iamblichus*] *Theologoumena arithmeticae*, ed. V. de Falco, Leipzig 1922.  
Atticus, *Fragments*, ed., transl. E. des Places, Paris 1977.  
*Chaldaean Oracles*, ed., transl. E. des Places, Paris 1971.  
Dominus, *Manual of Introductory Arithmetic*, ed. J. Boissonade, *Anecdota graeca* IV, Paris 1832 (repr. Hildesheim 1962), 413–29 (transl.: cf. Tannery [1906]).  
Eunapius, *Vitae Sophistarum*, in *Philostratus and Eunapius The Lives of the Sophists*, ed., transl. W. Wright, London 1922.  
Eusebius, *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, Leipzig 1908.  
Hierocles, in *Aureum Pythagoreorum carmen commentarius*, ed. F. Köhler, Stuttgart 1974 (transl.: cf. Köhler [1983]).  
Iamblichus, *De mysteriis*, ed. G. Parthey, Berlin 1857 (repr. Amsterdam 1965) (transl.: des Places [1966]).  
— *Fragments: Commentaries on Plato*: cf. Dillon (1973); *Commentaries on Aristotle*: cf. Larsen (1972); *De anima*: cf. Stobaeus; *Letters*: cf. Stobaeus.  
— *On Pythagoreanism*:  
Book I. *De Vita Pythagorica* (= *Vit. Pyth.*), ed. L. Deubner (1937), repr. Stuttgart 1975 (transl.: cf. von Albrecht [1963], Montoneri [1973]);  
Book II. *Protrepiticus* (= *Pr.*), ed. L. Pistelli (1888), repr. Stuttgart 1967 (transl. Schönberger [1984], des Places [1986]);  
Book III. *De communi mathematica scientia* (= *Comm.*), ed. N. Festa (1891), repr. Stuttgart 1975;  
Book IV. *In Nicomachi Arithmeticae introductionem* (= *In Nic.*), ed. H. Pistelli (1894), repr. Stuttgart 1975.  
Lydus, *De mensibus*, ed. R. Wünsch, Leipzig 1898.  
Marinus, *Commentarius in Euclidis data*, in *Euclidis Opera omnia*, ed. I. Heiberg and H. Menge, vol. VI, Leipzig 1896.  
— *Vita Procli*, ed. J. Boissonade, Leipzig 1814, repr. Amsterdam 1966 (transl.: cf. Masullo [1985]).  
Maximus of Tyre, *Orationes (Philosophumena)*, ed. H. Hobein, Leipzig 1910.  
Nicomachus, *Introductio arithmetica*, ed. R. Hoche, Leipzig 1866 (transl.: cf. D'Ooge [1926], Bertier [1978]).  
— *Manuale harmonicum*, ed. K. von Jan, *Musici scriptores graeci*, Leipzig 1895, repr. Hildesheim 1962, 237–65.  
Numenius, *Fragments*, ed., transl. E. des Places, Paris 1973.  
Philoponus, in *Aristotelis Physica commentaria*, ed. H. Vitelli (*CAG* XVI–XVII), Berlin 1888.  
— *In De anima*, ed. M. Hayduck (*CAG* XV), Berlin 1897.

- *In Nicomachum*, ed. R. Hoche, Program Wesel 1864–7.  
 Photius, *Bibliotheca*, ed., transl. R. Henry, Paris 1959–77.  
 Plotinus, *Enneads*, ed. P. Henry, H. R. Schwyzer, Bruxelles-Paris-Leiden 1951–73 (transl.: cf. Armstrong [1966 ff.]).  
 Plutarch, *De procreatione animae*, ed., transl. H. Cherniss, *Plutarch's Moralia* XIII 1, Cambridge, Mass. 1976.  
 Porphyry, *De abstinentia*, ed., transl. J. Bouffartigue and M. Patillon, Paris 1977–9.  
 — *De philosophia ex oraculis haurienda*, ed. G. Wolff, Berlin 1856, repr. Hildesheim 1962.  
 — *Epistula ad Anebo*, ed. A. R. Sodano, *Porfirio Lettera ad Anebo*, Naples 1958.  
 — *Opuscula Selecta*, ed. A. Nauck, Leipzig 1886, repr. Hildesheim 1963.  
 — *Quaestiones Homericæ ad Iliadem*, ed. H. Schraeder, Leipzig 1880–2.  
 — *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, ed., transl. E. des Places, avec Appendice d'A.-Ph. Segonds, Paris 1982.  
 — *Vita Plotini*, edited at head of Plotinus' *Enneads*.  
 Proclus, *Commentary on the First Alcibiades of Plato*, ed. L. G. Westerink, Amsterdam 1954 (transl.: cf. O'Neill [1965], Segonds [1985–6]).  
 — *Commentaria in Parmenidem*, in Proclus, *Opera inedita*, ed. V. Cousin, Paris 1864 (transl.: cf. Morrow and Dillon [1987]).  
 — (?) *Commentary on the Pythagorean Golden Verses* (Extracts made by Ibn at-Tayyib), ed. transl. N. Linley, Buffalo 1984.  
 — *Institutio Physica*, ed., transl. A. Ritzenfeld, Leipzig 1912.  
 — *Hypotyposis astronomicarum positionum*, ed. C. Manitius, Leipzig 1909.  
 — *In Platonis Cratylum commentaria*, ed. G. Pasquali, Leipzig 1908.  
 — *In Platonis Rempublicam*, ed. W. Kroll, Leipzig 1899 (transl.: cf. Festugière [1970]).  
 — *In Platonis Timaeum*, ed. E. Diehl, Leipzig 1903 (transl.: cf. Festugière [1966–8]).  
 — *In Primum Euclidis Elementorum librum commentarii*, ed. G. Friedlein, Leipzig 1873, repr. 1967 (transl.: cf. Morrow [1970]).  
 — *The Elements of Theology*, ed., transl. E. R. Dodds, 2nd edn., Oxford 1963.  
 — *Théologie Platonicienne*, ed., transl. H.-D. Saffrey and L. G. Westerink, Paris 1968 ff.  
 — *Tria opuscula (De providentia, libertate, malo)* ed. H. Boese, Berlin 1960 (transl.: cf. Erler [1978], [1980]).  
 Michael Psellus, *Philosophica minora*, ed. J. M. Duffy, D. J. O'Meara, vol. II, ed. D. J. O'Meara, Leipzig 1989.

- Simplicius, *In De anima*, ed. M. Hayduck (*CAG* XI), Berlin 1882.  
 — *In De caelo*, ed. I. Heiberg (*CAG* VII), Berlin 1894.  
 — *In Categorias*, ed. C. Kalbfleisch (*CAG* VIII), Berlin 1907.  
 — *In Aristotelis Physicorum libros*, ed. H. Diels (*CAG* IX-X), Berlin 1882–95.  
 Stobaeus, *Anthologium*, ed. C. Wachsmuth-O. Hense, Berlin 1884–1912.  
*Stoicorum veterum fragmenta*, ed. H. von Arnim, Leipzig 1905–24, repr. Stuttgart 1978.  
 Syrianus, *In Hermogenem*, ed. H. Rabe, Leipzig 1892.  
 — *In Metaphysica commentaria*, ed. W. Kroll (*CAG* VI), Berlin 1902.  
 Themistius, *In Aristotelis Physica Paraphrasis*, ed. H. Schenke (*CAG* V 2), Berlin 1900.  
 Theon, *Progymnasmata*, ed. L. Spengel, *Rhetores graeci*, vol. II, Leipzig 1854.  
 Theon of Smyrna, *Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*, ed. E. Hiller, Leipzig 1878 (transl.: cf. Dupuis [1892]).  
 Timaeus Locrus, *De natura mundi et animae*, ed. W. Marg, Leiden 1972.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Ван-дер-Варден, Б. Л. (1959). *Пробуждающаяся наука: Математика древнего Египта, Вавилона и Греции*, М., Физматгиз.  
 Диллон, Дж. (2003). *Средние платоники*. СПб., Алетейя.  
 Диллон, Дж. (2005). *Наследники Платона*. СПб., Алетейя.  
 Доддс, Э. Р. (2000). *Греки и иррациональное*, СПб., Алетейя.  
 Жмудь, Л. Я. (1994). *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме*. СПб., РХГИ.  
 Жмудь, Л. Я. (2002). *Зарождение истории науки в античности*. СПб., РХГИ.  
 Жмудь, Л. Я. (1990). Пифагор как математик, *ИМИ*, 32–33, с. 300–324.  
 Жмудь, Л. Я. (1990). *Пифагор и его школа (ок. 530 – ок. 430 гг. до н. э.)*, Л., Наука.  
 Кольман, Э. (1961). *История математики в древности*. М., Физматгиз.  
 Нейгебауер, О. (1968). *Точные науки в древности*, М., Наука.  
 Рожанский, И. Д. (1979). *Развитие естествознания в эпоху античности. Ранняя греческая наука «о природе»*, М., Наука.  
 Фролов (2002): Фролов, Э. Д., Никитюк, Е. В., Петров, А. В., Шарнина, А. Б., *Альтернативные социальные сообщества в античном мире*, СПб.

- Цыпин, В.Г. (1998). *Аристоксен. Начало науки о музыке*, М., Московская государственная консерватория.
- Чанышев, А.Н. (2001). *Философия Древнего мира: Учеб. для вузов*, М., Высшая школа.
- Щетников, А. И. (1997). *Пифагорейское учение о числе и величине*, Новосибирск, АНТ.
- Щетников, А. И. (2001). Вторая книга «Начал» Евклида: её математическое содержание и структура. *Вторая книга «Начал» Евклида: текст и интерпретации*, Новосибирск, АНТ, с. 19–40.
- Щетников, А. И. (2005). *Пифагорейская гармония. Исследования и тексты. С приложением перевода трактатов «Музыкальные проблемы» и «Деление канона»*, Новосибирск, АНТ.
- Эберт, Т. (2005). *Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона “Федон”*, пер. с нем. А. А. Россиуса, СПб.
- Элиаде, М. (1998), *Шаманизм: архаические техники экстаза*, Киев, София.
- Armstrong, A. H. (1967). Ed., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge.
- Aubenque, P. (1962). *Le Probleme de l'être chez Aristote*, Paris.
- Barnes, J. (1989). *The Presocratic Philosophers*, Routledge.
- Bertier, J. (1978). *Nicomache de Gérase Introduction arithmétique*, Paris.
- Beutler, R. (1953). 'Porphyrios', *RE* 22, 1, 275–313.
- Bidez, J. (1913). *Vie de Porphyre*, Ghent, repr. Hildesheim 1964.
- Blumenthal, H. J. (1978). '529 and its sequel: What happened to the Academy', *Byzantion* 48, 369–85.
- (1981). 'Plotinus in Later Platonism', in *Neoplatonism and Early Christian Thought*, ed. H. J. Blumenthal and R. Markus, London, 212–22.
- Brisson, L., et al. (1982). *Porphyre: la vie de Plotin*, Paris.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, translated by E. Minar, Cambridge, Mass.
- Burkert, W. (1982). 'Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans', *Jewish and Christian Self-definition*, ed. Ben Meyer and P. Sanders, London, SCM Press.
- (1961). 'Hellenistische Pseudopythagorica', *Philologus* 105, 16–43, 226–46.
- Burnet, J. (1930). *Early Greek Philosophy*, London, A & C Black Ltd.
- Cherniss, H. (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, I, Baltimore.
- Cherniss, H. (1976). Cf. Plutarch, *De procreatione animae*.
- Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- Diels, H. (1901). *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, Berlin.
- Delatte, A. (1915). *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris.
- Dillon, J. M. (1973). *Iamblichus Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, Leiden.
- (1977). *The Middle Platonists*, London.
- Dörrie, H. (1955). 'Ammonios, der Lehrer Plotins', *Hermes* 83, 439–77 = *Platonica minora* 324–49.
- (1963). 'Der nachklassische Pythagoreismus', *RE* 24, 268–77.
- (1973a). 'Platons Reisen zu fernen Völkern', *Romanitas et Christianitas* (Festschrift J. H. Waszink), ed. W. den Boer et al., Amsterdam, 99–118.
- D'Ooge, M. L., et al. (1926). *Nicomachus of Gerasa: Introduction to Arithmetic*, New York. et al.
- Festugière, A. J. (1950–4). *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris.
- Freeman, K. (1948). *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford.
- Furley, D. J. (1967). *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton.
- Furley, D. J. R., Allen, E. (1975). *Studies in Presocratic Philosophy*, London.
- Guthrie, W. K. S. (1978). *A History of Greek Philosophy*, Cambridge.
- Gersh, S. (1978). *From Iamblichus to Eriugena*, Leiden.
- Hadot, I. (1984). *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris.
- Hadot, P. (1968). *Porphyre et Victorinus*, Paris.
- (1987). 'Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque', *Les Règles de l'interprétation*, ed. M. Tardieu, Paris, 13–34
- Hägg, T. (1975). *Photios als Vermittler antiker Literatur*, Uppsala.
- Harder R. (1926). *Ocellus Lucanus*, Berlin.
- Heidel, W. A. "The Pythagoreans and Greek Mathematics"
- Huffman, C. (1993). *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*. Cambridge.
- Huffman, C. (2005). *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. Cambridge.
- Kahn, C. H. "Pythagorean philosophy before Plato" in *The Presocratics*, ed. A. P. D. Mourelatos (Garden City, N.Y., 1974)
- Krämer, H. J. (1964). *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam.
- Larsen, B. D. (1972). *Jamblique de Chalcis. Exégète et philosophe*, Aarhus.
- Leemans, E. A. (1937). *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea*, Brussels.
- Levin, F. (1975). *The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition*, University Park, Pa.
- Lewy, H. (1956). *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Cairo; new edn. Paris 1978.
- Lewis, M. (1971). *Ecstatic Religion*, Harmondsworth.



- Makin, S. (1988). How can we find out what ancient philosophers said? *Phronesis* 33, 121–132.
- Mansfeld, W. (1972). *Timaeus Loerus: De natura mundi et animae*, Leiden.
- Mansfeld, J., Runia, D. (1996). *Aetiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. I (The Sources). Leiden.
- Nussbaum, M. C. (1979). *Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought*, HSCP 83.
- O'Meara, D. J. (1975). *Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden.
- (1976). 'Being in Numenius and Plotinus', *Phronesis* 21, 120–9.
- O'Meara, D. J. (1990). *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford.
- O'Meara, J. (1959). *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine*, Paris.
- Oppermann, H. (1929). Review of Anonymous [Iamblichus] *Theologoumena arithmeticae*, ed. de Falco, *Gnomon* 5, 545–58.
- Philip, J. A. (1966). *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Toronto.
- Praechter, K. (1910). 'Richtungen und Schulen im Neuplatonismus', *Genethliakon für C. Robert*, Berlin, 105–56, = *Kleine Schriften*, 165–216.
- (1932) 'Syrianos', *RE* II, 8, 1728–75.
- Puech, H.-C. (1934). 'Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle', *Mélanges Bidez*, Brussels, 745–78.
- Robbins, F. E. (1921). 'The Tradition of Greek Arithmology', *Classical Philology* 16, 97–123.
- Ross, W. D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*, Oxford.
- Ross, W. D. (1951). *Plato's Theory of Ideas*, Oxford.
- Saffrey, H. D. (1971). 'Abamon, pseudonyme de Jamblique', *Philomathes* (Festschrift P. Merlan), ed. R. Palmer, R. Hamerton-Kelly, The Hague, 227–39.
- (1984). 'La Théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV<sup>e</sup>–V<sup>e</sup> siècles)', *KOINΩNIA* 8, 161–71.
- Sambursky, S. (1962). *The Physical World of Late Antiquity*, London.
- Schwyzler, H.-R. (1983). *Ammonius Sakkas der Lehrer Plotins*, Rheinisch-Westfälische Akad. der Wiss., Geisteswiss. Vorträge G 260.
- Segonds, A. (1985–6). Ed., transl., *Proclus sur le premier Alcibiade de Platon*, Paris.
- (1987). 'Philosophie et astronomie chez Proclus', *Proclus et son influence*, 159–77.
- Shaw, G. (1985). 'Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus', *Traditio* 41, 1–28.
- Smith, A. (1974). *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, The Hague.
- Solignac, A. (1958). 'Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin', *Recherches augustiniennes* 1, 113–48.
- Sorabji, R. (1983). *Time Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London.
- (1987). Ed., *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, London.
- Staehle, K. (1931). *Die Zahlenmystik bei Philon von Alexandria*, Leipzig and Berlin.
- Steel, C. (1978). *The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels.
- Szlezák, T. (1979). *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basle and Stuttgart.
- Tannery, P. (1885a). 'Sur l'Arithmétique Pythagoricienne', *Mémoires scientifiques* II, 179–201.
- Tarán, L. (1974). 'Nicomachus of Gerasa', *Dictionary of Scientific Biography* 10, 112–14.
- Thesleff, H. (1961). *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo.
- (1965). *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo.
- Vogel, C. J. de (1966). *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen.
- Vogel, C. J. de. (1970). *Philosophia* I, Assen.
- Waszink, J. H. (1964). *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius* I, Leiden.
- (1966). 'Porphyrios und Numenios', *Porphyre, Vandœuvres–Geneva*, 35–83.
- West, M. L. (1983). *The Orphic Poems*, Oxford.
- Whittaker, J. (1967). 'Moses Atticizing', *Phoenix* 21, 196–201.
- Wright, M. R. (1981). *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven.

**УЧЕБНОЕ ИЗДАНИЕ**

**Афонасин Евгений Васильевич, Кузнецова Анна Сергеевна**

**МЕТАФИЗИКА В АНТИЧНОСТИ.**

**Часть первая. Пифагорейская традиция**

**Учебное пособие**

Подписано в печать 10.10.2006.  
Формат 60x84 1/16. Гарнитура Таймс.  
Усл. изд. л. 6,8. Усл. печ. л. 5,7. Тираж 100 экз.  
Редакционно-издательский центр НГУ,  
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2.  
Зак. 471