



А К В И Л О Н

AQUILO PRESS

RAS INSTITUTE OF WORLD HISTORY

**INTELLECTUAL TRADITIONS
IN PAST AND PRESENT
Issue 8**

**WORLD OF TEXT
Volume 2**

EDITED BY
Maya PETROVA

CONTRIBUTORS
Igor DMITRIEV, Irina KONOVALOVA
Valery PETROFF, Maya PETROVA
Andrei SEREGIN

2026

ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ РАН

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ
Выпуск 8**

**МИР ТЕКСТА
Том 2**

КОЛЛЕКТИВНАЯ МОНОГРАФИЯ

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
М.С. ПЕТРОВОЙ

АВТОРЫ

И.С. ДМИТРИЕВ, И.Г. КОНОВАЛОВА
В.В. ПЕТРОВ, М.С. ПЕТРОВА
А.В. СЕРЁГИН

2026

INTELLECTUAL TRADITIONS
IN PAST AND PRESENT • Issue 8
WORLD OF TEXT • Volume 2 (2026)

EDITOR-IN-CHIEF

Maya S. PETROVA, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

EDITORIAL BOARD

Lilian KARALI-GIANNAKOPOULOU, Prof.
(National and Kapodistrian University of Athens, Greece)

Irina G. KONOVALOVA, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

António Pedro MESQUITA, Ph.D.
(Lisbon University, Portugal)

Slobodan Dan PAICH, Prof.
(Artship Foundation, San Francisco, USA)

Valery V. PETROFF, Dr.Sc.
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)
Lorina P. REPINA, Corresponding Member of RAS
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Gyula SZVÁK, Prof.
(Eötvös Loránd University, Budapest, Hungary)

Anna Yu. SEREGINA, Dr.Sc.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Andrey V. SEREGIN, Ph.D.
(RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Anna V. STOGOVA, Ph.D.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Georgii V. SHPAK, Ph.D.
(RAS Institute of World History, Moscow, Russia)

Founder
Russian Society of Intellectual History;
website: <http://roii.ru/>

Frequency: biennial

Published from 2012

Indexed by
Russian Index of Scientific Quotations
(from 2012)

All materials are peer reviewed

Editorial address
32A Leninsky Prosp., Moscow 119334, Russia

Tel.: + 7 (968) 924–97–30
e-mail: aquilopress@gmail.com
website: <https://www.aquilopress.ru>

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ • Выпуск 8
МИР ТЕКСТА • Том 2 (2026)

ГЛАВНЫЙ РЕДАКТОР

д.и.н. М.С. ПЕТРОВА
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

проф. Лилиан КАРАЛИ-ГИАНАКОПУЛУ
(Афинский университет, Греция)

д.и.н. И.Г. КОНОВАЛОВА
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

Ph.D. Антониу Педру МЕШКИТА
(Лиссабонский университет, Португалия)

проф. Слободан Дэн ПЭЙЧ
(Artship Foundation, Сан-Франциско, США)

д.ф.н. В.В. ПЕТРОВ
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

член-корр. РАН Л.П. РЕПИНА
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

проф. Дюла СВАК
(Университет им. Лоранда Этвёша, Будапешт, Венгрия)

д.и.н. А.Ю. СЕРЕГИНА
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

к.филол.н. А.В. СЕРЁГИН
(Институт философии РАН, Москва, Россия)

к.и.н. А.В. СТОГОВА
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

к.и.н. Г.В. ШПАК
(Институт всеобщей истории РАН, Москва, Россия)

Учредитель
Российское Общество интеллектуальной
истории; сайт: <http://roii.ru/>

Периодичность: один раз в два года

Выходит с 2012 года

Издание индексируется в
Российский индекс научного цитирования
(РИНЦ), 2012

Публикуемые материалы рецензируются

Адрес редакции
Россия, 119334, Москва, Ленинский пр., 32А

Тел. + 7 (968) 924–97–30
e-mail: aquilopress@gmail.com
сайт: <https://www.aquilopress.ru>

УДК 9.94
ББК 63.3 и 87.3
И 73

Рецензенты

Марина Цолаковна АРЗАКАНЯН
доктор исторических наук

Ирина Викторовна ПРОЛЫГИНА
доктор филологических наук

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ.

Выпуск 8: МИР ТЕКСТА (Коллективная монография). Том 2 /

Авторы: И.С. Дмитриев, И.Г. Коновалова, В.В. Петров, М.С. Петрова,
А.В. Серёгин / Под общей редакцией М.С. Петровой — М.: Аквилон,
2026. — 408 с. (ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ В ПРОШЛОМ
И НАСТОЯЩЕМ. Изд. с 2012 г. / Гл. ред. М.С. Петрова)

Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем — научное продолжающееся издание, посвященное истории идей, проблемам их рецепции, переноса и трансформации. Применительно к истории, философии, филологии, науке, культуре изучается кросс-культурное и межкультурное взаимодействие при трансляции знания, выявляются и прослеживаются традиции и цепочки интеллектуальных влияний для разных исторических периодов. Авторы этой книги концентрируют внимание читателя на вопросах понимания и интерпретации текста, фиксирующего человеческую мысль и несущего в себе разнообразные виды и категории социокультурной информации.

Научное издание

ISBN 978–5–6030289–0–3

ISSN 2307–8189

Эл № ФС77–54409



А К В И Л О Н

AQUILO PRESS

© М.С. ПЕТРОВА, общая редакция, составление 2026

© Коллектив авторов, 2026

© Издательство «Аквило», 2026

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

ОГЛАВЛЕНИЕ

Мир текста...	
Текст как культурный артефакт в его интерпретации (Вместо предисловия) (М.С. ПЕТРОВА).....	9
<i>Глава первая</i>	
<i>Текст как пространство</i> <i>критической полемики и интерпретации</i>	13
1. Трактат «О судьбе» Александра Афродисийского (А.В. СЕРЁГИН).....	13
<i>Приложение. Александр Афродисийский.</i> <i>К императорам о судьбе (Перевод с древнегреческого</i> <i>и примечания А.В. СЕРЁГИНА).</i>	32
2. Текст в географическом пространстве: интеллектуальная традиция в контексте географии знания (И.Г. КОНОВАЛОВА).....	126
<i>Глава вторая</i>	
<i>Текст и его рецепция</i> <i>(интеллектуальное, научное и педагогическое прочтение)</i>	147
1. Дар обреченных: Аристотелизм в интеллектуальном поле научной революции XVI–XVII веков (И.С. ДМИТРИЕВ).....	147
2. «Битва за тело героя»: апроприация Вергилия в текстах Теодора Геккера и его современников (В.В. ПЕТРОВ).....	216
3. Иосиф Освальдович Гобза: вехи жизненного пути и педагогические стратегии (М.С. ПЕТРОВА).....	283
<i>Приложение: И.О. Гобза. О классном чтении Горация</i> <i>(Подготовка публикации и примечания М.С. ПЕТРОВОЙ).</i>	299
<i>Библиография / References</i>	370
<i>Авторы / Contributors</i>	401
<i>Аннотации / Summary</i>	402

CONTENTS

The World of Text... /	
Text as a Cultural Artefact in its Interpretation (<i>Instead of Foreword</i>) (Maya PETROVA).....	9
<i>Chapter One</i>	
<i>Text as a Space of Critical Debate and Interpretation</i>	13
1. “On Fate” by Alexander of Aphrodisias (Andrei SEREGIN).....	13
Appendix. Alexander of Aphrodisias. “On Fate” (<i>Translation and Notes by Andrei SEREGIN</i>).....	32
2. Text in Geographical Space (Irina KONOVALOVA).....	126
<i>Chapter Two</i>	
<i>Text and its Reception</i> (<i>Intellectual, Scientific, and Pedagogical Reading</i>)	147
1. The Gift of the Doomed: Aristotelianism in the Intellectual Field of the Scientific Revolution of the 16 th – 17 th Centuries (Igor DMITRIEV).....	147
2. “The Battle for the Hero’s Body”: the Appropriation of Virgil in the Writings of Theodor Haecker and his Contemporaries (Valery PETROFF).....	216
3. Joseph Osvaldovich Gobza: Milestones in his Life and Pedagogical Strategies (Maya PETROVA).....	283
Appendix. I.O. Gobza. On the Classical Reading of Horace (<i>Text and Notes by Maya PETROVA</i>).....	299
<i>References</i>	370
<i>Contributors</i>	401
<i>Summary</i>	402

МИР ТЕКСТА...

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ /

ТЕКСТ КАК КУЛЬТУРНЫЙ АРТЕФАКТ В ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В предлагаемой читателю книге авторы, продолжая изучение текстов¹, обращаются к проблеме их интерпретации. На примере различных в жанровом и содержательном отношении сочинений, они обращаются к разным способам их интерпретационного «прочтения»² — интеллектуальному и научному, полемическому и разъясняющему, педагогическому... Погружаясь и «вживаясь» в рассматриваемый текст, исследователи не только предпринимают попытку уловить его скрытый смысл, выявить позицию его создателя, сопоставить и связать между собой детали, учесть контекст — эпоху, культурные особенности, жизненный путь его творца, — но и приносят в его прочтение собственный опыт и ассоциации. Внимание авторов книги зачастую сосредоточено и на отраженных в изучаемых текстах концепциях, идейных течениях, представлениях и интеллектуальных традициях, на их рецепции, усвоении, принятии или отторжении последующими интеллектуалами и их окружением и, шире, их временем и эпохой.

В числе избранных для изучения текстов-образцов — посвященный римским императорам-соправителям — Септимию Северу и Антонину (Каракалле) — трактат «О судьбе» философа-перипатетика Александра Афродисийского (кон. II – нач. III вв.). Его комментируемый перевод публикуется в первой главе, озаглавленной «Текст как пространство критической полемики и интерпретации». Это сочинение, направленное против стоической концепции фатализма, демонстрирует, каким образом Александр выстраивает свою критику детерминизма, несовместимого, по его мнению, с человеческой свободой и моральной ответственностью. Будучи последователем Аристотеля и одним из крупнейших его комментаторов³,

¹ См. также: Инт. trad. (Петрова [ред.]) 2024. В структурном отношении второй том воспроизводит первый.

² О подобном подходе в художественной литературе, см.: Бахтин 1979: 361; Третьякова 2002: 38–41.

³ Напомним, о давней репутации Александра как авторитетного комментатора Аристотеля. В античных и средневековых тестах он, бу-

Александр понимает судьбу не как жёсткое предопределение, а как проявление природной закономерности — «судьба» и «природа», по существу, оказываются для него одним и тем же, различаясь лишь по названию. Стоическому представлению о мире, подчинённом непрерывной причинной связи и необходимости, Александр противопоставляет возможность свободного выбора и моральной ответственности, формулируя тем самым перипатетическую альтернативу стоическому детерминизму. Трактат «О судьбе», таким образом, позволяет рассматривать философский текст не только как изложение определённой доктрины, но и как пространство критической полемики, в котором интерпретация предшествующей философской традиции становится способом формирования собственной позиции автора. Перевод этого сочинения предваряет исследование, в котором реконструируются основные этапы жизненного пути Александра Афродисийского, анализируется содержание сочинения, выделяется его центральная тема — полемика против детерминизма. Показано, как Александр, защищая свободу воли, выступает против фатализма стоиков, утверждавших, что все в мире предопределено судьбой, и человек не может поступить иначе; как он опровергает детерминизм, указывая на его абсурдные последствия, и оспаривает аргументацию в его поддержку; как, следуя Аристотелю и излагая представления о судьбе его последователей, предлагает альтернативу — понимать судьбу не как слепую необходимость, а как некую силу, которая хотя и «действует» закономерно, но оставляет место для случайности (А.В. Серёгин).

В следующем разделе этой же главы проблема интерпретации текста переносится в культурное и географическое пространство. Рассматривается комплекс отражённых в текстах IX–X веков свидетельств и знаний о Каспийском море, сформировавшихся в восточных областях халифата и впоследствии воспринятых

дучи последователем Стагирита, упомянут авторами как его «комментатор» без упоминания имени — см., напр., у Симпликия (In Phys. v. 16 / Diels 1895, p. 1170), назвавшего Александра «...лучшим комментатором Аристотеля» (ὁ ἀρίστερότατος ἐξηγητής). С ним как авторитетным мыслителем вступают в полемику, обсуждая взгляды Аристотеля — см., в частности, «Большой комментарий к сочинению Аристотеля “О душе”» (III, 18-19) Ибн Рушда (Авиценны) (Aver. Comm. / Crawford [ed.] 1953: 440-443; Ибн Рушд. Комм. / Ефремова, пер. 2020: 233-236).

и переработанных учеными XII–XIV вв., жившими на западе исламского мира — от Сирии до Испании. На основании анализа текстов и чтения карт исламских ученых IX–XIV вв. показано, каким образом сложившаяся традиция представлений об этой акватории, сформировавшаяся в одном «месте знания», при перемещении в другое пространство трансформировалась и содержательно, и структурно, развиваясь в русле задач, стоявших перед её реципиентами (И.Г. Коновалова). Этот раздел, будучи своеобразным «мостиком», подводит читателя к проблематике второй главы — «Текст и его рецепция (интеллектуальное, научное и педагогическое прочтение)», в которой интерпретация рассматривается в аспектах развития научного знания, формирования интеллектуальных моделей и педагогической практики.

В ее первом разделе тексты, прочитанные с точки зрения западноевропейской истории науки XVI–XVII вв., демонстрируют, что аристотелизм был одновременно предметом критики и стимулом новаторских подходов к изучению природы. С одной стороны, на примере сочинений Коперника и Галилея показано, как ученые создавали свои исследования, задействовали в них интеллектуальные ресурсы своего времени и, оставаясь приверженцами аристотелевской традиции, существенно изменяли отдельные её аспекты, но не выходили за её пределы и не отвергли натурфилософию Аристотеля в целом. С другой стороны, выявлено, каким образом последующие авторы (Ф. Бэкон, М. Мерсенн, Р. Рапен и другие), модифицируя и интерпретируя в своих текстах созданные Коперником и Галилеем теоретические конструкции, оказались на следующей ступени итерации в общем процессе формирования классической науки; как посредством своих текстов они постепенно входили в научно-философскую культуру XVI–XVII веков, ознаменовав тем самым революционный переворот (И.С. Дмитриев).

Во втором разделе главы обсуждается, как вышедшая в свет в 1931 г. книга Теодора Геккера (1879–1945) «Вергилий, отец Запада» может быть «прочитана» в контексте двухтысячелетнего юбилея Вергилия и острой межвоенной полемики об исторической принадлежности античного поэта. Показано, какими смысловыми средствами Геккер представляет Вергилия как «отца» христианского Запада: среди них — интерпретация категорий amor, labor, fatum, pietas; проведение параллели Эней — Авраам; поддержка

идеи продолжающегося “Imperium Romanum” и формула “adventistischer Heide”). Демонстрируется, каким образом такие трактовки опираются на конкретные смысловые линии текста и одновременно сталкиваются с его внутренними противоречиями. Реконструируются интеллектуальные ориентиры Геккера: его обращение к Кьеркегору и Ньюману, католическая критика модерности, понимание апроприации как включения чужого наследия в новую духовно-историческую целостность. Особое внимание уделено границам такой конструкции: различию католической Romanitas и фашистской romanità, а также корректировке Ф. Фукса и критическим взглядам В. Беньямина. Сравнение с подходами Э. Курциуса, Вяч. Иванова и Г. Федотова демонстрирует, что юбилейный спор был борьбой не только за право определять, как именно следует читать Вергилия, но и за историческую принадлежность Поэта, а вместе с тем — нормативный образ европейского настоящего (В.В. Петров).

В третьем разделе главы публикуется работа «О классном чтении Горация» филолога-классика, преподавателя древних языков, директора смоленской и двух московских гимназий И.О. Гобзы (1848–1927). Эта работа, будучи методическим руководством, направленным на обучение латинскому языку (в частности, на чтение и понимание од Горация), «прочитана» и в других контекстах: интеллектуальной истории и литературной традиции; истории преподавания латинского языка и развития образовательного процесса конца XIX – начала XX веков. Публикация сопровождается исследованием, в котором реконструируются вехи жизненного пути И.О. Гобзы, обсуждаются его педагогические стратегии и инструментарий (М.С. Петрова).

Библиографический раздел, помещённый в конце книги и скомпонованный по главам и разделам, содержит принятые сокращения источников, ранних изданий и исследований. Перечень иллюстраций с технической информацией приводится в соответствующих разделах библиографии.

Авторы книги не завершают своих изысканий, понимая сложность, а точнее, невозможность постижения текста во всей его полноте. Они вновь приглашают заинтересованных коллег и читателей в МИР ТЕКСТА... — неисчерпаемый и завораживающий.

М.С. ПЕТРОВА

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ТЕКСТ КАК ПРОСТРАНСТВО КРИТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

1. ТРАКТАТ «О СУДЬБЕ» АЛЕКСАНДРА АФРОДИСИЙСКОГО

Философ-перипатетик Александр Афродисийский жил на рубеже II–III веков и был автором комментариев на сочинения Аристотеля, а также ряда оригинальных философских трактатов (Илл. 1–2). Несмотря на то, что до нас дошла значительная часть его наследия¹ и таким образом его творчество известно нам гораздо лучше, чем деятельность других представителей перипатетической традиции его времени², о его биографии у нас есть только весьма скудные сведения. Важнейшим источником здесь является первая глава трактата «О судьбе», в которой Александр, посвящая свое сочинение императорам Септимию Северу и Каракалле в благодарность за их благодеяния (1, 164, 3–5³), упоминает, что был «провозглашен учителем» аристотелевской философии по их «рекомендации» (1, 164, 13–15).

¹ Список сочинений Александра см.: Goulet, Aouad 1989 (DPhA I), 128–139 (ср. Куреева 2018: 387–390). Из известных нам 62 наименований 11 текстов сохранились в греческом оригинале и 18 только в арабском переводе. Помимо комментариев на сочинения Аристотеля («Метафизику», «Топику», «Первую аналитику» и др.) и трактатов (напр., «О душе», «О смешении и росте», «О провидении») в корпус сочинений Александра входят также сборники сравнительно небольших по объему текстов («Вопросы и решения», «Этические вопросы» и вторая книга «О душе» или т.н. «Мантисса»), многие из которых могут принадлежать уже не ему самому, а представителям его школы (ср. Sharples 1990, 1–3).

² О которой см., напр., Moraux 1984; Sorabji, Sharples 2007, II, 502–638; Riedweg et al. 2018, 255–456.

³ Здесь и далее (включая примечания к тексту трактата) такого рода ссылки без дополнительных указаний обозначают главы, страницы и строки в критическом издании Брунса (Bruns 1892).



Илл. 1.
Александр
Афродисийский
Гравюра, XVI век.



Илл. 2.
Андреа Бриоско
(Риччо), 1470–1532
Аристотель и Алек-
сандр Афродисийский
Плакетка, XVI век.

Уже само это свидетельство позволяет, с одной стороны, отнести написание трактата «О судьбе» ко времени совместного правления этих двух императоров, т.е. к периоду с 198 до 209 или, согласно альтернативной версии до 211 г.⁴, а, с другой, — предположить, что в это время Александр официально возглавлял кафедру перипатетической философии в Афинах, т.е. одну из четырех философских кафедр, учрежденных в этом городе Марком Аврелием в 176 г. (D.C.⁵ LXXII, 31; Philostr. VS, p. 566, 20–23 Kayser)⁶. Долгое время это последнее предположение имело статус пусть и довольно вероятной, но гипотезы, которая разделялась далеко не всеми⁷. Однако в 2001 г. в турецком городе Караджасу (Karacasu), т.е. на той территории, где находилась античная Афродисиада (Αφροδισιάς, -ἄδος), был обнаружен датируемый (по археологическим основаниям) II в. постамент статуи со следующей надписью:

«По решению совета и народа философ Тит Аврелий Александр, [один из] глав философских школ в Афинах, [установил эту статую в честь своего] отца, философа Т[ита] Аврелия Александра» (ψηφισαμένης τῆς βουλῆς καὶ τοῦ δήμου, Τίτος

⁴ Совместное правление Септимия Севера и его сына Каракаллы относится к 198–211 гг. С 209 г. соправителем стал также другой сын Септимия Севера, Гета. В начале 211 г. Септимий Север умер, а в конце того же года Гета был убит по приказу Каракаллы. Тот факт, что Александр упоминает только двух императоров, может означать, что трактат был написан до того момента, как Гета получил титул Августа в 209 г. (Todd 1976, 1, п. 3; T, p. vii; Goulet, Aouad 1989 [DPhA I], 125). Но 211 г. может по-прежнему признаваться возможным terminus ante quem для датировки трактата с учетом того, что Гета после своего убийства был подвергнут damnatio memoriae, т.е. все упоминания о нем намеренно устранялись (Sharples 2001, 513, п. 3; Fazzo 2005, 290, п. 48; Kupreeva 2018, 386).

⁵ Сокращения имен и названий сочинений античных авторов в целом соответствуют аббревиатурам, принятым в LSJ и TLL, а греческих христианских писателей — в PGL (см. *Сокращения*, с. 371–372).

⁶ Косвенное подтверждение этому находили также в том, что в одном из сочинений Александр упоминает установленную в Афинах статую Аристотеля (Alex. Aphr. in Metaph. p. 415, 29–30; ср. Todd 1976, 1, п. 2).

⁷ См. ее критику (Lynch 1972, 214), где в частности указывается на то, что философские кафедры существовали и в других городах. Этот же автор по не вполне понятным основаниям (но ссылаясь на 1 гл. трактата «О судьбе») утверждал, что Александр «работал в Риме» (Ibid. 193).

Αὐρήλιος Ἀλέξανδρος φιλόσοφος, τῶν Ἀθηνησιν διαδόχων,
 Τ. Αὐρήλιον Ἀλέξανδρον φιλόσοφον τὸν πατέρα)⁸.

В сочетании с первой главой трактата «О судьбе» эти данные подтверждают, что Александр был главой перипатетической школы именно в Афинах. Они также не оставляют сомнений в том, что его родиной была именно Афродисиада в Кarii⁹. Новая информация состоит в том, что, во-первых, отец Александра также был философом, причем достаточно влиятельным, как минимум, у себя на родине, а, во-вторых, у отца и сына были одинаковые римские имена и таким образом они были римскими гражданами. Имя «Тит Аврелий», по-видимому, указывает на то, что гражданство было даровано отцу Александра (или, возможно, еще его деду) Титом Аврелием Фульвом Антонином, т.е. будущим императором Антонином Пием, который был проконсулом Азии (Hist. Avg. Pius 3, 2–3) в середине 30 гг. II в.¹⁰ Открытие этой надписи, однако, несколько не прояснило общую хронологию жизни Александра, так что датировка его рождения и смерти остается целиком и полностью гипотетической¹¹.

Остальная доступная нам биографическая информация об Александре касается его учителей, к числу которых принято относить перипатетиков Сосигена, Гермина и Аристотеля из Митилены¹². Александр сам называет Сосигена своим учителем (in Mete. p. 143, 13 Hayduck: ὁ διδάσκαλος ἡμῶν Σωσιγένης¹³), а также

⁸ Chaniotis 2004: 79; подробный анализ см.: Sharples 2005.

⁹ В Античности существовали и другие города с таким названием (RE 1894, Bd. I, 2726–2727). Афродисиада в Кarii считалась наиболее вероятным вариантом, потому что это был самый крупный и развитый в культурном отношении город из их числа, но абсолютной уверенности в этой версии не было (Todd 1976, 1, n. 4; T, p. viii; Goulet, Aouad 1989 [DPhA I], 126).

¹⁰ Ср. Chaniotis 2004, 79; Sharples 2005, 51; Fazzo 2005, 290.

¹¹ Напр., П. Моро (Moraux 1984, II, 363) датирует его рождение примерно 158–171 гг., а Шарплс (Sharples 2005, 51) — 140–165 гг.

¹² См., соотв., DPhA VI, 486–488, III, 652–654, I, 411–412, а также: Moraux 1984, II, 335–423. Предположение, что к числу учителей Александра мог принадлежать также перипатетик Адраст Афродисийский (DPhA I, 56–57), носит целиком спекулятивный характер (T, p. xxxii).

¹³ Аналогичные свидетельства других позднеантичных авторов см.: T, p. ix, n. 4.

упоминает о том, что, как минимум, лично общался с Герминном (apud Simp. in Cael. p. 430, 32–33 Heiberg), и неоднократно ссылается на его мнения по различным философским вопросам (напр., Alex. Aphr. in Top. p. 569, 3–5; 574, 26 Wallies и др.). С Аристотелем из Митилены дело обстоит гораздо сложнее. Вопрос сводится к тому, какого именно Аристотеля Александр упоминает в Mant. p. 110, 4 Bruns (ср. Simp. in Cael. p. 153, 16–17 Heiberg). Со времен Целлера, который предложил читать Αριστοκλέους вместо Αριστοτέλους в этом месте, долгое время допускалось, что учителем Александра мог быть перипатетик Аристокл из Мессены (DPhA I, 382–384). Поль Моро в целом ряде работ опроверг эту гипотезу и привел аргументы в пользу того, что Александр имеет в виду именно Аристотеля из Митилены¹⁴. Эта позиция получила довольно широкое признание, хотя многие исследователи склоняются к мнению, что речь идет просто-напросто об Аристотеле из Стагиры¹⁵. Средневековые арабские источники сообщают также о том, что у Александра были несколько напряженные личные отношения с Галеном, однако, как минимум, значительная часть этих сведений, по-видимому, основана на том, что в этой традиции Александра перепутали с другим перипатетиком II в., Александром из Дамаска (DPhA I, 140–142)¹⁶.

Центральную тему трактата «О судьбе» (Περὶ εἰμαρμένης)¹⁷ можно самым общим образом охарактеризовать как полемику против детерминизма, который, по мнению автора, несовместим с че-

¹⁴ Moraux 1967; 1984, II, 83; 399–401; 1985.

¹⁵ Прежде всего — Т, р. xi–xxxi. Обзор дискуссии и ссылки на литературу см.: Chiesara 2001, xiv–xvi; Sharples 2008, 152.

¹⁶ См. об этом: Т, р. Xxxii–xlix; Fazzo 2002. Александру приписывается несколько сочинений, посвященных критике Галена, которые сохранились только на арабском (Fazzo 2002, 123–140; см. также: Harari 2016). В дошедших до нас греческих сочинениях Александра Гален упоминается лишь однажды (in Top. p. 549, 24 Wallies).

¹⁷ В некоторых рукописях — «О судьбе и том, что зависит от нас» (Περὶ εἰμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν). См. аппарат: Т, р. 1. Традиция написания философских трактатов, посвященных понятию судьбы, существовала в Античности, как минимум, со времен Ксенократа (D.L. IV, 12) и Эпикура (D.L. X, 28). См. ее обзор: Gundel 1912, RE Bd. 7.2, 2624–2625; Bobzien 1998a, 2–5. До нас дошли также трактаты Цицерона (частично) и Пс.-Плутарха (568b–574f).

ловческой свободой и моральной ответственностью. Детерминизм, с которым полемизирует Александр, носит преимущественно *каузальный* характер¹⁸, хотя в некоторых местах трактата (прежде всего в гл. 10) косвенно затрагиваются проблемы, связанные еще и с *логическим* детерминизмом. Каузальный детерминизм можно описать как концепцию, согласно которой 1) все в мире (в частности, все события или положения вещей) имеет причину (или совокупность причин) и 2) такая причина (или совокупность причин) с необходимостью влечет за собой существование своего следствия (к примеру, если А есть причина В, то при наличии А существование В неизбежно¹⁹). Логический детерминизм подразумевает, что будущее заранее предопределено на тех или иных основаниях, которые возникают в силу применения общих логических принципов (например, принципа бивалентности) к суждениям о будущих событиях²⁰. Александр нигде не идентифицирует своих оппонентов, но те позиции, которые он им приписывает, делают достаточно очевидным, что он имеет в виду прежде всего стоиков²¹. Вместе с тем сам тот факт, что Александр не упоминает

¹⁸ В философской и историко-философской литературе выделяются различные виды детерминизма (например, каузальный, логический, теологический, психологический, астрологический и т.д.). В современной аналитической традиции в дискуссиях о детерминизме и свободе зачастую ориентируются на концепцию *метафизического* детерминизма, которая позволяет обходиться без понятия каузальности (ср. McKenna, Pereboom 2016, 17–18). В связи с различными разновидностями детерминизма ср. также: Frede 1982, 276; Salles 2005, xiv–xviii.

¹⁹ Ср. стоическую позицию, отраженную в SVF I, 89: «Невозможно, чтобы причина присутствовала, но то, причиной чего она является, не существовало» (ἀδύνατον δ' εἶναι τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι, οὗ δέ ἐστιν αἴτιον μὴ ὑπάρχειν) (перевод наш. — А. С.). В данном случае мы имеем дело с тем, что можно условно назвать «стандартным» пониманием причинности, согласно которому причины по определению являются детерминирующими. В современной аналитической традиции понятия причинности (causation) и детерминации (necessitation) обычно разводятся таким образом, что первое вовсе не обязательно подразумевает второе (ср., например, McKenna, Pereboom 2016, 17 и Sorabji 1980, ch. 2, где эта логика применяется к античному контексту, прежде всего — к Аристотелю).

²⁰ Подробнее см. примеч. 82 к переводу.

²¹ Помимо самой концепции судьбы (εἰμαρμένη) как последователь-

ни стоическую школу в целом, ни отдельных ее представителей, резко контрастирует с тем, как он критикует стоиков в других своих сочинениях²², и позволяет многим исследователям, с одной стороны, утверждать, что объектом его критики в данном трактате является скорее детерминизм в целом, даже если чаще всего он использует в качестве наиболее репрезентативного примера именно его стоическую версию²³, а, с другой, выдвигать разнообразные гипотезы о том, что в отдельных местах трактата конкретным предметом дискуссии может являться та или иная позиция представителей других философских школ²⁴. Кроме того, хотя в целом антистоическая направленность трактата Александра несомненна, какие именно стоики имеются им в виду, остается под вопросом. Фон Арним включил 34 отрывка из трактата «О судьбе» (см. их

ности причин, имплицитной каузальной детерминизм (особенно отчетливо в гл. 22), сюда можно отнести, напр., определение случая как «причины, неясной человеческому рассудку» (гл. 8), понятие возможного, используемое в гл. 10, тезисы о том, что благо и зло сводятся к добродетели и пороку, добродетельные мудрецы чрезвычайно редки, а все остальные люди одинаково дурны (гл. 28), а также представление об одинаковости добродетели у богов и людей и определение благоразумия (гл. 37).

²² Напр., в трактате «О смешении и росте» имя Хрисиппа встречается 6 раз: Mixt. p. 213, 7 (= SVF II, 481); p. 216, 8–12 (= SVF II, 470); p. 216, 14 и p. 218, 8–9 (= SVF II, 473) Bruns. Во втором из этих контекстов (SVF II, 470) упоминаются также стоики Антипатр из Тарса (DPhA I, 219–223) и его ученик Сосиген (DPhA VI, 485). См. также Todd 1976, 22, n. 7; 23, n. 12.

²³ Ср., напр., Long 1970, 265–268; Sh, p. 19–21; Donini 1987, 1258–1259; Duhot 1989, 238; N, p. 216–217; Fazzo 2005, 278; Lautner 2020, 153.

²⁴ Так, согласно Donini 1977, 188–194 в гл. 9 Александр имеет в виду версию детерминизма, которую Аристотель обсуждал в контексте, где может иметься в виду позиция мегариков (ср. *Metaph.* 1047a10–17 и 1046b29); M, p. 91, n. 53 и p. 93, n. 56 проводит параллели между аргументом, разбираемым в гл. 10 (= SVF II, 961), и (антидетерминистической) позицией Карнеада; аргумент, излагаемый в гл. 26 (= SVF II, 984), может приписываться не только стоикам, но и самим же перипатетикам (ср. Bobzien 1998b, 158), или даже рассматриваться как намеренно сфабрикованный самим Александром (ср. Sharples 2001, 519; 563); наконец, несмотря на отсутствие в трактате явных упоминаний астрологического детерминизма, Fazzo 1988 пыталась показать, что Александр может иметь в виду и его (см. осторожную оценку этого вопроса в Sharples 2001, 519; 522–523; 526–528; 532).

список в SVF IV, p. 189) исключительно в те тома своего собрания раннестойческих фрагментов, которые посвящены Хрисиппу, но такая общая атрибуция весьма спорна и позднейшие исследователи приписывали встречающиеся в трактате стоические аргументы также и другим стоическим философам²⁵. Довольно распространена точка зрения, согласно которой Александр полемизирует в первую очередь с кем-то из более или менее современных ему стоиков, и в этом случае наиболее очевидным кандидатом считается стоик I–II вв. Филопатор (DPhA Va, 454)²⁶.

Чтобы адекватно квалифицировать философскую позицию самого Александра в данном трактате, необходимо сделать несколько предварительных замечаний отчасти философского, а отчасти исторического характера. В современной аналитической традиции проблемы, связанные с соотношением детерминизма и человеческой свободы, обычно рассматриваются в перспективе противопоставления двух базовых философских позиций — компатибилизма и инкомпатибилизма. Под компатибилизмом имеется в виду тезис о том, что детерминизм совместим со свободой и ответственностью морального агента²⁷, а под инкомпатибилизмом — тезис о том, что они несовместимы. При этом инкомпатибилист может считать, что детерминизм верен и, стало быть, свободы не существует (жесткий детерминизм), или, напротив, настаивать на реальности свободы и, соответственно, отвергать детерминизм (либертарианство)²⁸. Фундаментальная трудность заключается

²⁵ Напр., Schuhl 1960, 24–25 атрибутировал критикуемый в гл. 10 аргумент (= SVF II, 961) Клеанфу, а Schmekel 1938, 277–279 пытался доказать, что та версия стоического детерминизма, с которой полемизирует Александр, в целом восходит к Антипатру из Тарса. В связи с критикой фон Арнима ср. Todd 1976, 22–23; T, p. cvi–cix.

²⁶ Напр., Theiler 1966, 78–80; Frede 1982, 298, n. 38; Bobzien 1998a, 358–396; Sharples 2001, 552. В особенности это касается стоической позиции, излагаемой в гл. 13.

²⁷ В том случае, если свобода мыслится как условие возможности моральной ответственности, что не обязательно. Позиция, согласно которой детерминизм совместим с моральной ответственностью безотносительно к тому, совместим ли он со свободой или нет, обычно квалифицируется как полукompatibilism (semicompatibilism).

²⁸ Возможны и другие варианты. Напр., отвергая детерминизм и тем самым допуская индетерминизм, инкомпатибилист может считать, что

в том, что общепринятого понятия свободы не существует. При всем разнообразии и концептуальной сложности различных определений этого понятия²⁹ один из наиболее популярных и релевантных подходов предполагает различение двух концепций свободы, которые условно можно обозначить терминами «автономия» и «свобода выбора»³⁰:

- А) свобода как автономия: активность морального агента является свободной, только если она не детерминирована внешними причинами, но он сам является ее источником;
- В) свобода выбора: активность морального агента является свободной, только если он может поступить иначе (т.е. или вообще не осуществлять данную активность, или осуществить какую-то другую активность вместо нее).

Соотношение между А) и В), по-видимому, нужно представлять себе следующим образом: с одной стороны, А) не подразумевает В), ведь, даже если источником активности является сам агент, а не внешние причины, это не значит, что агент может поступить иначе, так как его активность все еще может быть детерминирована внутренними причинами (например, его так или иначе понимаемой «природой» и т.п.); с другой стороны, В) подразумевает А), так как агент может поступить иначе, только если (среди прочего) его активность не детерминирована внешними причинами. Хотя в принципе компатибилизм и инкомпатибилизм мыслимы по отношению и к А), и к В)³¹, на практике инкомпатибилисты вообще и либертариане в частности, как правило, склоняются к В). Компатибилисты со своей стороны могут либо настаивать на том, что для моральной ответственности достаточно А) и совсем не нужно В), либо вкладывать в В) компатибилистское содержание. Например, В) можно понимать в том смысле, что в силу отсут-

свобода несовместима и с ним.

²⁹ Напр., Bobzien 1998в, 133–134 различает семь возможных концепций свободы и сама же признает, что это не исчерпывающий список.

³⁰ Они примерно соответствуют тому, что в англоязычной философской литературе нередко обозначается как *source freedom* и *leeway freedom* (напр., McKenna, Pereboom 2016, 38–39). Ср. также два типа понимания моральной ответственности согласно Bobzien 1998в, 135.

³¹ Ср. McKenna, Pereboom 2016, 37–43.

ствия внешних препятствий агент *мог бы* поступить иначе в данной ситуации, *если бы* захотел³², или в том, что у агента есть *общая* способность действовать иначе на протяжении своего существования³³, или в том, что *разные* агенты могут действовать по-разному при наличии абсолютно одинаковых *внешних* причин и, стало быть, содержание активностей каждого из них не детерминируется *этими* причинами³⁴, и т.п. Компатибилистские интерпретации такого рода вполне совместимы с представлением о том, что конкретная активность, осуществляемая отдельным агентом в определенный момент времени, полностью детерминирована совокупностью порождающих ее внешних и внутренних причин и фактически не может не иметь места. По контрасту с ними понятие инкомпатибилистской свободы выбора можно уточнить примерно так:

В*) активность морального агента является свободной, только если у него самого³⁵ есть реальная³⁶ субъективная способность³⁷ поступить иначе в тот же момент времени и при наличии одних и тех же внешних и внутренних причин³⁸.

С исторической точки зрения важно подчеркнуть, что у Александра, как и у других античных авторов, нет понятия «свободной воли» (*free will*), которое играет центральную роль в современной полемике между компатибилистами и инкомпатибилистами³⁹.

³² Версия, типичная для так называемого «классического компатибилизма». См. McKenna, Pereboom 2016, 56–62.

³³ То есть способность того рода, которую Аристотель приписывает прежде всего разумным существам в отличие от неразумных, но иногда признает и за некоторыми неразумными и даже неодушевленными сущими (*Metaph.* 1046b4–24; 1047b35–1048a24; 1050b30–34; *Int.* 22b36–23a6; *Ph.* 255a6–10). Ср., напр., Bobzien 1998b, 140; 149; 152; Meyer 1998, 228–229.

³⁴ Это один из базовых аргументов, лежащих в основании стоического компатибилизма (*SVF* II, 974; 1000; ср., напр., Bobzien 1998a, 254–255).

³⁵ То есть безотносительно к сравнению с другими агентами.

³⁶ То есть не гипотетическая, а, как ее иногда называют, «категорическая».

³⁷ А не объективная возможность.

³⁸ То есть «специфическая» способность, а не «общая».

³⁹ Спорным является уже вопрос о том, существовало ли в Античности само понятие воли (как некоторой специфической способности, отвечающей за принятие практических решений), и, если да, то когда оно возникло и какой концептуальный смысл мог ему придаваться. См., напр.,

В античном философском и религиозно-философском дискурсе встречается целый ряд более или менее аналогичных понятий, каждое из которых, однако, имеет сложную историю и используется разными авторами в существенно различных и не всегда эксплицитно проясненных концептуальных значениях⁴⁰. Центральное понятие, обсуждаемое в связи с этим Александром — это τὸ ἐφ' ἡμῖν (наряду с другими⁴¹). Выражение «X ἐφ' ἡμῖν ἐστί» можно перевести с древнегреческого примерно как «X зависит от нас»⁴². Предложная конструкция ἐφ' ἡμῖν может субстантивироваться, т.е. использоваться как существительное, если перед ней поставить артикль среднего рода в единственном или во множественном числе⁴³. Множественное число τὰ ἐφ' ἡμῖν («вещи, которые зависят от нас»)⁴⁴ обычно обозначает *объекты* (в широком смысле этого

Dihle 1982; Kahn 1988; Irwin 1992; Sorabji 2000, 319–340; Frede 2011. Впрочем, допущение такого понятия воли не обязательно подразумевается использованием выражения «свободная воля» даже в контексте современных дискуссий (ср. McKenna, Pereboom 2016, 9).

⁴⁰ Например, греч. ἐκούσιον («добровольное»), προαίρεσις («[предварительное] решение»), αὐτεξούσιον («самостоятельность»), ἐξουσία («власть, возможность»), ἐλευθέρια («свобода»). Само выражение «свободная воля» (libera voluntas) появляется скорее в римской философии I в. до н.э. (Lvcr. II, 256–257; Cic. fat. 20; ср. Kahn 1988, 248; 250–251). Согласно Frede 2011, 102, первый аналог выражению «свобода воли» в греческой традиции — это ἐλευθέρια τῆς προαίρεσεως в Tat. orat. 7, 1. Разумеется, сам факт использования подобных выражений еще ничего не говорит об их точном концептуальном смысле — напр., подразумевают ли они А), В) или В*), и т.п.. Краткие обзоры античных концепций свободы и ответственности см.: Meyer 1998; Sorabji 2017b.

⁴¹ Например, 14, 182, 24: τὸ αὐτεξούσιον; 18, 188, 21: τὸ ἐλευθρόν τε καὶ αὐτεξούσιον; 29, 200, 5: τὸ τῶν ἐνεργειῶν ἐλεύθερον; ср. 19, 189, 10–11 в примеч. 45.

⁴² В этой фразе ἐστί — это 3 л. ед. ч от глагола «быть» («есть»), а ἐφ' ἡμῖν — предложная конструкция, состоящая из предлога ἐπί и ἡμῖν, т.е. дат. падежа местоимения «мы». Ср. англ. It's up to us. Разумеется, в зависимости от контекста в эту конструкцию могут подставляться дат. падежи других местоимений и существительных, а глагол «быть» может менять свою форму.

⁴³ Об этих двух вариантах использования данного термина см. Strobel 2010, 132–140. К истории этого термина в целом см. Eliasson 2008.

⁴⁴ Например, Arist. EN 1112a30–31; Epict. Ench. 1. Об этом понятии

слова, включая, например, различные активности), которые в том или ином смысле «находятся в нашей власти». Но субстантивированная форма единственного числа τὸ ἐφ' ἡμῖν («то, что зависит от нас» или «зависящее от нас») со временем стала обозначать скорее некоторое *свойство самого агента*, благодаря которому эти объекты и «находятся в нашей власти» или «зависят от нас»⁴⁵. Это свойство обычно мыслится как необходимое условие моральной ответственности (или, точнее говоря, оправданности моральных и ретрибутивных реакций типа похвал и порицаний, наград и наказаний и т.п.) и таким образом выполняет в античном философском дискурсе примерно ту же функцию, что и понятие «свободной воли» в современном.

С учетом этих замечаний детерминистов, с которыми полемирует Александр, можно квалифицировать как компатибилистов, так как они настаивают, что каузальный детерминизм, предполагаемый их пониманием «судьбы», вполне совместим с существованием «того, что зависит от нас» в смысле А) (гл. 13; ср. гл. 18), и прямо оспаривают необходимость допущения В) как условия моральной ответственности (гл. 26). Позицию же самого Александра можно определить как инкомпатибилистскую⁴⁶ и либертарианскую в смысле В*)⁴⁷, поскольку с его точки зрения понятие «зависящего от нас» предполагает, 1) что у агента есть способность а) как осуществлять, так и не осуществлять некоторую ак-

у Аристотеля и Эпиктета см. Eliasson 2008, 52–56; 109–114.

⁴⁵ Некоторые примеры см. в Bobzien 1998в, 154–155; Strobel 2010, 134–135. На наш взгляд (хотя Strobel 2010, 136 предлагает более сложную интерпретацию), Александр весьма близок к этому в 19, 189, 10–11: «то, что зависит от нас, свободно, самостоятельно и властно над выбором и совершением противоположных [действий]» (τὸ ἐφ' ἡμῖν ἐλεύθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ κύριον τῆς τῶν ἀντικειμένων αἰρέσεώς τε καὶ πράξεως).

⁴⁶ Ср. 6, 171, 26 – 172, 3: «мнение, гласящее, что все происходит по необходимости и согласно судьбе... упраздняет существование чего-либо, что зависит от нас» (τῇ δόξῃ τῇ πάντα ἐξ ἀνάγκης τε καὶ καθ' εἰμαρμένην γίνεσθαι λεγούση... ἀναιρούση τὸ εἶναι τι ἐφ' ἡμῖν).

⁴⁷ К характеристике Александра как либертарианина, см., напр., Bobzien 1998в, 137–139; 158; 169–171; Meyer 1998, 224; Salles 1998; Sharples 2001, 519; 546–547. Некоторые исследователи, однако, интерпретируют его позицию как все еще совместимую с той или иной формой компатибилизма (Frede 1982 и особенно 1984, 287–289; Harari 2023).

тивность⁴⁸ или б) осуществлять «противоположные» активности⁴⁹, 2) что эта способность носит именно *специфический* характер, т.е. агент может «поступить иначе» в тот же момент времени и при наличии тех же самых внешних и внутренних причин⁵⁰, и, более того, 3) что эта способность распространяется не только на внешние действия (*πράξεις*)⁵¹, но и на внутренние активности, т.е. прежде всего — на сам выбор (*αἵρεσις*) внешнего действия⁵². Сам Александр преподносит такое понимание τὸ ἐφ' ἡμῖν как отражающее стандартные общечеловеческие представления о сути этого понятия⁵³. Однако в научной литературе вопрос о том, когда именно возникла либертарианская концепция свободы выбора в духе В*),

⁴⁸ 5, 169, 13–15; 11, 179, 12–14; 12, 180, 4–7; 180, 11–14; 181, 2–5; 14, 185, 5–7; 16, 186, 21–22; 18, 188, 23 – 189, 1; 189, 6–8; 19, 189, 18–20; 21, 191, 9–10; 191, 13–14; 28, 199, 9; 29, 199, 29–30; 200, 3–4; 32, 204, 21–22; 33, 205, 10–11; 205, 19–20; 34, 206, 19–20; 39, 212, 15–16.

⁴⁹ 11, 180, 1–2; 12, 180, 20–23; 180, 26–28; 181, 5–6; 13, 181, 13–14; 15, 185, 10; 19, 189, 10–11; 26, 196, 24–25; 38, 211, 31–33. Возможно, б) по сути равнозначно а) (Strobel 2010, 152; Sorabji 2017A, 253; Lautner 2020, 153–154; 159–161), хотя существуют и более сложные трактовки (Donini 1987, 1250–1252). См. также Sharples 2001, 548–549.

⁵⁰ Что эта способность относится к одной и той же конкретной ситуации и одному и тому же моменту времени, на мой взгляд, ясно из 12, 180, 20–23; 16, 187, 16–24; 20, 194, 24–26; 190, 29 – 191, 1; 32, 204, 21–22; ср. Mant. p. 174, 30–31 Bruns (ср. также 15, 185, 8–9; 185, 31 — 186, 1; 22, 192, 22–24, хотя здесь, возможно, имеются в виду содержательно идентичные, но нумерически разные ситуации). И хотя Александр чаще всего говорит о независимости от внешних причин, в ряде мест принимается во внимание совокупность внешних и внутренних причин (19, 189, 18–23; 190, 8–11; 22, 192, 22–24; 34, 206, 22–26; 36, 207, 27–29; 208, 22–23; ср., например, Sharples 1975, 258, п. 24; Bobzien 1998A, 401; этот последний тезис в особенности оспаривает Harari 2023).

⁵¹ Как явствует из Mant. p. 105, 24–25; 118, 38 – 119, 3 Bruns, под *πρᾶξις* имеется в виду деятельность, осуществляемая при помощи тела (ср. Strobel 2010, 143).

⁵² Например, 11, 178, 27–28; 179, 8–9; 12, 180, 29–30; 12, 181, 5–6; 13, 181, 13–14; 14, 184, 18–19; 19, 189, 10–11; 190, 1. Ср. Bobzien 1998B, 146; 159; 163; Strobel 2010, 149; Lautner 2020, 153; хотя Eliasson 2008, 74–76 и 79 ставит это под сомнение.

⁵³ 12, 180, 4–5; 14, 182, 21–22; 19, 190, 13–17; 26, 196, 13–14; 38, 211, 31–33.

остается весьма спорным. При общей тенденции интерпретировать античных философов скорее как компатибилистов либертарианство все же подчас приписывается таким мыслителям, как Аристотель, Эпикур⁵⁴, Карнеад⁵⁵ и Филон Александрийский⁵⁶, но во всех этих случаях это гораздо менее очевидно, чем в случае с Александром. Например, хотя Аристотель явно связывал понятие «зависящего от нас» со способностью агента «поступать иначе»⁵⁷, его тексты не дают эксплицитного ответа на вопрос, имеет ли он при этом в виду именно *специфическую* способность такого рода, допущение которой необходимо для либертарианства, или всего лишь *общую* способность к альтернативным активностям на протяжении всего существования, вполне совместимую с компатибилизмом⁵⁸. С этой точки зрения вполне возможно, что именно в трактате «О судьбе» и в ряде других текстов Александра Афродисийского мы сталкиваемся с первым дошедшим до нас прецедентом весьма детального и эксплицитного артикулирования либертарианской концепции свободы выбора⁵⁹.

Структурно трактат можно разделить на две неравные по объему части, в первой из которых Александр формулирует собственную концепцию судьбы, отражающую, по его мнению, позицию Аристотеля (гл. 1–6⁶⁰), а во второй — приводит различные аргу-

⁵⁴ Напр., Meyer 1998, 222–223; Purinton 1999 — хотя далеко не очевидно, что под «либертарианством» они подразумевают приверженность В*), а не просто отрицание детерминизма с позиций А).

⁵⁵ O’Keefe 2005, 154–159.

⁵⁶ Wolfson 1959, 554–556.

⁵⁷ Arist. EN 1110a17–18; 1113b7–13; EE 1223a4–8; ср. EN 1115a2–3; EE 1225a9–10; b35–36; 1226a27–28; b30–31.

⁵⁸ Ср. примеч. 33 и Sh, p. 6–7. В пользу компатибилистской трактовки см., напр., Fine 1981, 577–578; Meyer 1998; Bobzien 1998A, 403; Idem 1998B, 144; 160; 2014, 93–94; 105; а в пользу либертарианской — напр., Sorabji 1980, 233–235; Salles 2005, 78–81; Destrée 2011, который также предлагает общий обзор дискуссии и приводит многочисленные ссылки на литературу (p. 285–287).

⁵⁹ На этом особенно настаивает Bobzien 1998B, 136–137; 143; 167; 169–171; ср. Idem 1998A, 401; 408–409. Из др. соч., входящих в корпус текстов Александра, см. прежде всего Mant. 22–23; Quaest. II, 4–5; III, 13.

⁶⁰ У Аристотеля не встречается сам термин *εἰμαρμένη* («судьба») (ср. Gundel 1912, RE Bd. 7.2., 2627; но см. примеч. 35 к переводу), ставший

менты против детерминизма (гл. 7–39). Александр не ставит под сомнение само существование судьбы (гл. 2), но, рассматривая это понятие с точки зрения аристотелевского представления о четырех типах причин, т.е. действующих, материальных, формальных и целевых (гл. 3), признает судьбу лишь одной из действующих причин всего, что происходит в реальности, главные из которых — это природа, разум и случай (гл. 4), и в итоге отождествляет ее с природой, под которой понимает в том числе и индивидуальную природу морального агента (гл. 5–6). С этой точки зрения, тезис о том, что все происходит по необходимости и согласно судьбе, оказывается неверен не только потому, что существуют и другие действующие причины происходящего, но и потому, что, согласно Аристотелю, происходящее по природе может происходить не с необходимостью, а лишь по большей части (гл. 6). Переходя к критике детерминизма, Александр настаивает на том, что указанный тезис несовместим с существованием как «зависящего от нас» (гл. 7), так и того, что происходит случайно и самопроизвольно, т.е. акцидентальных последствий причин, действующих в первую очередь ради других целей (гл. 7–8). Детерминизм несовместим также с существованием контингентного, т.е. таких событий и положений вещей, которые не являются необходимыми, но могут как существовать, так и нет (гл. 9), в связи с чем Александр критикует два аргумента, посредством которых детерминисты пытаются доказать обратное (гл. 10). Кроме того, детерминизм делает напрасным практическое размышление о том, как следует поступать, хотя оно дано человеку от природы и, стало быть, не может быть напрасным (гл. 11). Более того, практическое размышление подразумевает такое понятие «зависящего от нас», согласно которому нам присуща способность к выбору альтернативных активностей (гл. 12). Детерминисты, интерпретируя «зависящее от нас» как то, что с необходимостью совершается судьбой «при нашем посредстве» ($\delta\iota'$ ἡμῶν), т.е. при посредстве влечения и согласия живых существ, искажают общепринятый смысл этого

особенно популярным уже благодаря стоикам, однако, по сути концепция судьбы, излагаемая Александром, основана на аутентичных элементах аристотелевской мысли (ср. Donini 1977, 173–175; но см. Verbeke 1968, 81; 99–100; Jaulin 2008, которые подчеркивают отличия Александра от Аристотеля в этом отношении).

понятия (гл. 13), поскольку на самом деле «зависящее от нас» основано исключительно на разумном согласии, присущем человеку, а они даже не могут объяснить, почему не приписывают его неодушевленным сущим, ведь многое совершается судьбой и при их посредстве (гл. 14). Вопреки мнению детерминистов способность к выбору альтернативных активностей вовсе не делает эти активности беспричинными, так как сам разумный агент и является их причиной (гл. 15; ср. гл. 20). С 16 по 21 гл. Александр формулирует ряд аргументов против детерминизма, которые можно назвать моральными: в частности, по его мнению, детерминизм делает бессмысленными моральные и ретрибутивные реакции на человеческое поведение (гл. 16; 19), а также благочестие по отношению к богам, веру в их провидение и в возможность дивинации (гл. 17), и в отличие от либертарианской концепции свободы выбора может иметь негативные социальные последствия, если станет популярным, так как ослабит стремление людей к добродетели (гл. 16; 21); правда, на практике сами же детерминисты не ведут себя в соответствии со своими взглядами (гл. 18; 20). Оставшаяся часть трактата (гл. 22–39) посвящена критике конкретных аргументов, выдвигаемых детерминистами. С 22 по 25 гл. Александр оспаривает представление о том, что в основе миропорядка лежит вечная последовательность причин, каждое звено в которой с необходимостью следует из предыдущего и порождает последующее, настаивая на том, что отрицание подобного представления вовсе не означает, будто нечто может быть беспричинным или возникнуть из ничего. С 26 по 29 гл. он отвечает на аргумент, согласно которому «зависящее от нас» не может предполагать способности к альтернативным активностям, потому что в таком случае добродетели и пороки как устойчивые состояния души, порождающие лишь соответствующие им поступки, не будут зависеть от нас (гл. 26): во-первых, даже если от человека, уже обретшего добродетель, более не зависит не обладать ею, на более раннем этапе от него все же зависело само ее возникновение, поскольку устойчивые состояния души возникают в результате повторения определенных действий, а не даются нам от природы (гл. 27); во-вторых, даже наличие устойчивого состояния души не исключает некоторой свободы выбора по отношению к отдельным поступкам (гл. 29). В гл. 30–31 обсуждается аргумент, согласно

которому, если богам известно абсолютно все, включая будущее, то из этого вытекает, что все происходит по необходимости. По мнению Александра, вопрос как раз в том, могут ли боги знать и предвидеть абсолютно все, включая контингентное как таковое, поскольку, если это невозможно само по себе, то невозможно и для богов (гл. 30). Именно детерминизм делает оракулы богов бессмысленными, поскольку в этом случае предсказанного уже нельзя избежать, а если боги дают их именно для того, чтобы они непременно сбылись, то тем самым они должны часто оказываться причиной морального зла, что несовместимо с их благостью (гл. 31). В гл. 32 (в связи с проблематикой, обсуждавшейся в гл. 26–29) Александр поясняет, что в отличие от людей боги обладают добродетелями от природы и потому заслуживают не похвал, а почитания, однако, как и у добродетельных людей (ср. гл. 29), у них есть некоторая свобода выбора применительно к отдельным поступкам. Еще один аргумент детерминистов в пользу того, что зависящими от нас являются *все* активности, которые осуществляются живыми существами в силу влечения (ср. гл. 13), на самом деле доказывает только то, что такими являются лишь *некоторые* из этих активностей, и ими, разумеется, должны быть те, что совершаются исходя из разумного влечения (гл. 33; ср. гл. 14). Разбираемый далее аргумент в пользу того, что детерминизм совместим с существованием морально значимых активностей, по мнению Александра, не работает, поскольку такие активности возможны, только если разумные существа обладают способностью к выбору и не совершают все согласно судьбе (гл. 34). Схожим образом аргумент в пользу совместимости детерминизма с существованием нравственного закона (гл. 35), не работает, поскольку нравственный закон бессмыслен, если поведение агента либо согласуется, либо не согласуется с ним в силу необходимости (гл. 36). Наконец, еще один аргумент детерминистов настаивает на совместимости всевластной судьбы с существованием упорядоченного мира и добродетельных богов, а, стало быть, с существованием самой добродетели и моральной ответственности, но и он неверен, поскольку, во-первых, подвластность всего судьбе на самом деле несовместима с актуально существующим миропорядком, в котором действуют и другие причины (ср. гл. 4), а, во-вторых, у богов и людей разные добродетели и из существования

Текст трактата «О судьбе» дошел до нас далеко не в лучшем состоянии. Во многих случаях рукописные чтения не позволяют составить вполне отчетливое представление о сути сложной и логически нюансированной аргументации Александра⁶¹, что, разумеется, повлекло за собой появление множества конъектур и эмендаций, предлагавшихся издателями и исследователями этого сочинения (Илл. 3).



Илл. 3.

Первая страница трактата
«К императорам о судьбе»
Александра Афродисийского
из анонимного издания
1658 года.

⁶¹ Пожалуй, наиболее очевидный пример — это 10, 177, 7–178, 7.

Критическое издание Иво Брунса 1892 г., которое можно считать отправной точкой для современных исследований трактата, во многом просто отражает это малоудовлетворительное состояние текста. В 1983 г. Роберт Шарплс издал свой перевод трактата на английский язык, приложив к нему не только фотокопию текста Брунса⁶², но и подробный аппарат, на котором были основаны многочисленные чтения, отклоняющиеся от этого текста и отраженные в английском переводе. В 1995 г. Андреас Цирль сопроводил свой немецкий перевод трактата греческим текстом, в основном учитывающим чтения Шарплса, хотя и с незначительными отклонениями⁶³. Альтернативное критическое издание трактата 1984 г., принадлежащее Пьеру Тийе, содержит версию текста, которая существенно отличается от версии Шарплса-Цирля. На наш взгляд, при общем неизбежно гипотетическом характере текста во многих местах обеих версий текст Шарплса-Цирля в целом гораздо более вразумительный⁶⁴. Поэтому в нашем переводе мы ориентировались именно на него, хотя изредка следовали вариантам, принятым в издании Тийе. Тем не менее, чтобы сделать для читателя очевидным проблематичный характер текста там, где он имеет место, мы заключаем в фигурные скобки, т.е. {}, те места, где речь идет лишь о предположительной реконструкции текста, и зачастую сопровождаем их переводом альтернативной версии в примечании. Мы не стремились к тому, чтобы отразить таким образом абсолютно все расхождения между версиями Тийе и Шарплса-Цирля, но ограничились лишь теми случаями, где эти расхождения довольно существенно влияют на смысл того, что мог хотеть сказать Александр. Угловые скобки, т.е. < >, обозначают эмендации издателей в греческом тексте, а квадратные, т.е. [], — дополнения, сделанные для связности или прояснения смысла в русском переводе.

⁶² Вероятно, он был вынужден ограничиться этим в силу технических причин (ср. Sh, p. vii–viii).

⁶³ Z, S. 22.

⁶⁴ Ср. критическую оценку издания Тийе в Mansfeld 1988a, 181.

АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ К ИМПЕРАТОРАМ О СУДЬБЕ

1. Моим желанием было, ваши императорские величества Север и Антонин¹, самому оказавшись подле вас, и повидать вас, и поприветствовать², и принести благодарность за то добро, которое я часто испытывал с вашей стороны, всегда получая все, что просил, вкупе с заверением, что, когда я прошу подобного, то заслуживаю получить. Но поскольку, даже если кто-нибудь не может приносить жертвы <богам>, присутствуя на священных обрядах, позволяется жертвовать им отовсюду и повсеместно и посылать приношения, которые не в состоянии доставить сам, я осмелился, [воспользовавшись] по отношению к вам тем правом, что [существует] по отношению к божеству, послать вам также некоторые первинки наших плодов в качестве приношения, подходящего вам более всех [других] приношений. В самом деле, какое приношение могло бы оказаться более подходящим для тех, кто по-настоящему чтит и поощряет философию³, чем книга, в которой предпринято⁴ философское исследование?

А содержит эта книга мнение о судьбе и том, что зависит от нас, принадлежащее Аристотелю, чью философию я официально представляю (προϊσταμαι), будучи по вашей рекомендации провозглашен ее учителем⁵. Учение об этом предмете (touti tò dōγμα) не уступает ни одному из философских учений. Ведь и польза от него распространяется повсюду и на все (ибо не одинаково отношение к поступкам у тех, кто убежден, что все происходит по необходимости и согласно судьбе, и у тех, кто считает, что кое-что проис-

¹ То есть императоры Септимий Север и Каракалла (см. *выше*, с. 13-16).

² Или: «побеседовать [с вами]».

³ Об интересе Септимия Севера к философии ср. Evtr. VIII, 19; Avt. Vict. Caes. 20, 22; Hist. Avg. Sept. Sev. 18, 5. О Каракалле, напротив, сообщают, что он недолго любил Аристотеля, считая его соучастником убийства своего героя Александра Македонского, что привело к гонениям на перипатетиков в Александрии в 10-е гг. III в. (D.C. LXXVII, 7, 3). См. Natali 2013, 55.

⁴ Или: «обещано».

⁵ То есть главой перипатетической кафедры в Афинах (см. *выше*, с. 16).

ходит, даже не имея предустановленных причин для того, чтобы непременно существовать), и нахождение истины в нем труднее всего, так как против каждого из обоих мнений, как кажется, свидетельствуют многие очевидные [данные]. Поскольку же обоснованность некоторых учений, {к числу которых, на мой взгляд, в особенности относится и указанное, становится яснее посредством спора с теми, кто говорит иначе, то, [сперва] высказавшись в соответствии с мнением Аристотеля}⁶, я предложу рассуждение против тех, кто говорил об этих [вещах] не так, как он, дабы через сопоставление этих высказываний вам стала яснее истина. Цель, на которую направлены наши рассуждения, это не показной блеск (ἐπίδειξις), но более точное исследование и разъяснение предмета, к чему, как можно видеть, и вы усердно стремитесь во всем, что делаете. В самом деле, нельзя найти ни одного вашего деяния, которое ставит себе целью видимость, а не истину. Если же, когда на досуге вы будете читать эту книгу, вам покажется, что что-нибудь [в ней] надо было бы сказать понятнее, прошу вас почтить меня и такой честью с вашей стороны и написать мне о том, что вызвало вопросы. Ведь нелегко в одной книге сделать понятным все — и сам предмет, и те [средства], которые используются, чтобы его раскрыть.

2⁷. Что судьба существует и является причиной того, что кое-что происходит в соответствии с ней, в достаточной степени доказывает присущее людям предварительное представление (πρόληψις)⁸ [о ней]. Ибо общая природа людей не чужда истине и не упускает ее⁹: благодаря природе они сходятся друг с другом

⁶ Т, р. 2, 11–14: {становится яснее посредством спора с теми, кто говорит иначе, а среди них в особенности с теми, кто считает, что [об этом] можно сказать что-то большее, чем в соответствии с мнением Аристотеля}.

⁷ С этой главой в целом ср. Alex. Aphr. Mant. p. 179, 25 – 180, 14 Bruns.

⁸ Эллинистический философский термин, обозначавший общие понятия, естественным образом формирующиеся на основе опыта и являющиеся одним из критериев истины. С различными нюансами использовался как эпикурейцами (Epicur. Ep. Hdt. 72; Sent. 37–8; Fr. 255 Usener), так и стоиками (SVF II 83; 105; 841). Подробнее см., напр., Sandbach 1971; Dyson 2009.

⁹ Греч. οὐ γὰρ κενὸν οὐδ' ἄστοχον τἀληθοῦς ἡ κοινὴ τῶν ἀνθρώπων φύσις. Мы предполагаем, что р.п. τἀληθοῦς относится и к κενὸν, а не толь-

во взглядах относительно некоторых [вещей], по крайней мере все те из них, кто не вынуждены говорить иначе из-за каких-нибудь заранее принятых ими мнений, так как хотят оставаться в согласии с ними. По этой причине и Анаксагор из Клазомен, хотя в остальном далеко не последний человек среди тех, кто занимался философией природы, не заслуживает доверия, когда свидетельствует против общей веры людей в судьбу (он ведь говорит, что ничто из происходящего не происходит согласно судьбе, да и слово это лишено смысла¹⁰). Но вот чтобы показать, что есть судьба и в каких [вещах она присутствует], для этого предварительное общечеловеческое представление уже не достаточно. Ведь не только все [люди не соглашались в этом] друг с другом, но даже один [человек] не всегда сам придерживается о ней одного и того же мнения. Ибо в зависимости от времени и случайных обстоятельств они меняют мнение и о судьбе. Все те из них, кто говорят, что все происходит согласно судьбе, полагают, что судьба есть некая неизменная (ἀπαράβατον)¹¹ и неизбежная причина¹², однако есть такие, которым кажется, что не все происходящее происходит согласно судьбе, но они полагают, что есть и какие-то другие причины происходящего. Да и самой судьбе, на их взгляд, не присуща непоколебимость и неизменность¹³, но даже кое-что из того, чему по природе свойственно происходить согласно судьбе, происходит не в соответствии с ней, а «вопреки жребию» (παρὰ μοῖραν), как говорят поэты¹⁴, и вопреки судьбе. А есть и такие, которым порой

ко к ἄστοχον. Но остальные переводят: «общая природа людей не напрасна и не упускает истины».

¹⁰ Букв.: «пустое». Это место входит в DK 59 A66, где приводятся еще два свидетельства: согласно Schol. Aristid. Vatic. gr. 1298 Анаксагор отрицал провидение и считал, что все человеческие дела управляются случаем, но Aet. I, 29, 7 приписывает ему, а также стоикам (= SVF II, 966), концепцию множественности причин (необходимость, судьба, выбор, случай, самопроизвольность), схожую с позицией самого Александра в гл. 4 ниже. Александр делает аналогичное утверждение об Анаксагоре в Mant. p. 179, 27–29 Bruns. См. также Frohn 1980, 178–180; Mansfeld 1988a, 191–194.

¹¹ Или: «непреодолимая».

¹² Ср. SVF II, 528, 20–23; 917–918; 1000, 8–11.

¹³ Или: «непреодолимость».

¹⁴ У Гомера используются схожие по смыслу выражения ὑπὲρ μόρων

кажется, что все происходящее происходит согласно судьбе, и более всего — если [превратности] случая (τὰ τῆς τύχης) им препятствуют, но когда они успешны в [своих] предприятиях, то полагают, что сами являются причинами успехов, так как, мол, случившееся не случилось бы, если бы они сами не сделали скорее одно, а не другое, как те, у кого есть власть и не делать это. Из-за этой разногласицы исследование относительно судьбы необходимо для тех, кто занимается философией — не того, есть ли она, но того, что она такое¹⁵ и в каких из становящихся и сущих [вещей] присутствует подобная природа¹⁶.

3. Итак, понятно, что все те, кто говорят что-нибудь о судьбе, говорят, что судьба — это некая причина происходящего. Ведь это ее они приводят в объяснение и объявляют причиной того, что происходящее происходит [таким] образом, каким происходит. Поскольку же о причинах говорится во многих смыслах (πλεοναχῶς λέγεται)¹⁷, тем, кто рассматривает вопрос по порядку, необходимо сперва понять, к какому типу причин следует отнести судьбу. Ведь ни одна из [вещей], о которых говорится во многих

или ὑπὲρ μοῖραν (II. II, 155; XX, 336; XXI, 517; Od. I, 32; V, 436) и ὑπὲρ αἴσαν (II. III, 59; VI, 333; 487; XVI, 780; XVII, 321), тогда как παρὰ μοῖραν значит «некстати», «неподобающим образом» (ср. Od. XIV, 509). Ср. Alex. Aphr. Mant. p. 186, 4–7.

¹⁵ В связи с различием этих двух вопросов ср. Arist. APo. 89b31–35; Ph. 202b34–36; Cic. nat. deor. II, 12–13.

¹⁶ В связи с гл. 1–2 см. Mansfeld 1988a, который усматривает существенное влияние античного скептицизма (в частности, тропов Энесидема) на то, как Александр формулирует здесь противоположные мнения о судьбе.

¹⁷ Букв.: «по-разному, многими способами». Ср. τῶν πολλαχῶς λεγομένων в следующем предложении. Такого рода формулировки прилагались Аристотелем ко многим понятиям, напр., к бытию, благу, природе и, в частности, к причине (Metaph. 1013b4–5). Самым общим образом речь идет о том, что некий термин может иметь разные значения, однако — в отличие от того, что имеет место в случае с простыми омонимиями — эти значения взаимосвязаны и отсылают к некоторому центральному значению, обладающему логическим приоритетом. Однако точный смысл такого рода формулировок у Аристотеля, как и их соотношение с понятием омонимии, остается дискуссионным. См., напр., Shields 1999; Brakas 2003; Tolkiehn 2019.

смыслах, не понятна, если о ней говорить без свойственных для нее различий. А различаются причины происходящего, разумеется, сообразно четырем типам причин, как показал {Аристотель}¹⁸. Ибо из причин одни — действующие (ποητικά), другие выполняют роль материи (ὅλης ἐτέχει λόγον), а еще в их числе есть некоторая формальная причина (ἢ κατὰ τὸ εἶδος); помимо же этих трех причин цель (τέλος), ради которой происходящее и происходит, также является причиной в их числе. И таковы все разновидности причин. В самом деле, что бы ни было причиной чего-нибудь, выяснится, что оно есть нечто, [подпадающее] под эти причины. Ведь даже если не все происходящее нуждается в стольких причинах¹⁹, все же по крайней мере то, что нуждается в наибольшем [их] количестве, не выходит за пределы указанного числа. Их различие, пожалуй, станет понятнее, если рассмотреть его на примере чего-нибудь из возникающих [вещей]. Продемонстрируем тогда различие причин применительно к статуе²⁰. В качестве действующей причины для статуи [выступает] создавший [ее] мастер, которого мы называем скульптором, а в качестве материи — субстрат из меди или камня, или чего угодно, чему мастер придает облик, сообразуясь с искусством; ведь и это — причина того, что статуя возникла и существует. Но и сама форма, появившаяся в этом субстрате благодаря мастеру, тоже является причиной статуи: благодаря этой форме она представляет собой того, кто мечет диск или дротик, или соответствует какому-нибудь другому определенному облику. Однако причины возникновения статуи не только в этом. Ведь ни одной из причин ее возникновения не уступает цель, ради которой она возникла — или чествование кого-нибудь, или некоторое благочестие по отношению к богам. В самом деле, без подобной причины статуя изначально и не возникла бы. Итак, с учетом того, что число причин таково

¹⁸ Т, р. 5, 2: {божественный Аристотель}. Ср. М, р. 73. О четырех типах причин см. Arist. Ph. 194b23–35; 198a14–24; Metaph. 983a26–32; 996b5–8; 1013a24–35; 1044a32–b1.

¹⁹ Ср. Arist. Metaph. 1044b7–20.

²⁰ Школьный пример. Ср. Sen. epist. 65, 4–6; Clem. Al. Strom. VIII, 9, 28, 2. Сам Аристотель упоминает различные причины статуи по отдельности в разных текстах (напр., Ph. 194b24–25; 195a5–8; APo. 95a3–5; 1013a24–25).

и им присуще вполне понятное различие друг с другом, мы по праву могли бы причислить судьбу к {действующим}²¹ причинам, так как по отношению к тому, что происходит в соответствии с ней, она сохраняет сходство с мастером, творящим статую.

4. Поскольку это так, пожалуй, имеет смысл обратиться к обсуждению действующих причин. Ведь так станет понятно, надо ли объявлять судьбу причиной всего происходящего или же следует согласиться, что действующими причинами некоторых [событий] являются и какие-то другие [причины] помимо этой. Итак, Аристотель, проводя различие среди всех происходящих [вещей], говорит, что одни из них происходят ради чего-то (*τινός χάριν*), так как деятель имеет в виду некоторый результат и цель (*σκοπὸν τινὰ καὶ τέλος*) происходящего, а другие — ни для чего (*οὐδενός*)²². Все, что происходит благодаря деятелю не в силу какого-нибудь намерения и не отсылает к определенной цели, — например, когда держат и вертят [в руках] какие-нибудь соломинки, касаются волос и потягивают за них и все, что бывает подобного этому²³, — что происходит и это, хорошо известно, однако у этого нет целевой причины и того, ради чего [это делается]. Так что к происходящему подобным образом, поскольку оно происходит бесцельно и просто так, не применимо никакое обоснованное различие, а вот из числа [вещей], отсылающих к чему-то и происходящих ради чего-то, одни происходят по природе (*κατὰ τὴν φύσιν*), а другие благодаря разуму (*κατὰ τὸν λόγον*)²⁴. В самом деле, и то, что имеет природу в качестве причины возникновения, в соответствии с некоторыми этапами (*ῥιθμοὺς*)²⁵ и определенным порядком продвигается к некой цели, по достижении которой его становление заканчивается, — если только что-нибудь {, противодействуя ему, не станет}²⁶ препятствием на сообразном его природе пути к за-

²¹ Т, р. 6, 3: {подобным}. Ср. М, р. 73.

²² Ср. Arist. Ph. 196b17–18.

²³ Ср. схожие примеры в Simp. in Ph. p. 335, 14–16 Diels.

²⁴ Ср. Arist. Ph. 196b21–22; Metaph. 1065a26–27; Alex. Aphr. in Metaph. p. 160, 12–19 Hayduck.

²⁵ Букв. «числами», но это слово может иметь значение «временной промежуток» (DGE III, s.v. B2: *cantidad, extensión de tiempo*; GE, p. 295, s.v.: *span of time*).

²⁶ Т, р. 6, 1: {порой не становится для него}.

данной цели²⁷, — да и происходящее благодаря разуму имеет некоторую цель. Ведь ни одна из [вещей], происходящих благодаря разуму, не происходит как попало, но все они отсылают к некоторому результату. Происходящее же благодаря разуму — это все те [вещи], которые происходят благодаря тем, кто их делает, размышляя о них, и придумывая, каким образом они могли бы возникнуть. Так происходит все то, что происходит и сообразно искусствам (κατὰ τὰς τέχνας), и в силу выбора (κατὰ προαίρεσιν), что отличается от происходящего по природе, потому что [вещи], происходящие по природе, имеют и начало, и причину такого возникновения в себе (ибо такова природа, и они происходят в соответствии с некоторым порядком, хотя производящая их природа вовсе не прибегает к размышлению о них, как бывает в случае с искусствами²⁸), а у [вещей], происходящих и сообразно искусству, и в силу выбора, начало движения и производящая причина вовне, а не в них, и {<причиной> их возникновения оказывается размышление их создателя о них}²⁹. {В-третьих}³⁰, среди [вещей], происходящих ради чего-то, есть и те, что считаются происходящими случайно и самопроизвольно, которые отличаются от [вещей], происходящих ради чего-то в первую очередь, в том отношении, что в случае с последними все происходящее прежде [достижения] цели происходит ради цели, а в случае с первыми происходящее прежде [достижения] цели происходит ради [чего-то] другого, но, пока оно происходит ради другого, оно сталкивается словно с целью с тем, что называют происходящим самопроизвольно и случайно³¹.

5. Поскольку это так и все происходящее разделено на эти типы, вслед за этим следует рассмотреть, к какой из действующих причин надо отнести судьбу. Уж не к тем ли [вещам], что происходят ни для чего? Но уж это-то совершенно нелепо. В самом деле, мы всегда пользуемся термином «судьба» применительно к какой-нибудь цели, когда говорим, что она осуществилась согласно судьбе. Поэтому судьбу необходимо отнести к [вещам], которые

²⁷ Cp. Arist. Ph. 199a10–11; b18; b26; PA 641b23–25.

²⁸ Cp. Arist. Ph. 199a21; b26–28.

²⁹ Т, р. 7, 16–17: {у их создателя имеет место размышление об их возникновении}. Cp. Arist. Ph. 192b8–32; Metaph. 1049a11–14.

³⁰ Опущено в Т, р. 7, 18.

³¹ Подробнее см. гл. 8.

происходят ради чего-то. И поскольку из числа [вещей], происходящих ради чего-то, одни происходят благодаря разуму, а другие по природе, необходимо отнести судьбу либо и к тем, и к другим, тем самым говоря, что согласно судьбе происходит все происходящее, либо к одной из этих двух [разновидностей]. Но то, что происходит благодаря разуму, потому кажется происходящим благодаря разуму, что тот, кто это делает, имеет власть и не делать [этого]³². Ведь и те [вещи], что производятся мастерами сообразно искусству, как кажется, производятся ими не в силу необходимости (по крайней мере, они делают каждую из них так, как те, у кого есть равная власть и не делать их; да и разве не нелепо говорить, что дом и кровать возникли согласно судьбе или что лира была настроена согласно судьбе?), но и те [вещи], что подвластны выбору (а это все то, что совершается в соответствии с добродетелью и пороком), они тоже, как кажется, зависят от нас³³. Если же от нас зависят те [вещи], которые мы, как кажется, властны как делать, так и не делать, но невозможно сказать, что их причина — это судьба, а также что есть некие начала и предустановленные внешние причины того, чтобы какая-нибудь из них непременно произошла или не произошла (ведь ни одна из них уже не зависела бы от нас, если бы происходила таким образом)³⁴,

6. тогда в итоге остается сказать, что судьба присутствует в происходящем по природе, так что судьба и природа — это одно и то же³⁵. Ведь и предопределенное судьбой согласно с природой

³² Ср. Arist. Metaph. 1046b4–24; 1047b35–1048a24; 1050b30–34.

³³ Ср. Alex. Aphr. Mant. p. 181, 31 – 182, 2 Bruns. О том, что добродетель и порок зависят от нас, ср. Arist. EN 1113b6–14. Насколько аристотелевская позиция, выраженная, в частности, в местах, упомянутых в этом и предыдущем примечаниях, может быть охарактеризована как либертарианская или компатибилистская, остается спорным вопросом (см. *выше*, [с. 20–22], особенно примеч. 57–58).

³⁴ Т, р. 8, 27 ставит здесь точку. Тогда в переводе этой фразы надо заменить «но невозможно сказать» на «то невозможно сказать».

³⁵ Ср. Alex. Aphr. Mant. p. 182, 4–11; 185, 11 – 186, 31 Bruns. В финале последнего отрывка (р. 186, 13–31 Bruns) Александр указывает возможные перипатетические источники для отождествления судьбы и природы: Arist. Mete. 352a28–31 и Ph. 230a31–32, где используются различные формы перфектного причастия от глагола *μείρομαι* (*εἰμαρμένον*, *εἰμαρμέναι*), которое в субстантивированной форме приобре-

и согласное с природой предопределено судьбой. Ибо не [так обстоит дело, что, если] человек происходит от человека³⁶, а конь от коня, это согласно с природой, но несогласно с судьбой; скорее эти причины сопутствуют друг другу, как если бы у них было различие только в названии. Поэтому и первые причины возникновения по природе для каждого [сущего] (а это божественные [небесные тела] и их упорядоченное вращение³⁷) называют также причинами судьбы. Ибо начало всякого возникновения — это то или иное (в зависимости от [их] движения) расположение божественных [небесных тел] по отношению к здешним [земным вещам]. Поскольку же судьба такова и присутствует в этих [вещах]³⁸, необходимо, чтобы, как бы ни обстояло дело с происходящим по природе, так же оно обстояло бы и с [происходящим] согласно судьбе. Тем не менее, происходящее по природе не происходит с необходимостью, но возникновение тех [вещей], которые происходят таким образом, порой сталкивается с препятствиями. Поэтому происходящие по природе [вещи] происходят по большей части³⁹, а вовсе не с необходимостью. В самом деле, то, что противоречит природе, тоже имеет среди них место и происходит, когда природа сталкивается с препятствиями для собственной деятельности со стороны какой-нибудь внешней причины⁴⁰. Потому и человек от человека [происходит] не с необходимостью, а по большей части, да и каждая из происходящих таким образом [вещей] не всегда происходит в тот срок, что, как кажется, заранее определен для

ло значение «судьба» (εἰσαρμένῃ), а также сочинения Теофраста «Каллисфен» (ср. Fr. 503–504 Fortenbaugh и комментарий в Fortenbaugh 2011, 463–473, особенно 469–472) и (иначе неизвестного) Полидзела «О судьбе». См. также Sharples 2001, 528–529.

³⁶ Стандартный аристотелевский пример соответствующего природе возникновения в рамках одного вида (напр., Arist. Ph. 193b8; 194b13; 198a26–27; 202a11–12; Metaph. 1032a25; 1033b32; 1049b25–26; 1070a8; 1092a16; ср. также de An. 415a26–b2).

³⁷ Ср. Arist. GC 336a31–b19; 338a17–b5; Metaph. 1071a15–16; Ph. 194b13.

³⁸ То есть в происходящих по природе.

³⁹ Ср. Arist. Ph. 196b10–13; 198b6; 199b13–26; GA 727b28–30; 770b9–13; 777a19–21; PA 663b27–29.

⁴⁰ Ср. Arist. GA 770b9–17; Ph. 230a20–b10; Metaph. 1033b33.

происходящего по природе⁴¹. Поскольку же среди происходящего по природе есть и то, что противоречит природе, как и среди [происходящего] сообразно искусству [есть противоречащее искусству⁴²], то и среди происходящего согласно судьбе, по-видимому, имеет место то, что противоречит судьбе, так что если «противоречащее природе» имеет место, а не представляет собой выражение, лишённое смысла, то, по-видимому, и то, что противоречит судьбе, имеет место среди происходящих [вещей]. Потому, пожалуй, и можно обоснованно сказать, что собственная⁴³ природа есть начало каждого [сущего] и причина упорядоченности (τάξεως) того, что происходит в нем по природе. Ведь это от нее по большей части получают упорядоченность как образ жизни людей, так и [ее] развязка (οἱ τε βίοι τῶν ἀνθρώπων... καὶ αἱ καταστροφαί). Мы видим, конечно, что и тело из-за того, что оно такое или иное по природе, подвергается болезням и гибели сообразно [своему] природному состоянию, но вовсе не с необходимостью. Ведь преодолеть (ἐκκροῦσαι) именно такую упорядоченность [его природы] способны и тот или иной уход, и смена климата, и предписания врачей, и советы богов. Таким же образом и в случае с душой можно, пожалуй, обнаружить, что решения, действия и образ жизни

⁴¹ Греч. κατὰ τὴν ὀρίσθαι δοκοῦσαν προθεσμίαν τοῖς γινόμενοις κατὰ φύσιν. Перевожу как Sh, p. 46 и N, p. 156. Другие переводчики трактуют προθεσμία как некий закон (M, p. 79: secondo una legge apparentemente prestabilita; ср. Donini 1977, 181) или предопределение (Z, S. 39: nach seiner scheinbar festen Vorherbestimmung). T, p. 9 предлагает альтернативный перевод для всей фразы в целом: «Потому и человек от человека [происходит] не с необходимостью, а по большей части, и это же касается того, что происходит согласно тому закону, что, как кажется, заранее установлен для происходящего по природе: каждая из происходящих таким образом [вещей] происходит не всегда».

⁴² Это дополнение по смыслу предлагают Sh, p. 47 и Z, S. 39.

⁴³ Хотя в начале главы Александр говорил скорее о природе того или иного вида сущих, которая допускает исключения на уровне индивидов, здесь он начинает трактовать судьбу как индивидуальную природу, на базовом уровне определяющую моральный характер отдельного человека. О связанных с этим проблемах см., напр., Donini 1977, 183; 1987, 1244–1248; Sh, p. 23–25; Sharples 2001, 530–533. Начиная с этого места, очень близкая параллель тексту этой главы — это Mant. p. 185, 11–36 Bruns.

ни у каждого [человека]⁴⁴ бывают отличающимися от (διαφόρους... παρὰ)⁴⁵ [его] природного устройства. Ибо «нрав людей — [их] божество» (ἦθος γὰρ ἀνθρώπων δαίμων) согласно Гераклиту⁴⁶, то есть [их] природа. Действительно, по большей части можно видеть, что их действия, образ жизни и смерть сообразуются с [их] природными устройствами и состояниями. Ведь у готового на риск и дерзновенного по природе [человека] и смерть по большей части какая-то насильственная (ибо это судьба [его] природы), для распутного по природе [сообразно с судьбой] проводить жизнь в такого рода удовольствиях и [вести] образ жизни невоздержных [людей], если только в нем не возникнет что-то более прекрасное, что оттолкнет его от сообразного с [его] природой <образа жизни, а для терпеливого> опять-таки сообразны с судьбой перенесение трудов, тяготы и конец жизни среди подобных [обстоятельств]. И у скардных по природе и ненасытных в стяжании имущества [проявления] судьбы (τὰ τῆς εἰμαρμένης) также соответствующие: в самом деле, жизнь таких [людей] по большей части [проходит] в несправедливостях и конец жизни у тех, кто поступает подобным образом (κατὰ ταῦτα), согласуется с этим. И однако (καὶ)⁴⁷ о таких [людях], когда они находятся в обстоятельствах, согласных с [их] образом жизни <и> соответствующих [их] судьбе, обыкновенно говорят, что они сами

⁴⁴ Eus. p.e. VI, 9, 21: {из числа тех, что становятся лучше благодаря упражнению, познаниям и наилучшим учениям (λόγων κρείττονων)}. Ср. Mansfeld 1988b, 417, который настаивает на том, что эту фразу следует читать именно так, как она процитирована у Евсевия.

⁴⁵ В связи с таким употреблением παρὰ ср. LSJ, s.v. διάφορος. В схожем смысле переводят Sh, p. 47; Z, S. 39; M, p. 80. Альтернативный перевод у T, p. 10 и N, p. 157 (ср. его комментарий на p. 233): «оказываются различными *сообразно* природному устройству». Предлог παρὰ может иметь и такое значение, а в данном случае в пользу этого, как кажется, свидетельствует непосредственно следующая за этой фразой часть текста. Но, на наш взгляд, Александр здесь проводит аналогию между телом и душой, имея в виду, что и в том, и в другом случае индивидуальная природа реализуется по большей части, а не с необходимостью, и потому от нее возможны отклонения; соответственно, здесь он высказывает применительно к душе именно этот общий тезис, который затем иллюстрируется историей про Сократа в самом конце главы.

⁴⁶ Ср. DK 22 B119 («Нрав для человека — [его] божество»).

⁴⁷ Видимо, καὶ adversativum. Ср. Mansfeld 1988b, 417.

стали виновниками их нынешних бед. И кто-нибудь, желая встать на защиту тех, кто дает прорицания, мог бы привести следующую причину того, что они не обязательно оказываются правы (ἐπιτυγχάνειν): не во всем природа и судьба каждого [человека] проявляются беспрепятственно (εὐδοεῖν), но кое-что происходит и вопреки ей, прорицатели же — это те, кто раскрывает происходящее [именно] в соответствии с судьбой точно так же, как и физиогномисты. В самом деле, когда физиогномист Зопир высказал о философе Сократе какие-то нелепые и предельно далекие от выбранного им образа жизни [догадки] и был за это высмеян спутниками Сократа, Сократ сказал, что Зопир нисколько не ошибся: ведь он был бы таким, насколько это зависит от природы, если бы не стал лучше [своей] природы через упражнение в философии⁴⁸. Таково, если говорить о главных положениях, мнение о судьбе в перипатетической школе.

7. Обоснованность сказанного станет яснее, если рядом с приведенными выше доказательствами [наших] положений мы поместим нелепости, получающиеся у тех, кто говорит, что все происходит согласно судьбе. Ведь привнося таким образом в это рассуждение сопоставленные друг с другом мнения, мы сделаем истину понятнее и к тому же не будем вынуждены много раз упоминать об одном и том же. Можно ведь, пожалуй, по праву прийти в недоумение, каким образом некоторые [люди], говорящие, что занимаются философией и ищут ту истину, что [заключена] в сущих [вещах], а также считающие, что {они⁴⁹} обладают ею в большей степени, чем остальные люди, и поэтому побуждающие к этому и остальных, поддались мнению, гласящему, что все происходит по необходимости и согласно судьбе, к которому, как мы видим, из обычных людей прибегают только те, кто, не сознавая за собой ничего дельного, переносят вину за обступившие их беды с самих себя на судьбу, — мнению, которое и с очевидными [данными] не согласуется, и не содержит каких-либо надежных доказательств того, что дело обстоит [именно] так, а вдобавок еще и упраздняет существование чего-либо, что зависит от нас. А если

⁴⁸ Ср. Cic. fat. 10; Tusc. IV, 80 и в целом SRR I, I C49, p. 62–63; 492, n. 11 Giannantoni. Анекдот предположительно восходит к диалогу «Зопир» ученика Сократа Федона из Элиды (ср. D. L. II, 105).

⁴⁹ Т, р. 12, 5–6: {те, кто занимается философией}.

поверить в это, то какой еще больший вред мог бы произойти от [философских] рассуждений? Что [это мнение] противоречит очевидным [данным], ясно из уверенности почти всех обычных людей и философов в том, что кое-что происходит и само собой и случайно, и кое-что из происходящего — это то, что происходит в силу возможности (ἐνδεχομένως)⁵⁰, и среди сущих [вещей] имеет некоторое место и [принцип] «это [может произойти] ничуть не более, чем то» (τὸ μᾶλλον τόδε τοῦδε)⁵¹, но ни одно из этих [положений] не сохраняется согласно тем, кто говорит, что все происходит по необходимости, если, конечно, их сохраняет неизбылемость тех [понятий], для обозначения которых, как принято думать, установлены эти термины. Ведь для тех, кто сохраняет [исходные] положения, вовсе не свойственно считать, что, когда подставляешь под термины какие-нибудь другие значения, то, благодаря тому, что эти [термины] остаются прежними, остаются прежними и вышеназванные [понятия]. В самом деле, [положение] «кое-что происходит в силу случая» не сохраняется, <если> некто, упразднив природу [вещей], которые происходят таким образом, установил [слово] «случай» в качестве термина для того, что происходит по необходимости⁵², но [оно сохраняется], если он покажет, что может быть сохранено то, о чем, как принято думать, высказывается термин «случай».

8. По словам всех людей, придерживающихся общепринятых и естественных понятий, в силу случая и самопроизвольно (ἀπὸ

⁵⁰ То есть контингентным образом или так, что оно может как произойти, так и не произойти.

⁵¹ Эта формулировка описывает лишь один из типов контингентного из двух, упоминаемых Аристотелем (APr. 32b4–18; Int. 18b8–9; 19a18–22; ср. SVF II, 963), т.е. то, что может произойти и не произойти в равной степени. Другой тип — это то, что происходит по большей части, но иногда может и не произойти (подробнее см. Donini 2010, 62–66). Но уже сам Александр добавляет к ним третий тип — то, что может произойти изредка, но по большей части не происходит (in APr. p. 163, 1–23 Wallies; in Top. p. 177, 19–27 Wallies). Такое тройственное деление контингентного типично для позднеантичной философской традиции (ср. Ps-Plut. De fato 571C; Chalc. comm. 156, p. 190, 8–11 Waszink; Nemes. nat. hom. 33, 72–77 Einarson; Ammon. in Int. p. 142, 1–5 Busse). См. также Bobzien 1998a, 397–398; Idem 1998b, 146; 150–1; 156–157; Sharples 2001, 549–551.

⁵² Текст данного предложения до этого места = SVF II, 969.

τύχης τε καὶ τοῦ αὐτομάτου)⁵³ происходят, конечно же, те [вещи], которые следуют из причин, в первую очередь (προηγουμένως) производящих какие-то другие [вещи]⁵⁴. Ведь всякий раз, когда с чем-нибудь, что происходит ради чего-то другого, случается не то, ради чего оно происходило, но другое, чего изначально вовсе не ожидали, говорят, что это произошло в силу случая, так как само по себе оно возникло беспричинно, но привходящим образом (κατὰ συμβεβηκός) имело причину в том, что происходило для возникновения чего-то другого. А что все называют происходящим в силу случая нечто подобное, ясно из тех [вещей], которые {они имеют в виду, когда}⁵⁵ утверждают, что кое-что происходит в силу случая⁵⁶. Так, они говорят, что некто нашел клад случайно, если кто наткнулся на клад, копая ради чего-то другого, а не для того, чтобы найти клад (ведь тот, кто копает ради него, [находит клад] не в силу случая, ибо ради чего он копал, то с ним и случилось, но если тому, кто нисколько не заботился о нахождении клада, действуя ради чего-то другого, привелось [его] найти, словно [это

⁵³ Александр в целом опирается на аристотелевскую концепцию случая и самопроизвольности (Ph. II, 5–6, 196b10–198a13; Metaph. Δ 30, 1025a14–30). Понятие случая соотносится Аристотелем с деятельностью разумных существ, а самопроизвольности — с тем, что происходит по природе, включая деятельность детей и животных (Ph. 197a36–b37).

⁵⁴ В этой главе Александр оперирует понятием «первоочередной» (προηγουμένη) причины в противопоставлении акцидентальной или «привходящей» (κατὰ συμβεβηκός; ср. Arist. Ph. 196b23–29; 197a5–6): «первоочередная» причина действует с определенной целью и то, что происходит случайно, изредка может быть ее акцидентальным результатом, который изначально не предполагается ею и для которого она является причиной лишь привходящим образом, но не в собственном смысле. Но сам термин προηγουμένη может переводиться и как «предшествующая» (sc. причина) (ср. М, р. 83–86, который так и переводит его на протяжении всей главы в отличие от большинства переводчиков; против чего см. Sh, р. 133). Подробнее в связи с этой проблематикой и возможной двусмысленностью аргументации Александра см. Z, SS. 144–146; N, р. 238–239; Long 1970, 250–252; Sharples 1975, 49; Frede 1982, 280–283; Hankinson 1998, 246–247.

⁵⁵ Т, р. 13, 16: {имеют в виду те, кто}.

⁵⁶ Буквально: «...из тех значений, которые они подставляют в те [вещи], о которых утверждают, что они происходят в силу случая».

и есть] цель этого [действия], то вот о нем все говорят, что он нашел клад случайно)⁵⁷, да и деньги, по их словам, некто получил случайно, когда он, придя на рынок ради чего-то другого [и] наткнувшись на должника, у которого есть деньги, забрал то, что ему задолжали. Ибо того, у кого была какая-то другая первоочередная цель для прихода на рынок, в качестве цели, осуществившейся для него привходящим образом, ожидало то, что он забрал прежде задолженное⁵⁸. Ведь уже не говорят, что кто-то забрал задолженное случайно, если он пришел на рынок ради этого, поскольку посещение [рынка] достигло заранее поставленной им цели. Также о коне говорят, что он сам собою (αὐτομάτως) спасся для кого-нибудь⁵⁹, когда в надежде на еду или ради чего-то другого он убежит от тех, кто его захватил⁶⁰, но в его стремительном бегстве [ему] случится наткнуться на хозяев. И разве [нам] надо запасаться для вас дополнительными примерами или вдаваться в тонкости относительно сказанного выше? Ведь для [наших] задач достаточно показать, для обозначения каких [вещей] применяются указанные термины. Итак, поскольку происходящее в силу случая и самопроизвольно таково, что оно не происходит благодаря первоочередной (προϋουμένην) причине (ведь самопроизвольное и случай — из тех [вещей], которые [лишь] изредка приключаются с тем, что уже возникло прежде них), каким образом что-либо из сказанного выше сохранится с точки зрения тех, для кого все, и сущее, и возникающее, существует и возникает по необходимости благодаря неким предшествовавшим и первоочередным причинам (προϋησάμενοις τισὶν αἰτίοις καὶ προϋουμένοις), потому что

⁵⁷ Схожий пример в Arist. Metaph. 1025a16–19; ср. EN 1112a27. О других случаях использования этого примера в античной философской традиции см. М, р. 84, п. 37.

⁵⁸ Схожий пример в Arist. Ph. 196b33–197a5; a15–18. В Т, р. 14, 6–7 после этого предложения следует: {первое — действующая причина, а второе — цель этого [действия]}.

⁵⁹ Греч. τισὶν λέγεται σωθῆσθαι. Или: «некоторыми говорится, что он спасся сам собою», если трактовать τισὶν как *dativus auctoris* (ср. Smyth 1956, § 1490). Схожий пример в Arist. Ph. 197b15–16.

⁶⁰ Только М, р. 85 переводит τοὺς κατέχοντάς αὐτόν как «от своих владельцев», т.е. считает, что конь убегает от своих же хозяев, а потом случайно натывается на них.

у каждой из возникающих [вещей] есть некая предустановленная причина, при существовании или возникновении которой необходимо, чтобы и эта [вещь] существовала или возникла? {Не сохраняя же ничего из сказанного выше, но предписав [применять] термин «случай» к чему-то другому,}⁶¹ говорить, что, поскольку это [другое] не упраздняется тем, кто считает, что все происходит по необходимости, то и случай не упраздняется, — это характерный признак тех, кто одинаково лукавят и с самими собой, и со своими слушателями. Ведь так ничто не помешает сказать, что судьба и случай — это одно и то же и [что они] настолько далеки от того, чтобы упразднить случай, что, по их словам, все происходящее как раз и происходит в силу случая⁶². Однако их вина была не в том, что, что они сохранили термин «случай», а в отрицании того, что некие [вещи], о которых говорят, что они происходят в силу случая и самопроизвольно, так и происходят. Ведь что еще делают те, кто определяют случай и самопроизвольное как причину, неясную человеческому рассудку (αἰτία ἀδηλον ἀνθρώπινῳ λογισμῷ)⁶³, <если не> вводят и предписывают какое-то свое собственное значение для [термина] «случай» (τύχης)? Ибо пользоваться для подтверждения этого тем, что некоторые, когда им неясна причина болезни, говорят, что заболели самопроизвольно (αὐτομάτως), неверно⁶⁴. Ведь они так говорят не в том смысле, как если бы некая причина, пусть и неясная им, существовала, но прилагают [термин] «самопроизвольное» к тем вещам, которые, как они убеждают себя, произошли беспричинно. В самом деле, никто не говорит, что самопроизвольно произошло то, причину чего они ищут, как если бы она существовала, скорее причину того, что по их убеждению произошло самопроизвольно, даже не ищут. Потому-то врачи и не говорят так об этих [болезнях], даже если случается, что они еще не знают их причин. Стало быть, {такое определение случая могло бы

⁶¹ Т, р. 14, 27 – 15, 1 предлагает редакцию текста, в которой эта часть фразы отнесена к предыдущему предложению, но, на наш взгляд, это не дает внятного смысла.

⁶² Три последних предложения = SVF II, 968.

⁶³ Стоическая позиция (SVF II, 965–966; 971; 973), хотя уже Аристотель упоминает аналогичную точку зрения в Ph. 196b5–7. Ср. также DK 59 A66 (Анаксагор) и 68 A70 (Демокрит).

⁶⁴ Два последних предложения = SVF II, 970.

более уместным образом прилагаться не к упомянутым нами выше [вещам], о которых все говорят, что они происходят в силу случая, но к каким-то другим}⁶⁵, о которых никто никогда не говорил как о происходящих в силу случая. Ибо причины обнаружения клада и взимания задолженности не являются для человеческого рассудка неясными, но явны и вполне очевидны. В самом деле, для обнаружения [клада] это — копание, а для взимания задолженности — посещение рынка. Ведь ни первый [из упомянутых людей], не нашел бы [клад], не копая, ни другой не получил бы задолженное, не придя [на рынок], однако, поскольку упомянутые выше [действия] — не первоочередные (πρῶτον μὲν) причины этих [событий], а произошли ради чего-то другого, из-за этого предполагается, что [эти события] произошли в силу случая. Неясны же человеческому рассудку причины скорее тех [вещей], о которых, поскольку причина, по которой они происходят, неведома, принято думать, будто они происходят в силу каких-то взаимодействий (ἀντιπαθείας)⁶⁶, какова, например, та помощь, которую оказывают некоторые амулеты, не заключающие в себе никакой правдоподобной и убедительной причины такого действия, а еще заклинания и какие-нибудь магические чары такого рода. Вот относительно них все согласны, что их причина неясна, потому их и называют необъяснимыми. Но никто не говорит, что <что-либо> из них действует в силу случая, так как принято думать, что они действуют так, как действуют, по какой-то определенной причине, тогда как о [происходящем] в силу случая говорят, что оно происходит таким образом, не из-за неясности причины, а из-за отсутствия того, что является причиной в первую очередь и в собственном смысле (διὰ τὸ ἀναίτιον τῆς προηγουμένης τε καὶ κυρίως αἰτίας).

9. Таково то, что они говорят о случае, и вот так оно согласуется с [общепринятыми] положениями (τοῖς κεκείμενοις)⁶⁷. А что

⁶⁵ Т, р. 16, 1–5: {неясной называется некоторыми [людьми] причина не всех упомянутых нами выше [вещей], о которых говорят, что они происходят в силу случая, но такое определение случая могло бы более уместным образом прилагаться к каким-то другим [вещам]}.

⁶⁶ Букв. скорее: «взаимных» или «ответных претерпеваний».

⁶⁷ Мы исходим из того, что «они» — это стоики, а «согласуется» — ирония со стороны Александра. Под «положениями» имеются в виду те, что упоминались в гл. 7 и предполагали существование контингентного

и происходящее в силу возможности (τὸ ἐνδεχόμενον), и [то обстоятельство], что кое-что происходит как придется (ὁπότερ' ἔτυχε)⁶⁸, упраздняются теми, кто говорит, что все происходит по необходимости, вполне очевидно само по себе, если уж в собственном смысле происходящими в силу возможности называют те [вещи], для которых имеет место и возможность не происходить, как и само выражение «как придется» делает понятным, а у [вещей], происходящих по необходимости, нет возможности не происходить. Я называю «необходимым» (τὸ ἀναγκαῖον) не то, что происходит насильственно (βίᾳ), — и пусть никто не критикует этот термин в данном отношении, — но те [вещи], которые по природе происходят благодаря некоторым [причинам и] противоположностям которых было <бы> невозможно произойти⁶⁹. Однако разве не нелепо и не против всякой очевидности говорить, будто необходимость доходит до того, что никто не может ни [сам] прийти, ни привести один из собственных членов в какое-нибудь движение, которого в тот момент можно было и не совершать, но случайный поворот шеи, вытягивание одного из пальцев, поднятие век или что-либо из подобных [действий], следуя за некими первоочередными причинами, никогда не могли бы произойти благодаря нам иначе⁷⁰, и это при том, что они видят великое разнообразие, имеющее место в сущих и возникающих вещах, из которого было бы легко узнать, что не все [они] связаны подобными причинами? В самом деле, мы видим, что у одних из сущих нет никакой способности к изменению в [состояние], противоположное тому,

(172, 4–12). Т, р. 17 переводит: «с их [т.е. стоиков] принципами».

⁶⁸ Букв.: «каким бы из двух способов ни случилось». Согласно Alex. Aphr. in APr. p. 163, 23 Wallies эта формулировка описывает именно тот тип контингентного, когда нечто может и произойти, и не произойти равным образом (см. примеч. 51 и ср. Arist. Int. 18b8–9; 19a19; Ammon. in Int. p. 143, 1–6 Busse).

⁶⁹ Греч. ἐπὶ τῶν φύσει γινόμενων ὑπὸ τινων, ὧν τὰ ἀντικείμενα ἀδύνατον <ἂν> εἶη γίνεσθαι, где ὧν следует отнести к γινόμενων, а не к τινων. В связи с различием этих двух значений «необходимого» ср. Arist. Metaph. 1015a26–36; 1026b28–29; 1072b11–13; Rh. 1368b35–36; APo. 94b37–95a3. В связи со вторым значением ср. также Ps-Plut. De fato 571B; Chalc. comm. 155, p. 189, 19 – 190, 1 Waszink; Nemes. nat. hom. 33, 64–66 Einarson.

⁷⁰ Текст данного предложения до этого места = SVF II, 936.

в котором они находятся, тогда как другие из них способны быть в противоположном [состоянии] с таким же успехом, как (οὐδὲν μᾶλλον... ἤ)⁷¹ и в том, в котором находятся. Так, для огня невозможно принять холод, который противоположен соприродной ему теплоте, да и снег не воспринял бы теплоты, оставаясь снегом, однако вполне возможно, чтобы вода, даже если она холодная, утратив это [качество], приняла противоположную ему теплоту. Схожим с этим образом возможно, чтобы сидящий встал, движущийся замер, а говорящий замолчал, и у огромного множества [вещей] можно, пожалуй, обнаружить некоторую внутреннюю способность воспринимать противоположные [состояния, так что] в тех из них, в которых они находятся, [вещи], восприимчивые и к их противоположностям, по-видимому, находятся не по необходимости⁷² (если уж те, что находятся в одном из двух [состояний] по необходимости, не обладают способностью воспринять [состояние], противоположное тому, в котором они находятся). Если же не по необходимости, то в силу возможности. А те [вещи], которые [находятся] в чем-то в силу возможности, находятся в нем так, как то, что *возникло* в нем не по необходимости, но в силу возможности. Но то, что возникло в чем-то в силу возможности, могло и не возникнуть в нем. Ведь и из этих [вещей] каждая находится в том [состоянии], в котором ей случилось находиться, потому что {она *могла* быть в одном из двух (ἐν θατέρῳ) противоположных [состояний]}⁷³, однако в силу способности к противоположным [состояниям] она находится в том, в котором находится теперь, не просто по необходимости. Но, разумеется, те [вещи], которые находятся в каких-либо [состояниях] указанным образом, находятся в них не

⁷¹ Буквально: «...ничуть не более, чем», хотя естественнее было бы ожидать «ничуть не менее, чем» (Sharples 1975, 251, n. 8).

⁷² Греч. εὔροι τις ἂν δύναμιν τινα ἐνυπάρχουσαν τῶν ἐναντίων δεκτικὴν, ὧν... οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἂν εἴη ἐν οἷς ἐστὶ τὰ καὶ τοῦ ἐναντίου αὐτοῖς δεκτικά. Буквально: «можно, пожалуй, обнаружить некоторую внутреннюю способность воспринимать противоположные [состояния], из числа каких-вых... в тех, в которых они находятся, [вещи], восприимчивые и к их противоположностям, по-видимому, находятся не по необходимости».

⁷³ Т, р. 18, 14–15: {[для нее] было <невозможно> находиться в другом из этих противоположных [состояний]}. Ср. М, р. 90, n. 49; Mansfeld 1988b, 417; против этого — Sharples 2001, 541, n. 201.

в силу неких предустановленных причин, приводящих к ним с необходимостью. Так что если все [вещи], являющиеся одинаково восприимчивыми к противоположным [состояниям], находятся в тех [состояниях], в которых находятся, и не находятся в тех, в которых не находятся, в силу возможности, то, по-видимому, [вещей], существующих и возникающих в силу возможности, чрезвычайно много. Ведь нелепо говорить, что одинаково находятся в некоем [состоянии] по необходимости и те, [вещи], что невосприимчивы к [состояниям], противоположным тем, в которых они находятся, и те, которые в любое время восприимчивы к этим [последним] ничуть не более, чем к противоположным им. В самом деле, если те [вещи], которые находятся в некотором [состоянии] по необходимости, невосприимчивы к противоположному ему [состоянию], то восприимчивые к противоположному [состоянию вещи], по-видимому, находятся в том [состоянии], в котором находятся, не по необходимости.

10. Говорить же, что возможное и происходящее в силу возможности (τὸ δυνατόν τε καὶ ἐνδεχόμενον) не упраздняется, если все происходит согласно судьбе, потому что возможно, чтобы происходило то, чему ничто не препятствует происходить, даже если оно не происходит⁷⁴, — а нет препятствий, чтобы происходили

⁷⁴ В связи с этим определением возможного ср. SVF II, 202, 4–5; 283, 8–9 и 12–13; 954, 21–24; Alex. Aphr. Quaest. I, 4, p. 9, 6–7 Bruns. Применительно к возможным суждениям ср. SVF II, 201, 5–6 и 15–17. В античном контексте такое понятие является полемическим по отношению к позиции философа мегарской школы Диодора Крона (IV–III вв. до н.э.), согласно которой возможным является то, что актуально есть или будет, и следовательно, нечто, что фактически не происходит и никогда не произойдет, невозможно (SVF II, 202, 3–4; 283, 5–8; 954, 18–21; Alex. Aphr. in APr. p. 183, 34 — 184, 6 Wallies). Диодор делал такой вывод, исходя из сформулированного им «повелевающего» или «господствующего» аргумента, согласно которому три следующих тезиса являются логически несовместимыми: «[1] всякое прошедшее истинное есть необходимое; [2] из возможного невозможное не следует; [3] возможное есть то и не есть истинное, и не будет» (SVF II, 283, 3–5 = Epict. II, 19, 1; перевод Г.А. Тароняна). Соответственно, сам Диодор принимал первые два тезиса и отрицал третий, а стоики отрицали либо первый, либо второй тезис, но принимали третий (SVF II, 283, 5–8 и 10–15). Позиция Диодора обычно трактуется как ведущая к фатализму, тогда как стоики пытались совместить детерминизм

[вещи], противоположные тем, что происходят согласно судьбе; поэтому, хотя они не происходят, они все же возможны, — доказательство же того, что нет препятствий, чтобы они происходили, предоставляется тем, что нам неведомы эти препятствия, хотя какие-то наверняка существуют (ведь каковы причины того, что согласно судьбе происходят противоположные им [вещи]⁷⁵, таковы и причины того, что они [сами] не происходят, {если уж по их утверждению невозможно (εἴ γε ὥς φασὶν ἀδύνατον), чтобы противоположные [вещи] происходили при одних и тех же обстоятельствах⁷⁶; однако поскольку некоторые [причины], которые существуют, нам неизвестны⁷⁷, из-за этого они говорят, что для возникновения (τὸ γίνεσθαι) этих [вещей] нет препятствий⁷⁸}, так вот, говорить такое — разве это не [слова] тех, кто паясничает⁷⁹

с допущением будущих контингентных событий (см. ниже примеч. 82). В отличие от Александра параллельные формулировки стоической позиции в других источниках называют возможным то, что фактически не происходит (и не произойдет), если для него нет никаких *внешних* препятствий (SVF II, 201, 5–6 и 15–17; ср. Long 1970, 254; Bobzien 1998a, 133).

⁷⁵ То есть фактически происходящие.

⁷⁶ На наш взгляд, здесь уже имеется в виду тезис, который далее приписывается детерминистам в 15, 185, 7–10 и 22, 192, 22–24.

⁷⁷ Греч. ἀλλ' ὅτι μὴ ἡμῖν ἐστὶ γνῶριμὰ τίνα ἃ ἐστὶ. Возможно, просто: «поскольку кое-что существующее нам неизвестно». Но, на наш взгляд, при γνῶριμὰ τίνα подразумеваются αἵτια из предыдущего контекста. Ср. выше определение случая как «причины, неясной человеческому рассудку» (8, 174, 2 и примеч. 63).

⁷⁸ Существенно иная редакция текста в T, p. 19, 12–15, который, в частности, в приведенных по-гречески местах читает οὐ γὰρ εἴ γε ὥς φασὶν ἀδύνατον и τὸ μὴ γίνεσθαι. M, p. 91, судя по его переводу, принимает первое из этих чтений, но не второе. На наш взгляд, это приводит к малопонятным и в различных отношениях неверным переводам, которые мы не станем подробно анализировать здесь. Ограничимся лишь одним примером: T переводит эту фразу так, как будто, по мнению оппонентов Александра, *не* является невозможным, чтобы противоположные вещи происходили при одних и тех же обстоятельствах (car ce n'est pas, disent-ils, qu'il soit impossible, les circonstances restant les mêmes, que les contraires se produisent). Но см. примеч. 76.

⁷⁹ Текст от начала главы до этого места = SVF II, 959. Аргумент порой приписывается непосредственно Хрисиппу (напр., Donini 1973; Z, S. 169–71; Bobzien 1998a, 133–136 аргументирует против этого).

в таких рассуждениях, где шутки неуместны (παῖζόντων... ἐν οὐ παιδιᾷ λόγους δεομένοις)? Ибо наше неведение ничего [не решает] в том, существуют вещи или не существуют. Ведь из того, что они так говорят, ясно, что согласно им возможное будет существовать [только] сообразно нашему познанию. В самом деле, для способных познать причины этих [вещей] (а это были бы прорицатели) {не будут возможными те сущие, которые возможны для тех, кто хоть и}⁸⁰ знают, что для них есть препятствия, но не ведают, что им препятствует. Сохраняя природу возможного так, как мы сказали, они утверждают, что даже [вещи], происходящие согласно судьбе, хотя и происходят неотвратно, потому не происходят по необходимости, что является возможным, чтобы произошло и противоположное им, возможным в том смысле, о котором сказано выше⁸¹. Но это, как я сказал, [слова] тех, кто паясничает, а не тех, кто защищает [свое] учение.

Схоже с этим также, когда говорят, что суждение «завтра будет морское сражение», хоть и может быть истинным, но все же не необходимым⁸². Ибо необходимо то, что истинно всегда, а это

⁸⁰ Ср. Langerbeck 1936, 474. Т, р. 19, 21–23: {не будет возможных [вещей], так как возможные [вещи] существуют для тех, кто} и т.д. Ср. М, р. 91.

⁸¹ Это предложение = SVF II, 960.

⁸² Пример с завтрашней морской битвой восходит к Arist. Int. 9 (особенно 18b23–25; 19a29–32), где содержится исходная формулировка так называемой «проблемы будущих контингентных событий (БКС)». Ее общая суть в том, что предопределенность будущих событий, которые интуитивно кажутся контингентными, можно дедуцировать из различных чисто логических оснований, апеллирующих к принципу бивалентности (ПБ), закону исключенного третьего, а также тезису о том, что истинные высказывания о прошлом являются необходимыми. Например, исходя из ПБ, можно построить такой аргумент: 1. Завтра будет морское сражение. 2. 1 либо истинно, либо ложно (согласно ПБ). 3. Если 1 истинно, то необходимо, что 1. 4. Если 1 ложно, то невозможно, что 1. В любом случае получается, что будущих событий, которые объективно могут как произойти, так и не произойти, не существует. Это делает бессмысленным (как минимум, *prima facie*) принятие решений о будущем и (с точки зрения позднейшей философской традиции) несовместимо со свободой воли. Одна из возможных реакций на эту проблему состоит в том, чтобы настаивать на том, что контингентное является объективным компонентом

[суждение] уже не остается истинным, когда морское сражение произошло⁸³. Если же оно не необходимо, {то и то, что в нем имеется в виду, [произойдет] не по необходимости, [т.е.] что будет морское сражение}⁸⁴. Если же оно {будет}⁸⁵ не по необходимости,

реальности, одновременно допуская, что ПБ не распространяется на суждения о БКС. Но аргумент, приводимый здесь Александром, пытается доказать, что ПБ и БКС совместимы, т.е. что, даже если 1 истинно (ср. SVF II, 198), оно не необходимо и, соответственно, описываемое им событие может быть контингентным (ср. Z, SS. 172–173). Как кажется, Александр в своей контраргументации стремится опровергнуть этот последний тезис, допуская, как и его оппоненты, что 1 истинно, но не необходимо (177, 20–22), но отрицая, что из этого вытекает контингентность описываемого им события. Насколько это отражает его собственную позицию применительно к проблеме БКС, остается дискуссионным вопросом (ср. Sh, p. 137; N, p. 243; Sharples 2001, 571–573; Alex. Aphr. Quaest. I, 4, p. 12, 13 – 13, 8 Bruns может свидетельствовать в пользу того, что, по его мнению, если 1 истинно, оно необходимо и описываемое им событие уже поэтому не может быть контингентным). Комментарий Александра на Arist. Int. существовал, но до нас не дошел (Goulet, Aouad 1989 [DPH A I], 130).

⁸³ Предполагается, что истинное суждение о будущем перестает быть истинным, когда описываемое им положение вещей относится уже не будущему, а к настоящему или прошлому. Стоики называли суждения, которые меняют истинностное значение в зависимости от темпоральных факторов, «переменчивыми» (SVF II, 206–206a: μεταίτληντα ἀξιόματα). Альтернативный подход, более характерный для современной логики, состоит в том, что всякий раз, когда делается высказывание о будущем, оно выражает иную пропозицию. Предположим, например, что сегодня некто высказывает истинное суждение «Завтра будет морское сражение». Если он сделает идентичное по форме высказывание завтра, то речь не идет о том, что высказываемая сегодня пропозиция «Завтра будет морское сражение» из истинной станет ложной, а просто о том, что он выскажет другую пропозицию с другим референтом (ср. Sorabji 1980, 84–85). В связи с темпоральными аспектами античной логики см., напр., Hintikka 1973, 62–92 (об Аристотеле); Kneale 1984, 153–156 (о стоиках).

⁸⁴ Греч. οὐδὲ τὸ ὑπ' αὐτοῦ σημαίνον ἐξ ἀνάγκης τὸ ἔσεσθαι ναυμαχίαν. Т, р. 20, 12: οὐδὲ τὸ ὑπ' αὐτοῦ σημαίνον τὸ ἐξ ἀνάγκης ἔσεσθαι ναυμαχίαν. Можно перевести: {то и смысл его не в том, что морское сражение будет по необходимости}. Ср. М, р. 92.

⁸⁵ Т, р. 20, 12–13: {будет истинным}, т.е. в этом случае — суждение, а не сражение.

то, поскольку истинно, что морское сражение будет, но не по необходимости, ясно, что [оно будет] в силу возможности. Если же в силу возможности, [тогда] то, что некоторые [вещи] происходят в силу возможности, не отменяется тем, что все происходит согласно судьбе⁸⁶. Опять-таки, и это <подобно упомянутому выше [аргументу]> [слова] тех, кто одновременно и паясничает, и не понимает, о чем говорит⁸⁷. Ведь и все возникающее по необходимости не необходимо, если уж необходимое вечно, а тому, что возникает по необходимости, препятствует быть таким [т.е. вечным]⁸⁸ сам [тот факт], что оно возникает, да и суждение, утверждающее это [т.е. что нечто возникает по необходимости]⁸⁹, не необходимо, {хотя то, что в нем имеется в виду, и таково [т.е. возникает по необходимости]}⁹⁰. Ибо мы не называем всякое суждение, в котором содержится [термин] {«по необходимости»}⁹¹, уже сразу

⁸⁶ Текст от начала абзаца до этого места = SVF II, 961. Schuhl 1960, 24–25 приписывает этот аргумент Клеанфу, Rist 1969, 117 критикует эту атрибуцию, Sh, p. 137 склоняется к кандидатуре Хрисиппа, М, р. 91, п. 53 и р. 93, п. 56 усматривает аналогию между этим аргументом и позицией Карнеада в Cic. fat. 27–28.

⁸⁷ Следующий за этим контраргумент крайне сложен для интерпретации, которая во многом зависит от редакции текста, местами синтаксически невнятного или плохо сохранившегося (ср. Long 1970, 258: the state of our text does not permit a clear grasp of Alexander's counter-argument). Соответственно, та интерпретация, которой мы придерживаемся как в переводе, так и в примечаниях, является лишь одной из возможных. См. в целом Sh, p. 137–139; Gaskin 1993.

⁸⁸ Но Gaskin 1993, 80: [i.e. necessary]. На наш взгляд, тот факт, что нечто возникает, препятствует ему быть вечным (так как вечное — это то, что не возникает и не гибнет) и только вследствие этого — в контексте данного аргумента — необходимым.

⁸⁹ Ср. Sh, p. 54: [sc. what comes to be of necessity]. Но Gaskin 1993, 80: [the occurrence of the sea battle].

⁹⁰ 177, 18–19: {если уж то, что в нем имеется в виду, не таково [т.е. не необходимо, поскольку не вечно?]} . Мы придерживаемся чтения в Т, р. 20, 22. Ср. М, р. 93.

⁹¹ 177, 19: {необходимое}. Мы следуем конъектуре в Gaskin 1993, 80, п. 32. Ср. Sh, p. 139. Но в таком случае, на наш взгляд, нужно читать {по необходимости} также в 177, 23 (ср. примеч. 97), так как речь идет о предположении, что термин «по необходимости» (ἐξ ἀνάγκης) используется Александром для обозначения компонента пропозиционального со-

и необходимым. Ведь не так определяется необходимое суждение, а исходя из того, что оно не может из истинного стать ложным⁹². Стало быть, если [такое суждение⁹³] не необходимо, ничто не препятствует {ему быть истинным, как (ὥς)}⁹⁴ [и суждению] «завтра будет морское сражение»⁹⁵. Ведь если как {высказываемое}⁹⁶

держания суждения, а термин «необходимое» (ἀναγκαῖον) — для характеристики самого суждения как необходимого. Если оставить текст без изменений, надо допустить, что используемый здесь термин «необходимое» (ἀναγκαῖον) может подразумевать также и выражение «по необходимости» (ἐξ ἀνάγκης), т.е. по сути Александр имеет в виду, что само суждение, в котором содержится *любая* формулировка, выражающая идею необходимости, будь то ἀναγκαῖον или ἐξ ἀνάγκης, еще не является в силу этого необходимым (ср. 177, 23–24). Из дошедшего до нас текста на самом деле не очевидно, что аргументация Александра предполагает какое-то принципиальное различие между терминами ἀναγκαῖον и ἐξ ἀνάγκης (как в Alex. Aphr. Quaest. I, 4, p. 10, 13–15 Bruns = SVF II, 962, 6–8, хотя используемое там различие неприменимо в контексте данного аргумента). В связи с этой проблематикой см. также Sh, p. 138–139; Gaskin 1993, 79, n. 28.

⁹² Ср. SVF II, 201, 7–8 и 19–20; 954, 30–33.

⁹³ То есть содержащее термин «по необходимости». Ср. Sh, p. 54: [the proposition that asserts what comes to be of necessity].

⁹⁴ Т, p. 20, 26 – 21, 1: {быть истинным}. Ср. М, p. 93; N, p. 166. Но этот вариант предполагает, что и протасис этого предложения должен переводиться иначе. См. след. примеч.

⁹⁵ Греч. εἰ τοῖνυν μὴ ἀναγκαῖον, οὐδὲν κεκόλυται ἀληθὲς εἶναι [ὥς] τὸ ἔσται αὐρίου ναυμαχία. Подлежащее в протасисе не выражено эксплицитно. Мы исходим из того, что его нужно дополнить основываясь на непосредственно предшествующем этой фразе контексте. При этом мы сохраняем ὥς вслед за Z, S. 56, 23 (который, однако, не отражает его в переводе) и Sh, p. 54 и 243 (который один, на наш взгляд, переводит верно: If then [the proposition that asserts what comes to be of necessity] is not necessary, it has not at all been prevented from being true, just as “there will be a sea-battle tomorrow”). Если не сохранить ὥς, то подлежащим и в аподосисе, и в протасисе этого предложения становится τὸ ἔσται αὐρίου ναυμαχία. Соответственно, вариант, которого придерживается большинство переводчиков, по сути таков: «Стало быть, ничто не препятствует {быть истинным} [суждению] “завтра будет морское сражение”, если [оно] не необходимо». Главная проблема этого перевода в том, что Александру нет нужды доказывать возможную истинность суждения «завтра будет морское сражение» в полемике со своими оппонентами.

в качестве необходимого оно *не* истинно в силу прибавления [тер-

Их тезис в том и состоял, что это суждение, «хоть и *может быть истинным*, но все же не необходимым» (177, 7–8). Gaskin 1993, 81 и 84 пытается решить эту проблему, допустив (на основаниях, в которые мы сейчас не будем вдаваться), что «быть истинным» имплицитно тут «по необходимости» (т.е. *ἐξ ἀνάγκης в противопоставлении ἀναγκαῖον*; ср. примеч. 91), и переводит: If therefore the sentence “There will be a sea battle tomorrow” is not necessary, it is in no way prevented from being true [and therefore of necessity]. Но это означало бы, что ключевой логический элемент в утверждении Александра, который только и позволил бы дифференцировать его от критикуемого им стоического тезиса (т.е. [and therefore of necessity]), вообще не сформулирован им эксплицитно. Проблему, тем не менее, можно усмотреть в том, что Александр изначально обсуждал именно суждение «завтра будет морское сражение», так что переход к суждению «завтра по необходимости будет морское сражение», подразумеваемый в принятом нами переводе, может показаться нерелевантным (Gaskin 1993, 85). Но Александр в любом случае совершает этот переход, только согласно Gaskin (Ibid.), он делает это лишь в следующем предложении (177, 22–25), а, на наш взгляд, подготавливает его уже в предыдущем контексте, где обсуждает суждения, содержащие термин «по необходимости» (начиная с 177, 17). Как представляется, общий смысл контраргумента Александра состоит в том, что, различая необходимость самого суждения и необходимость того, о чем говорится в суждении, он настаивает на том, что из отрицания первой не вытекает отрицания второй, как это предполагается аргументом его оппонентов (177, 10–11: «Если же оно [т.е. суждение «завтра будет морское сражение»] не необходимо, {то и то, что в нем имеется в виду, [произойдет] не по необходимости, [т.е.] что будет морское сражение}»). Чтобы показать это, он, по-видимому, и переходит к обсуждению суждения «завтра по необходимости будет морское сражение». Ибо в этом случае очевидно, что это суждение не является необходимым по предложенным критериям (оно не является истинным вечно и со временем может стать из истинного ложным), но при этом, если оно истинно, то, о чем в нем говорится, произойдет по необходимости. Это просто наиболее наглядный пример того, что из отрицания необходимости самого суждения еще не вытекает отрицание необходимости того, о чем говорится в суждении, но, по-видимому, Александр предполагает, что этот общий тезис может быть верен и в случае с суждением «завтра будет морское сражение», в котором не используется термин «по необходимости», если мы в принципе уже допускаем при этом универсальный каузальный детерминизм (177, 27 – 178, 7).

⁹⁶ Т, р. 21, 2: {происходящее}.

мина] {«по необходимости»}⁹⁷, [то в том случае,] если оно *не* становится необходимым в силу добавления [термина] «по необходимости», оно, по-видимому, может остаться истинным (ἀληθὲς ἂν μέντοι) [даже с этим термином] подобно высказыванию без этого прибавления. Но если {это истинно}⁹⁸, то, когда наступит завтра, будет истинным суждение «морское сражение произошло по необходимости». Если же по необходимости, то не в силу возможности⁹⁹. Ведь даже если истинно [суждение] «завтра будет морское сражение», то, что морское сражение произошло, всегда будет согласно с судьбой, если уж все происходящее согласно с судьбой. Но если согласно с судьбой, то неотвратимо, а если неотвратимо, то оно не может (οὐκ ἐνδέχεται) не произойти, а что не может не произойти, тому невозможно (ἀδύνατον) не произойти, а о том, чему невозможно не произойти, как же можно сказать, что оно может и не произойти? Ведь тому, чему невозможно не произойти, необходимо произойти. Итак, все происходящее согласно судьбе будет, с их точки зрения, [существовать] по необходимости, но никак не еще и в силу возможности (ἐνδεχόμενως), как они не всерьез утверждают. 11. Из того же, что все происходящее {является следствием}¹⁰⁰ некоторых предустановленных, определенных и предсущест-

⁹⁷ 177, 23: {необходимое}. Мы предлагаем читать «по необходимости» на основаниях, изложенных в примеч. 91.

⁹⁸ 175, 25: {но если оно истинно в тот момент}. М, р. 93, п. 56 настаивает на этом чтении на основании своей гипотезы, что критикуемый Александром аргумент восходит к Карнеаду (ср. примеч. 86).

⁹⁹ Суть аргументации Александра в этом месте (177, 19–27), на наш взгляд, можно описать следующими тезисами: 1. Суждение, в котором содержится термин «по необходимости», не является необходимым просто в силу присутствия в нем этого термина; 2. Такое суждение не необходимо, если оно не является истинным вечно и может из истинного стать ложным; 3. Суждение «завтра по необходимости будет морское сражение» соответствует критериям, указанным в 2, и потому не истинно, если утверждается *как* необходимое; 4. Даже если 3 верно, суждение «завтра по необходимости будет морское сражение» *может* быть истинным, если утверждается как *не* необходимое; 5. Соответственно, *если* оно истинно, то морское сражение все равно происходит по необходимости, а не в силу возможности. См. также N, р. 242. Альтернативная трактовка — Gaskin 1993, 84–86.

¹⁰⁰ Т, р. 21, 20: {будет существовать в силу}.

ствующих причин, вытекает, что и люди напрасно размышляют о том, что им следует делать¹⁰¹. Если же размышлять напрасно, то, пожалуй, человек напрасно был <бы> способен к размышлению. Однако, если природа не создает ни одно из сущностных [свойств вещей] (τὸν προϋουμένων) напрасно, а то, что человек является живым существом, способным к размышлению, происходит от природы сущностным образом, а не в качестве некоторого побочного последствия (κατ' ἐπακολούθημα) и случайного свойства сущностно происходящих [вещей], то можно, пожалуй, заключить, что люди способны к размышлению не напрасно¹⁰². А что размышлять напрасно, если все происходит по необходимости, легко понять тем, кто знает, как применяется размышление. Все, конечно, согласны, что у человека от природы есть следующее преимущество над остальными живыми существами: он не следует подобно им за представлениями (φαντασίαις), но получил от нее разум в качестве судьи встречающихся [ему] представлений о некоторых вроде бы заслуживающих выбора вещах; применяя его, он соглашается (συγκατατίθεται) с представлением, если представившиеся [ему вещи] в результате исследования и в самом деле [таковы], какими представились изначально, и устремляется

¹⁰¹ Ср. Arist. Int. 18b31–33, где схожий вывод делается из логического, а не каузального детерминизма. Многие комментаторы (Long 1970, 260; Sh, p. 141; N, p. 244; Z, S. 178) полагают, что Александр здесь близок к так называемому «ленивому софизму», согласно которому, если будущее детерминировано, то человеческие усилия, включая размышление, напрасны (напр., если кому-то суждено умереть от болезни, то он умрет от нее, и если пойдет ко врачу, и если не пойдет, и т.п.). С точки зрения Хрисиппа каузальный детерминизм не делает человеческую деятельность напрасной, так как она сама является компонентом каузальной цепи (SVF II, 956–958).

¹⁰² Ср. Alex. Aphr. Mant., p. 183, 25 – 184, 1 Bruns. Ниже Александр апеллирует к аристотелевскому принципу «природа *ничего* не делает напрасно» (ср. примеч. 115), но здесь, возможно, имплицитно допускает, что некоторые второстепенные или случайные свойства вещей могут существовать напрасно или просто так (ср. 4, 167, 22 – 168, 2; 23, 193, 16–21). Терминология, при помощи которой он выражает различие между первостепенными и второстепенными вещами (τὸν προϋουμένων, κατ' ἐπακολούθημα), близка к стоической (ср. SVF II, 1156–1157; 1170; Epict. Diss. II, 8, 6–7).

за ними; если же они оказываются иными или, с другой стороны, что-то другое более заслуживает выбора, он выбирает это [последнее], оставляя то, что изначально представилось ему как заслуживающее выбора¹⁰³. В самом деле, многие [вещи], которые в первоначальных представлениях показались нам иными, не остались такими же, как в этом предварительном восприятии (οὐκέτ' ἔμεινεν ἐπὶ τῆς προλήψεως), после того, как их проверил¹⁰⁴ разум. Поэтому те [дела], которые были бы сделаны, насколько это зависит от {первого¹⁰⁵} возникшего в связи с ними представления, благодаря размышлению о них не были сделаны, поскольку мы властны и над размышлением, и над выбором тех [действий, которые вытекают] из него (τῆς αἰρέσεως τῶν ἐκ τῆς βουλῆς). Потому-то мы не размышляем (βουλευόμεθα)¹⁰⁶ ни о вечных [вещах], ни о тех, кото-

¹⁰³ Представление о том, что людей отличает от животных наличие разума и способности к размышлению, является общим для Аристотеля (напр., Metaph. 980a27–981a3; EN 1098a1–4; NA 488b24–25; de An. 428a23–24; 433a11–12) и стоиков (SVF I, 515; II, 714; 724–725; 879; 988; III, 178), однако излагаемая здесь Александром концепция в основе своей как раз стоическая, как и используемая им в связи с этим здесь и далее базовая терминология: в процессе опыта разумная душа получает представления (φαντασίαι), которые локализованы в ее «руководящем начале» (ἡγεμονικόν) (SVF I, 143; II, 826; 831; 837; 848; 850); только согласие (συγκατάθεσις) разума на эти представления делает возможным влечение (ὁρμή) и, как следствие, то или иное действие (SVF II, 73; III, 171; 177; ср. II, 980; 988); хотя само наличие представлений не зависит от нас (SVF II, 91; 974; 988), согласие на них трактуется стоиками как добровольное и зависящее от нас (SVF I, 61; II, 91; 115; 974; 992; 994), но в компатибилистском смысле (SVF II, 974; 994; 1000), который, разумеется, в любом случае не устроил бы Александра. Александр, однако, представляет дело так, как будто стоики приписывают согласие и неразумным животным (ниже в гл. 13–14: 182, 16; 183, 6–7; 21–25; 30–32; 184, 1–3; 12–13 = SVF II, 979–981; ср. Alex. Aphr. Quaest. III, 13, p. 107, 6–14 Bruns), о чем см. примеч. 129.

¹⁰⁴ Или: «опровергну».

¹⁰⁵ Т, р. 22, 14.

¹⁰⁶ Глагол подразумевает прежде всего практическое, а не теоретическое размышление. Можно перевести: «мы не принимаем решений ни о вечных вещах» и т.д. Однако далее Александр все же использует этот глагол, говоря о гипотетически возможном размышлении о тех вещах, о которых мы не принимаем решений (179, 7–8; 20–21). Bobzien 2014, 90 перечисляет девять разновидностей таких вещей согласно Аристотелю.

рые по общему признанию происходят по необходимости¹⁰⁷, так как из размышления о них для нас не проистекает никакого преимущества. Но и о [вещах], не происходящих по необходимости, а зависящих от каких-нибудь других [людей], мы не размышляем¹⁰⁸, так как нам нет никакой пользы от их обдумывания. Также мы не размышляем и о [вещах], которые могли быть сделаны нами, но уже в прошлом¹⁰⁹, так как и от их обдумывания для нас не возникает {никакого преимущества}¹¹⁰. Размышляем же мы только о тех [вещах], которые и совершаются нами, и относятся к будущему¹¹¹ — очевидно потому, что тем самым получим некоторое преимущество для их выбора и совершения. Ведь если мы не размышляем о тех [вещах], в случае с которыми для нас не проистекает из размышления никакого преимущества кроме лишь самого <осуществленного размышления>, ясно, что в случае с теми [вещами], о которых мы размышляем, {мы делаем это, потому что получим некоторое преимущество от размышления помимо осуществленного размышления, поскольку само-то осуществленное размышление — это результат, достигаемый и теми, кто размышляет об остальных [вещах], упомянутых нами выше}¹¹². Так что же достигается размышлением? А то, что, обладая властью над выбором тех [действий], которые следует совершать, то, что мы не сделали бы, не поразмыслив, так как сделали бы [что-то] другое из-за того, что поддались бы встретившемуся [нам] представлению, вот именно это мы и выбираем, поскольку оно представлено нам разумом как более заслуживающее выбора, и совершаем вместо того. Это, пожалуй, и происходит, если мы не делаем все по принуждению. А если бы мы были теми, кто делает все, что делает, из-за неких предустановленных причин, так что у нас не было бы ника-

¹⁰⁷ Cp. Arist. EN 1112a21–26; 1140a31–b1.

¹⁰⁸ Cp. Arist. EN 1112a28–30.

¹⁰⁹ Cp. Arist. EN 1139b7–8.

¹¹⁰ Т, р. 22, 26: {ничего нужного}.

¹¹¹ Cp. Arist. EN 1112a30–b9; 1139b7–8; 1140a31–33.

¹¹² Т, р. 23, 5–8: {потому что получим от размышления некоторое преимущество помимо [самого] осуществленного размышления, мы делаем это, поскольку и тогда осуществленное размышление оказывается полезным и для тех, кто размышляет об остальных [вещах], упомянутых нами выше (?)}.

кой власти сделать что-то определенное и[ли] нет, но мы совершали бы каждое [дело] из тех, что делаем, точно установленным образом (*ἀφωρισμένως*) подобно огню, который нагревает, камню, который уносится вниз, и цилиндру, что катится по склону¹¹³, то какое преимущество для деятельности появляется у нас от того, что мы поразмыслили о том, что будет сделано? Ведь [в таком случае] и после того, как мы поразмыслили, [нам] необходимо сделать то, что мы сделали бы, не поразмыслив, так что от того, что мы поразмыслили, для нас не проистекает никакого преимущества кроме самого осуществленного размышления. Однако, будучи способны осуществить его применительно и к тем [вещам], которые от нас {<не>}¹¹⁴ зависят, мы отказались [от этого] как от того, что бесполезно. Стало быть, размышление [было бы] бесполезно и в случае с теми [вещами], в связи с которыми мы пользуемся им как тем, что приносит нам какую-то пользу. Отсюда следовало бы, что напрасно нам от природы дано быть способными к размышлению. Если к этому прибавить то, что принимается ими же самими и вообще почти всеми, кто занимается философией, [т.е. что] от природы ничего не происходит напрасно¹¹⁵, то [положение], из которого следовало, что мы напрасно являемся способными к размышлению, пожалуй, было бы опровергнуто. Но оно следовало из того, что мы не обладаем такой властью над совер-

¹¹³ Этот последний образ использовался Хрисиппом, но с прямо противоположной целью: он сравнивал человеческую деятельность с цилиндром, который катится по склону, настаивая на том, что такая деятельность зависит от самого агента, т.е. от состояния его души, а не от представления, на которое он реагирует, подобно тому, как характер движения цилиндра зависит от его природы, а не от полученного им толчка (SVF II, 974; 1000).

¹¹⁴ Т, р. 23, 25 не принимает эту конъектуру. Перевод примерно такой: «Однако то, что мы также способны осуществить применительно и к тем [вещам], которые от нас зависят, мы отвергаем как бесполезное! Таким образом, размышление бесполезно» и т.д.

¹¹⁵ Текст данного предложения до этого места = SVF II, 1140. То, что природа ничего не делает напрасно, — базовый принцип Аристотеля (Cael. 271a33; 291b13–14; de An. 432b21; 434a31; Resp. 476a12–13; PA 658a8–9; 661b23–24; IA 704b15; 708a9–10; 711a18; GA 741b4–5; 744a36–37; Pol. 1253a9; 1256b21). Оговорка «почти всеми», вероятно, имеет в виду отрицание объективной телеологии в духе Эпикура.

шаемыми нами [делами], чтобы быть способными на противоположные [им дела]¹¹⁶.

12. Поскольку, как было показано, согласно им размышление упраздняется, совершенно очевидно, что упраздняется и то, что зависит от нас. Ведь все, кто не отстаивает некое положение, принимают, что зависящим от нас является то, что мы властны как совершить, так и не совершить, не следуя каким-либо окружающим нас извне причинам и не поддаваясь им, куда бы они ни вели. И выбор (*προαίρεσις*), — деятельность, присущая именно людям¹¹⁷, — касается того же самого: ведь выбор есть сопровождающееся желанием влечение к тому, что было предпочтено на основании размышления¹¹⁸. Поэтому выбор не касается ни [вещей], происходящих по необходимости, ни тех, что [происходят] не по необходимости, однако не благодаря нам, да и не во всем, что [происходит] благодаря нам, [он имеет место], а лишь в тех происходящих благодаря нам [вещах], которые мы властны и сделать, и не сделать¹¹⁹. В самом деле, тот, кто размышляет о чем-нибудь, либо размышляет о том, следует ли это делать или не делать, либо¹²⁰, усердно стремясь [к этому] как к некоему благу, ищет, посредством чего он смог бы его достичь, и если в поиске встретит что-то невозможное, то отступает от него, отступает равным образом и от возможных, но не зависящих от него [вещей], но продолжает поиск [своего] предмета, пока не встретит нечто, над чем, по своему убеждению, сам обладает властью, после чего, покончив с размышлением как тот, кто довел поиск до того, что является началом действий (*ἀρχὴ τῶν πράξεων*)¹²¹, начинает действие, [направленное]

¹¹⁶ Или: «...такой властью над нашей деятельностью, чтобы быть способными на противоположные [друг другу действия]». Ср. М, р. 98.

¹¹⁷ Ср. Arist. EN 1111b8–13: *προαίρεσις* не присущ животным и делям.

¹¹⁸ Ср. Arist. EN 1113a2–12; EE 1226a18–b9: выбор основан на размышлении.

¹¹⁹ Ср. примеч. 107–109, 111, а также Arist. EN 1111b30; 1112a30–31; 1113a10–11; EE 1225b34–37 (выбор касается того, что зависит от нас).

¹²⁰ В связи с этой второй альтернативой ср. Arist. EN 1112b11–27.

¹²¹ Ниже это выражение используется для описания самой сущности человека как разумного существа (14, 184, 16–19; 15, 185, 15–20; 186, 2–3; 20, 190, 20–21), но в данном случае речь предположительно идет просто

на предмет. Да и поиск у него осуществляется как у того, кто обладает властью совершать также и противоположные [действия]. Ведь относительно каждой из [подпадающих] под размышление [вещей] у того, кто размышляет, возникает вопрос: «Следует ли мне сделать это или то, что этому противоположно?», даже если он говорит, что все происходит в соответствии с судьбой. Ибо правда, ясная из самих действий (ἡ ἐν τοῖς πρακτοῖς ἀλήθεια), опровергает ошибочные мнения о них. Так разве не нелепо говорить, что вообще все люди вводятся природой в такое заблуждение¹²²? А что мы и в самом деле заранее предполагаем, что обладаем такой властью над действиями, чтобы быть в состоянии выбирать противоположное, и не у всего, что мы выбираем, есть предустановленные причины, из-за которых для нас невозможно не выбрать [именно] это [действие], достаточно показывает раскаяние, часто возникающее в связи с выбранными [поступками]. Ведь мы и раскаиваемся, и порицаем самих себя за небрежность в размышлении, как если бы для нас было возможно и не выбрать, и не совершить это. Но и если мы увидим, что другие неправильно определяют, что следует делать, мы и их упрекаем как тех, кто ошибается, и считаем правильным, {чтобы такие [люди] пользовались советчиками, поскольку от нас зависит и приглашать советчиков для самих себя, и не приглашать, и, может быть,}¹²³ благодаря присутствию подобных [людей] сделать что-то другое, а не то, что мы делаем. Хотя и само по себе понятно, что о «зависящем от нас» говорят применительно к тем [вещам], противоположности которых у нас тоже есть власть выбрать, сказанное выше также способно напомнить об этом.

о том, что итог размышления и есть отправная точка действия (см. Sh, p. 142).

¹²² Видимо, в иллюзию того, что они способны к выбору противоположных действий, в том случае, если это не так.

¹²³ Т, р. 25, 25–27: {пользоваться такими советчиками, чтобы от нас зависело и принимать их в качестве советчиков, и не принимать, <как те, у кого есть власть>}. Ср. М, р. 100, особенно п. 74, где он отвергает принимаемое нами здесь чтение на том основании, что в таком случае в тексте должно было бы стоять: {чтобы такие [люди] пользовались советчиками, поскольку от них зависит...} и т.д. Но формулировка «поскольку от нас зависит» вполне может иметь в виду всех людей вообще, включая и других людей, которым следовало бы пользоваться советчиками.

13. Поскольку оно [т.е. зависящее от нас] таково, показать, что оно сохраняется с точки зрения тех, кто говорит, что все происходит согласно с судьбой, они изначально даже не пытаются (так как знают, что взяли бы за невозможное), но подобно тому, как в отношении к случаю, заменив значение термина «случай» на какое-то другое, они стараются ввести в заблуждение своих слушателей, будто и сами сохраняют [тезис] «кое-что происходит в силу случая», вот так они поступают и по отношению к зависящему от нас¹²⁴. Ибо упраздняя [положение о том], что человек обладает властью над выбором и совершением противоположных [действий], они говорят, что зависящее от нас — это то, что происходит {при нашем посредстве (δὲ ἡμῶν)}¹²⁵. Ведь поскольку, утверждают они, природы сущих и возникающих [вещей] различны и разнообразны (ведь не одни и те же [природы] и у одушевленных, и у неодушевленных [сущих], да и у всех неодушевленных, опять-таки, не одни и те же; ибо различия сущих по виду обнаруживают различия их природ), а все происходящее благодаря каждому [из них] происходит сообразно [его] собственной природе ([происходящее] благодаря камню — сообразно [природе] камня, благодаря огню — сообразно [природе] огня, благодаря живому существу — сообразно [природе] живого существа), то ничто из происходящего благодаря каждому [из них] сообразно [его] собственной природе не может, утверждают они, находиться в ином состоянии, но каждая из происходящих благодаря им [вещей] происходит вынужденно, по необходимости — не той, что [вытекает] из насилия, но [основанной] на том, {что являющееся таким по природе не может (раз уж обстоятельства таковы, <что> невоз-

¹²⁴ Весь последующий текст этой главы = SVF II, 979. Немесий (Nemes. nat. hom. 34, 24–61 Einarson = SVF II, 991) приписывает аргумент, очень похожий на тот, что излагается здесь Александром, Хрисиппу и Филопатору, стоическому философу I–II вв. (см. DPhA Va, 454). Bobzien 1998a, 358–396 аргументирует в пользу того, что именно Филопатор был общим источником Александра и Немесия. Salles 2005, 69–89 настаивает на том, что аргумент восходит к Хрисиппу. О возможных источниках и параллелях данного аргумента см. также Theiler 1966, 78–79; Sharples 1978, 253–258; 2001, 521.

¹²⁵ 181, 4: καὶ δὲ ἡμῶν, т.е. {также и при нашем посредстве}. Может подразумеваться, что оно происходит благодаря судьбе, но еще и при нашем посредстве.

можно, чтобы оно не находилось в них) в тот момент двигаться как-то иначе и} ¹²⁶ не так, [как оно двигается фактически] ¹²⁷. Ведь и камень, если его уронить с некоторой высоты, не может не нестись вниз, когда нет препятствий: поскольку в нем самом заключена тяжесть, а она по природе есть <причина> подобного движения, то, когда наличествуют еще и внешние причины, содействующие камню в движении по природе, камень по необходимости несется, как ему свойственно от природы. А эти причины, благодаря которым он тогда движется, наличествуют для него в любом случае и с необходимостью. Он не только не может не двигаться при их наличии, но и движется тогда по необходимости, и производится такое движение судьбой посредством камня. То же самое рассуждение [применимо] и к остальным [сущим]. Как обстоит дело с неодушевленными [предметами], так, по их утверждению, обстоит дело и с живыми существами. Ведь и у живых существ есть некоторое движение согласно природе, а именно — сообразное влечению (καθ' ὁρμήν) ¹²⁸. Ибо всякое живое существо, когда оно движется как живое существо, движется сообразным влечению движением, которое производится судьбой посредством живого существа. Поскольку дела обстоят таким образом и одни движения и деятельности в мире совершаются благодаря судьбе посредством земли, если так вышло, другие посредством воздуха, третьи посредством чего-нибудь еще, а некоторые совершаются и при посредстве живых существ (таковы движения в силу влечения), они говорят, что те, что совершаются благодаря судьбе при посредстве живых существ, зависят от живых существ, однако в том, что касается необходимости, происходят подобно всему остальному, потому что и для этих [существ] должны тогда по необходимости наличествовать внешние причины, так что движение из самих себя и согласно влечению они осуществляют схожим образом (οὕτω πως) по необходимости. Но поскольку эти [движения] происходят при посредстве влечения и согласия (δι' ὁρμῆς τε

¹²⁶ Т, р. 26, 26 – 27, 2: {что оно не может не быть таким по природе: раз уж обстоятельства таковы, невозможно, чтобы в тот момент они окружали его каким-то иным образом, а [оно само] двигалось} и т.д.

¹²⁷ В связи с различием двух типов необходимости ср. *выше* примеч. 69.

¹²⁸ Ср. SVF II, 458; 714; 844; 988, 11–15; III, 169; 178.

καὶ συγκαταθέσεως)¹²⁹, а из тех одни — из-за тяжести, другие — из-за теплоты, а третьи — {по какой-нибудь другой <причине>}¹³⁰, они говорят, что данное [движение] зависит от живых существ, но каждое из тех уже не зависит одно от камня, другое от огня [и т.д.]. Таково, стало быть, их мнение о том, что зависит от нас, если изложить его вкратце.

14. Можно видеть, сохраняют ли они, когда говорят это, общечеловеческие предварительные представления о том, что зависит от нас. В самом деле, те, кто спрашивают их, каким образом зависящее от нас может сохраняться, если все существует согласно судьбе, спрашивают это, подразумевая не только термин «зависящее от нас», но и то, что [им] обозначено, [т.е.] самостоятельность (τὸ αὐτεξούσιον). Ведь это из-за убежденности, что зависящее от нас [именно] таково, они критикуют тех, кто говорит, что все происходит по необходимости. А эти [последние], хотя должны были бы сразу же сказать, что оно не сохраняется, а также исследовать и представить причины того, что оно не сохраняется, поскольку увидели, что это [мнение] совершенно неправдоподобно {и, пожалуй, и у них многие [положения] связаны с [понятием] зависящего от нас, думают, показав, что все <это> одно и то же и совместимо с учением о судьбе,}¹³¹ избежать всех нелепостей, вытекающих для

¹²⁹ Здесь и в следующей главе Александр приписывает стоикам тезис о том, что всем живым существам присуще не только влечение, но и согласие (ср. примеч. 103), хотя и неразумное. Это подтверждается некоторыми источниками (SVF II, 991; ср. 115), но противоречит другим, согласно которым для активности животных достаточно представления, которое автоматически вызывает влечение (SVF II, 714; 844; 988; ср. 61). В этом последнем случае можно предположить, что активность животных все же не зависит от них, а понятие «зависящего от нас» связывается стоиками именно с согласием разумных агентов, тогда как, согласно Александру, стоики связывают это понятие с влечением и согласием всех живых существ и таким образом «пренебрегают разумом» (184, 20–21). Подробнее об этом см. Sh, p. 144–145; Sorabji 1993, 40–44; N, p. 252–253; Eliasson 2008, 75–76.

¹³⁰ Т, р. 28, 5: {в соответствии с какой-нибудь другой <природой>}.

¹³¹ Следуем версии Т, р. 28, 20–23. Ср. М, р. 104. Остальные переводчики принимают конъектуру, предложенную в Hackforth 1946, 38: {и, пожалуй, со многими из их [положений при таком подходе] произошло бы то же самое, что и с [понятием] зависящего от нас, показали, что

тех, кто говорит, что ничто не зависит от нас, <благодаря тому, что> [их] слушатели введены в заблуждение двусмысленностью [термина]¹³². Однако, когда они говорят это, можно было бы прежде всего обоснованно спросить их, почему это в самом деле, хотя одно совершается судьбой посредством одних [вещей], а другое — посредством других, и судьба действует через собственную природу каждого из сущих, они ни об одном из остальных [сущих] не утверждают, что существует «то, что зависит от них», но [говорят это] только о живых существах. Ведь те [основания], из-за которых {они говорят, что происходящее при посредстве живого существа зависит от этого}¹³³ существа, можно высказать и применительно к каждому из остальных [сущих]. В самом деле, поскольку те [вещи], что происходят при посредстве живого существа, пожалуй, и не произошли <бы> {иначе чем благодаря влечению}¹³⁴ этого существа, но происходят, потому что живое существо соглашается и влечется, а если оно не согласилось, то не происходят, они утверждают, что эти [вещи] зависят от живого существа, думая, что, хотя они будут существовать благодаря ему по необходимости (ведь по-другому быть не может), их существование зависит от живого существа, потому что они не могут произойти при посредстве чего-либо другого, кроме него, да и при его посредстве — иначе, чем так[, как происходят]¹³⁵. Но именно это можно сказать и в случае с каждым из остальных [сущих]. Ведь и происходящее посредством огня не могло бы произойти благодаря чему-то другому, да и посредством огня — иначе чем посредством нагревания, так что, если уж [вещи], происходящие посредством огня, не могли бы произойти иначе как от нагревания огнем, и, если он греет, они будут существовать, а если не греет, не будут, они, видимо, зависят от огня. То же самое можно будет сказать и в случае с каждым

<оно> совместимо с учением о судьбе, думая} и т.д. Под «многими из их [положений]» Хэкфорт имел в виду положения стоической этики (Ibid.: most of the Stoic ethics).

¹³² Или: «...тому, что вводят слушателей в заблуждение двусмысленностью [термина]».

¹³³ Т, р. 29, 6: {в случае с живыми существами они говорят о происходящем при посредстве живого}.

¹³⁴ Т, р. 29, 9: {в противном случае, [т.е.] без влечения}.

¹³⁵ Это предложение = SVF II, 980.

из остальных [сущих]. К чему, в самом деле, нужны пространные рассуждения, если сказанное уже и так понятно? [У нас даже нет] никаких возражений против [их использования] терминов, но полагать, будто живым существам в том, что происходит при их посредстве, они предоставляют что-то большее по сравнению с остальными [сущими], посредством которых тоже ведь что-то происходит, хотя они не сохраняют для этих [существ] ничего большего, чем термин «зависящее от них», вот это заслуживает порицания, поскольку они [или] сами обманываются из-за общности термина, или же намереваются обманывать остальных. Вдобавок к этому еще и следующее в их случае может вызвать удивление: что заставило их утверждать, будто зависящее от нас заключено во влечении и согласии, из-за чего они и сохраняют его равным образом во всех живых существах? Ведь зависящее от нас — не в том, чтобы при возникновении представления самостоятельно уступить представлению и повлечься к тому, что представилось¹³⁶, но это, пожалуй, есть то, что доказывает и выявляет добровольное¹³⁷ [в некотором существе]. А добровольное и зависящее от нас (τό τε ἐκούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῖν) — вовсе не одно и то же. В самом деле, добровольное — это то, что происходит благодаря невынужденному согласию, а зависящее от нас — это то, что происходит при согласии, которое соотнобразуется с разумом и суждением. Поэтому если нечто зависит от нас, оно и добровольно, однако не все добровольное зависит от нас¹³⁸. Ведь и нера-

¹³⁶ «Вдобавок к этому... представилось» = SVF II, 981.

¹³⁷ Согласно Аристотелю добровольной является такая активность, источником или «началом» (ἀρχή) которой является сам агент (EN 1110a15–18; 1111a22–24; EE 1124b10–15) и которая не совершается по неведению или в неведении (EN 1109b35–1110a4).

¹³⁸ Аристотель схожим образом различает добровольное (ἐκούσιον) (см. предыдущее примеч.) и совершаемое посредством выбора (προαιρετόν), т.е. на основе размышления (ср. примеч. 118): все, что совершается посредством выбора, добровольно, но не все добровольное совершается посредством выбора (Arist. EE 1226b34–36; EN 1111b6–10). Однако понятие «зависящего от нас» Аристотель связывает уже с добровольностью действия (πρᾶξις), которая может приписываться также неразумным существам, т.е. животным и детям (EE 1226b30–33; EN 1111a24–26; b8–9; ср. также 1109b30–32 и в целом 1113b3–1114b25, откуда вытекает, что добродетели и пороки зависят от нас уже потому, что добро-

зумные живые существа делают все, сообразующееся с влечением и согласием в них, добровольно, но вот чтобы что-то из происходящего благодаря ему зависело от него — это особенность человека. Ибо быть разумным для него значит как раз обладать в самом себе разумом как тем, что обнаруживает и судит встречающиеся [ему] представления и вообще что следует делать, а что нет. Поэтому для остальных живых существ, которые уступают представлениям как таковым, в них заключены причины и согласий, и влечений к действиям, а человеку в качестве судьи о встречающихся [ему] извне представлениях о том, что следует делать, присущ разум, применяя который он изучает каждое из них — не только, кажется ли оно таким, каким кажется, но и есть ли [оно такое на самом деле]. И если посредством согласного с разумом исследования он обнаружит, что реальность у него иная, чем кажимость, то он не уступит ему потому, что оно *кажется* тем или иным, но воспротивится ему из-за того, что в то же время оно не *есть* такое. Именно так он часто воздерживается от некоторых [вещей], кажущихся приятными, хотя и <питая> к ним желание, потому что его разум не был согласен с тем, что кажется, и схожим образом он отказывается от некоторых [вещей], кажущихся полезными, потому что разум счел это [правильным]. Если же зависящее от нас заключено в разумном согласии, которое возникает посредством размышления, а они утверждают, что оно [заключено] в согласии и влечении, так как возникает и неразумно, то из их высказываний очевидно, что они слишком нерадиво определяют зависящее от нас¹³⁹, <так как> не говорят ни что оно такое, ни в чем возникает. Ведь быть разумным — это не что иное, как быть началом действий.

вольны), что по сути ближе к стоической позиции, как она представлена здесь Александром (ср. Meyer 1998, 227–228). С другой стороны, Аристотель иногда использует альтернативное понятие действия (*πρᾶξις*), согласно которому его источником может быть только выбор (*προαίρεσις*) разумного существа (EN 1139a31–33), а о животных и детях нельзя сказать, что они «действуют» в собственном смысле (EN 1139a19–20; EE 1222b19–20; 1224a28–30), что может имплицировать также и более узкое понятие «зависящего от нас», близкое к тому, что используется Александром. Подробнее см. Sharples 2001, 555–556; Eliasson 2008, 47–61; 74–75; Sorabji 2017a, 248–249.

¹³⁹ Текст данного предложения до этого места = SVF II, 981.

Ибо как для одного [сущего] бытие [состоит] в одном, а для другого в другом, для живого существа — в способности влечения, для огня — в тепле и свойстве нагревать, а для [чего-нибудь] еще — в [чем-нибудь] другом, так для человека [оно состоит] в разумности, что равнозначно тому, чтобы в самом себе заключать первоначало выбора как в пользу, так и против чего-либо (ἀρχὴν ἔχειν τοῦ καὶ ἐλέσθαι τι καὶ μὴ), и оба [этих свойства, т.е. разумность и способность к выбору] — одно и то же, так что тот, кто упраздняет это, упраздняет человека. Похоже, они, пренебрегши разумом, поместили зависящее от нас во влечении, поскольку {[их] софистическое рассуждение уже не срабатывает, если они скажут, что зависящее от нас — в размышлении}¹⁴⁰. В самом деле, в случае с влечением они могут сказать, что происходящее в силу влечения зависит от живых существ, потому что без влечения те не в состоянии совершать то, что происходит при их посредстве, но если зависящее от нас — в размышлении¹⁴¹, то отсюда для них уже не вытекало бы, что происходящее при посредстве человека не может происходить иначе, потому что человек, хотя и способен к размышлению, не все, что происходит при его посредстве, делает размышляя. Ведь не все, что мы делаем, мы делаем поразмыслив, но часто, когда подходящий момент для того, что должно быть сделано, не оставляет времени на размышление, мы делаем кое-что и не поразмыслив¹⁴², а часто [мы поступаем так] и из-за лени или какой-нибудь другой причины. Если же одни [из наших действий] осуществляются после того, как мы поразмыслили, а другие — даже когда мы не поразмыслили, уже нет возможности говорить, что то, что происходит посредством размышления, зависит от человека на том основании, что ничто не может произойти при его посредстве иначе. Так что, если одно мы делаем поразмыслив, а другое не поразмыслив, то происходящее при нашем посредстве происходит уже не просто таким же образом, как происходящее при посредстве живых существ или огня, или двух тяжелых тел

¹⁴⁰ Т, р. 31, 24–25: {они уже не говорят, что зависящее от нас — в размышлении; [и вот так их] софистическое рассуждение срабатывает}. Ср. М, р. 107.

¹⁴¹ «Похоже, они, пренебрегши... в размышлении» = SVF II, 981.

¹⁴² Ср. Arist. EN 1111b9–10; EE 1224a3–4; 1226b32–33 (то, что делается внезапно, добровольно, но не основано на выборе).

[т.е. земли и воды]. Если же от природы у нас есть также и власть совершать кое-что после того, как мы поразмыслили, ясно, что, <пожалуй>, у нас есть власть еще и сделать посредством размышления что-то другое, а не обязательно {то, что [мы сделали бы] и <не> поразмыслив. <Ведь> [иначе] мы размышляли бы <напрасно>}¹⁴³.

15¹⁴⁴. Быть может, к числу недосмотров, схожих с упомянутыми выше, относится еще и то, что, {опираясь на [тезис] «если при одних и тех же обстоятельствах кто-либо будет действовать то так, то иначе, [то тем самым] вводится беспричинное движение»¹⁴⁵, они из-за этого говорят, что никто не может сделать противоположное тому, что он сделает}¹⁴⁶. Ведь у происходящего по [некоторой] причине вовсе не всегда причина того, что оно происходит, бывает внешней. Ибо нечто зависящее от нас существует в силу власти такого рода, что¹⁴⁷ это *мы* властны над тем, что происходит таким образом, а не какая-то внешняя причина. Вот почему происходящее таким образом происходит {<не>}¹⁴⁸ беспри-

¹⁴³ Т, р. 32, 20: {то, чего мы уже захотели, потому что поразмыслили}. Ср. М, р. 107. Аргументация в гл. 14, как представляется, подразумевает, что, с точки зрения Александра, от нас зависят только те действия, которые являются результатом размышления и рационального выбора (Eliasson 2008, 74–75; Strobel 2010, 166–168; хотя Sh, р. 145 и Sharples 2001, 556 пытается это оспорить), а не все действия, «добровольные» в аристотелевском смысле (ср. примеч. 137–138).

¹⁴⁴ С аргументацией в этой главе ср. в целом Alex. Aphr. Mant. р. 173–174 Bruns.

¹⁴⁵ В связи с отрицанием стоиками беспричинного движения ср. SVF II, 912; 945 (= гл. 22 *ниже*); 948 (= гл. 25 *ниже*); 952; 973.

¹⁴⁶ Это предложение = SVF II, 982. Т, р. 32, 21–24: {они опираются на [тезис] «<из-за того, что среди [сущих] одного и того же> вида при одних и тех же обстоятельствах кто-либо будет действовать то так, то иначе, вводится беспричинное движение <и> поэтому нельзя сказать, что кто-либо может сделать противоположное тому, что он сделает»}. Ср. М, р. 109.

¹⁴⁷ Греч. διὰ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐξουσίαν ἐστὶ τι ἐφ' ἡμῖν, ὅτι... Мы исходим из того, что предложение, вводимое ὅτι, раскрывает содержание τοιαύτην. Но буквально можно перевести: «Ибо в силу такой (?) власти существует нечто зависящее от нас, потому что» и т.д.

¹⁴⁸ Т, р. 33, 3 не принимает эту конъектуру.

чинно, так как имеет причину в нас¹⁴⁹. Ибо человек — начало и причина действий, происходящих при его посредстве¹⁵⁰, и это-то и значит быть человеком — заключать начало такой деятельности в себе самом, как [быть] шаром [значит] нестись, скатываясь по склону. Потому-то из остальных [сущих] каждое следует за причинами, окружающими его извне, а человек — нет, что его бытие заключено в том, чтобы иметь начало и причину в себе, <так чтобы> не следовать за окружающими его извне [причинами] во что бы то ни стало¹⁵¹. В самом деле, <если> бы суждение о том, что следует делать, возникало у нас в отношении к единственной цели, возможно, имелось <бы> какое-то основание для того, чтобы применительно к одним и тем же [вещам] у нас всегда возникали схожие суждения. Поскольку же это не так, — ведь мы выбираем то, что выбираем, иногда из-за чего-то нравственно прекрасного (καλόν), иногда из-за приятного (ἡδύ), а иногда из-за полезного (σύνφορον)¹⁵², и не одни и те же [вещи] производят эти [результаты], — для нас возможно сейчас, устремившись к нравственно прекрасному, предпочесть одни из окружающих [вещей], но потом — другие, соотнося суждение с приятным или полезным. Ибо подобно тому, как мы не ищем какую-либо другую причину, из-за которой земля в силу [имеющейся] в ней тяжести устремляется вниз, или по какой причине живое существо в силу влечения делает то, что делает, потому что каждое из этих [сущих] предоставляет эту причину для происходящего от [самого] себя, будучи таким по природе, так и в случае с [вещами], которые в {одних и тех же}¹⁵³ обстоятельствах происходят благодаря нам то так, а то иначе, не следует требовать какой-либо другой причины, помимо самого человека. Ведь в этом и заключалось бытие для человека — в том, чтобы быть началом и причиной совершающихся через него

¹⁴⁹ Буквально: «от нас» (παρ' ἡμῶν).

¹⁵⁰ Ср. Arist. EN 1112b31–32; 1113a5–6; b18; 1139b5; EE 1222b19–20 и примеч. 137.

¹⁵¹ Этот аргумент Александра близок к аргументу Карнеада, изложенному в Cic. fat. 23–25.

¹⁵² Это различие основных объектов выбора принадлежит Аристотелю: EN 1104b30–32; Top. 105a27–28; 118b27–28; Divis. (sp.) 46, 3–7 Mutschmann. В связи с этой аргументацией Александра см. в особенности Sorabji 2017a.

¹⁵³ Т, р. 34, 1: {различных}. Ср. М, р. 110.

действий. Говорить же, что и размышлявшие соглашались с тем, что им представилось [правильным], и потому тоже следуют за представлением подобно остальным живым существам, неверно¹⁵⁴. Ведь не все представленное (τὸ φαίνόμενον) есть представление (φαντασία). Ибо *представление*, [как нечто] простое и не сопровождаемое рассуждением, подобно деятельности чувств возникает благодаря [вещам,] воздействующим извне, — потому-то более всего оно имеет силу среди неразумных живых существ, — *представляется* (φαίνεται) же нечто еще и посредством рассуждения, имея причину того, что оно представляется, в умозаключении, и это, пожалуй, уже не назовут представлением¹⁵⁵. Ведь тот, кто согласился с чем-нибудь благодаря умозаключению, которое возникает у него при размышлении, сам есть причина этого согласия для себя самого.

16¹⁵⁶. Итак, из сказанного понятно, что те, кто говорит, что все <происходит> согласно судьбе, не сохраняют зависящее от нас (ведь именно тот предмет, о котором мы спрашиваем, сохраняется ли он с их точки зрения, не сохраняется, а они даже еще пытаются привести причину того, что он изначально невозможен), да и причина, которую они приводят для упразднения такой способности, неверна, поскольку в ней нет ничего правдоподобного. Но, разумеется, для тех, кто упраздняет существование чего-либо, что указанным образом зависит от нас, следствием является то, что, насколько это в их силах, они {приводят в беспорядок (συνέχειν)}¹⁵⁷ и ставят с ног на голову человеческую жизнь. В самом деле, если, несмотря на то, что положение вещей таково, каково оно есть, — ведь даже {кого-либо из них невозможно убедить не делать то, что

¹⁵⁴ Это предложение = SVF II, 983.

¹⁵⁵ Александр здесь трактует φαντασίαι как представления об объектах внешнего мира, возникшие в результате чувственного опыта (ср. Alex. Aphr. de An. p. 66, 19-24; 73, 7-13 Bruns; Quaest. III, 13, p. 108, 1-4 Bruns), тогда как стоики вполне могли прилагать этот термин еще и к представлениям, возникающим в результате ментальных процессов (напр., SVF II, 61; 64; 83; 85; 135, 10-11; ср. III, 72, 1-3). Подробнее о понятии φαντασία у Александра см. Modrak 1993.

¹⁵⁶ Согласно Amand 1973, 143-156 моральные аргументы, которые Александр выдвигает против детерминизма в гл. 16-20, восходят к Карнеаду.

¹⁵⁷ Т, р. 34, 23: {поддерживают (συνέχειν)} (?).

они делают, на манер тех, у кого есть власть и делать это, и не делать} ¹⁵⁸, а уж тем более кого-либо из остальных: столь великой силой и очевидным подтверждением от [самой] действительности (παρὰ τῶν γινομένων) обладает истина, — если, стало быть, несмотря на такое положение вещей, их мнение обретет столь великую силу, что убедит всех людей в том, что мы ни над чем не властны, но всегда следуем за обстоятельствами, поддаваясь им и соглашаясь с ними, и делаем то, что делаем, потому что непременно должны это делать (ведь, раз уж обстоятельства таковы, для нас невозможно делать что-то другое), а не делаем опять-таки схожим образом из-за того, что не можем пойти против обстоятельств, раз уж они таковы, то что еще выйдет из этого, как не то, что из-за такого убеждения все люди распростятся со всеми теми [делами], которые совершаются с некоторым трудом и заботой, выберут же легкодостижимые {удовольствия, поскольку, мол, то, что должно произойти, непременно сбудется, <даже если> они сами не <совершат> ради этого ничего достойного?} ¹⁵⁹ Но при таком их

¹⁵⁸ Греч. οὐδὲ γὰρ αὐτῶν τίνα πείσαι δυνατόν μὴ πράττειν, ἃ πράττουσιν ὥς ἔχοντες τοῦ καὶ πράττειν αὐτὰ καὶ μὴ πράττειν τὴν ἐξουσίαν, где Брунс предложил читать ὥς ἔχοντες (186, 21; ср. T, p. 35, 1). Sh, p. 65 и 151 склоняется к конъектуре Брунса, а Z, S. 80 и 193 настаивает на рукописном чтении ὥς ἔχοντες. Насколько можно судить, оба при этом хотят придать тексту примерно тот смысл, который мы пытались отразить в своем переводе. На наш взгляд, Z, вероятно, прав, если исходить из того, что причастный оборот ὥς ἔχοντες выражает обстоятельство действия при μὴ πράττειν (а не прилагается к αὐτῶν τίνα, как, возможно, думал Sh). Речь не идет о том, что детерминистов невозможно убедить не делать *то, что* они делают в качестве агентов, фактически обладающих свободой выбора (как если бы эта свобода делала их неподвластными убеждению; это явно противоречило бы, к примеру, сказанному в 12, 180, 31 – 181, 5); имеется в виду, что их нельзя убедить не совершать свои поступки *так, как* их совершают те, у кого эта свобода есть, т.е. предполагая за собой способность выбирать. Конъектура Брунса, на наш взгляд, не дает этого смысла, потому что ὥς ἔχοντες следует отнести к πράττουσιν, т.е. тогда надо перевести: {кого-либо из них невозможно убедить не делать то, что они делают в качестве обладающих властью и делать это, и не делать}.

¹⁵⁹ T, p. 35, 15–17: {...удовольствия? Ибо, поскольку то, что должно произойти, непременно сбудется, они сами не <совершат> в связи с этим ничего достойного.}

настрое и действиях, которые вытекают из их решений (ведь, разумеется, из-за ошибочного убеждения относительно них дела не будут обстоять как-то иначе, <чем> так, как они обстоят), что еще будет [иметь место], как не некоторое всеобщее пренебрежение к нравственно прекрасному, ведь обретение и наличие (παρουσία) чего-то подобного есть результат тяжелых усилий, а, с другой стороны, — выбор в пользу дурного, поскольку оно совершается легко и с удовольствием¹⁶⁰? Какой аргумент могли бы выдвинуть против них те [философы], поверив учениям которых они дошли до этого? Ведь они могли бы по справедливости сказать им, если бы те стали их обвинять, что при таких обстоятельствах у них не было возможности сделать что-либо иное. Так каким образом их будут обоснованно порицать те, кто посредством этих учений стали для них учителями? Скорее с их точки зрения ни порицания, ни наказания, ни увещания, ни почести, ни что-либо другое в этом роде не сохранит собственную природу, но и каждое из этих [действий] будет совершаться вынужденно, точно так же, как и те, в связи с которыми оно совершается¹⁶¹. Ведь как [тогда] еще можно было <бы> обвинить Александра, сына Приама, в том, что он согрешил, похитив Елену? Как Агамемнон мог бы обоснованно осуждать самого себя, говоря «Не отпираюсь и сам»¹⁶²? В самом деле, если бы или у Александра была власть не обращать внимания на те [обсто-

¹⁶⁰ То, что добродетель требует трудов и усилий, а порочная жизнь легче и приятнее — традиционная тема античной литературы (ср., напр., Hes. Op. 288–292; X. Mem. I, 2, 23; II, 1, 18–33; Pl. R. 364a).

¹⁶¹ Ср. анекдот о Зеноне в SVF I, 298: «Рассказывают, что он выпрол раба за кражу, а на его слова: “Мне суждено было украсть!” — ответил: “И быть битым!”» (пер. А.А. Столярова). Аналогичный моральный аргумент против детерминизма см. в Cic. fat. 40. Что моральные реакции (похвалы и порицания, награды и наказания и т.п.) оправданы только по отношению к добровольным активностям, это стандартная позиция Аристотеля (EN 1109b30–35; 1113b3–30; MM [sp.] I, 9, 7 – 12, 1 Armstrong), но само его понятие добровольности (ср. примеч. 137–138) вполне можно трактовать в компатибилистском ключе. Стоическая позиция, разумеется, состоит в том, что все эти моральные реакции совместимы с детерминизмом. Ср. SVF II, 984 (= гл. 26 *ниже*); 988; 998; 1000; 1002–1005 (= гл. 34–37 *ниже*).

¹⁶² Hom. Il. IX, 116; пер. Н.М. Минского. Речь идет об эпизоде, когда Агамемнон признает вину перед Ахиллом, у которого он отнял Брисеиду.

ятельства], которые окружали его тогда и побуждали к похищению, {или у Менелая — на те, что вызывали негодование}¹⁶³, или у Агамемнона — над тем, за что он ругает самого себя как {согрешившего}¹⁶⁴, то их можно было бы обоснованно обвинить. Если же уже давным-давно и еще до того, как кто-либо из них вообще родился, применительно к каждому [из них] было истинным предсказание о каждом из тех [действий], за совершение которых он считается ответственным, то как можно было бы все еще обвинять их в том, что это произошло¹⁶⁵? И как кто-нибудь объяснит еще и то, что добродетели и пороки зависят от нас? {Ведь если † [что бы то ни было происходит?] при нашем посредстве указанным образом¹⁶⁶, то как еще можно было бы одних [из нас] обоснованно хвалить, а других — порицать? Стало быть, это учение не приводит ни к чему иному, как к оправданию порочных [людей]. Во всяком случае, мы не видим никого, кто приписывал бы причину хороших и прекрасных поступков судьбе и необходимости, но [видим], как порочные [люди] говорят, что они таковы из-за нее. Поверив в то, что это говорят и философы, как же они и сами не устремятся к этим [порочным поступкам]¹⁶⁷ (ἐπὶ ταῦτα) без малейшего стеснения, и не побудят [к тому же] остальных?

17. И как могли бы те, кто говорит подобное, сохранить провидение, которое осуществляется богами по отношению к людям? Ведь если даже богоявления, которые, по их словам, случаются

¹⁶³ Т, р. 36, 16–17 сохраняет этот текст, который Брунс опускает.

¹⁶⁴ Т, р. 36, 17–18: {безгрешного (?)}.
¹⁶⁵ Стоическое допущение истинности предсказаний (ср. SVF II, 939) наряду с принятием принципа бивалентности (напр., SVF II 166; 187; 193–194; 196; 198; 912; 952–954) есть еще один конкретный повод для постановки проблемы будущих контингентных событий (ср. *выше* гл. 10 и примеч. 82). Александр, по-видимому, подразумевает, что такая позиция ведет к логическому детерминизму.

¹⁶⁶ Греч. εἰ γὰρ οὕτως † ἐστὶ δι' ἡμῶν. Т, р. 36, 24 просто сохраняет это чтение (хотя немного иначе разбивает текст на предложения). Z, S. 84 читает: εἰ γὰρ οὕτως ἐστὶ δι' ἡμῶν, т.е. буквально: «если так есть при нашем посредстве». Sh, р. 250 принимает конъектуру Аманды: εἰ γὰρ οὕτως ἐχόντων ἡμῶν, т.е. «если мы находимся в таком состоянии». См. там же др. варианты.

¹⁶⁷ Sh, р. 66: [wicked deeds].

с некоторыми¹⁶⁸, происходят по какой-то предустановленной причине, так что до рождения кого-либо из них было истинным, что об одном будет некоторое попечение со стороны богов, а о другом — нет, то как еще можно было бы по справедливости называть это провидением, хотя оно не осуществляется в соответствии с заслугами, но предустановлено в силу некой необходимости? Да и благочестие по отношению к богам у тех, кто кажется благочестивым, как могло бы сохраниться, если они поступают так, потому что от них не зависело этого не делать? Пожалуй, и с теми, кому от богов дается нечто большее по сравнению с остальными, это происходило бы, потому что и у этих [даров] были начала (*ἀρχαί*), предустановленные еще до того, как эти [люди] существовали. И каким образом они не упразднили бы прорицание, если упразднена польза от прорицания? Ведь что стал бы кто-либо узнавать у прорицателей, либо чего он стал бы остерегаться благодаря тому, что узнал [у них], если и нам узнать, и им возвестить возможно только те [вещи], относительно каждой из которых то, что мы ее узнаем и совершим или не совершим, было с необходимостью предопределено еще до нашего рождения, а над тем, чтобы сообразовываться с предсказаниями богов, мы не властны, поскольку причины того, что будет [происходить] благодаря нам, предустановлены¹⁶⁹?

18. Впрочем, что это учение ведет к перевороту во всей человеческой жизни, вероятно, легко понять всякому, а что оно еще и ложно — [об этом] достаточно свидетельствует то, что и сами его сторонники не могут поверить в свои собственные высказыва-

¹⁶⁸ Ср. изложение стоической концепции провидения в *Cic. nat. deor.* II, 166, где богоявления и оракулы преподносятся как доказательства его существования. Стоики тем самым допускают, что боги до некоторой степени заботятся об отдельных индивидах (подр. см. Collette 2022, 311–324). Согласно самому Александру объектом провидения являются не индивиды, но виды сущего (*Alex. Aphr. Quaest.* I, 25, p. 41, 8–19; II, 19, p. 63, 18–28 Bruns). См. также его критику стоической концепции провидения в *Quaest.* II, 21, p. 68, 19 – 70, 6 Bruns (отчасти цитируется в *SVF* II, 1118). Все эти вопросы затрагивались Александром в специальном трактате *De providentia*, который сохранился только в арабском переводе (Fazzo, Zonta 1999).

¹⁶⁹ В связи с бесполезностью предсказаний будущего при допущении детерминизма ср. *Cic. nat. deor.* III, 14; *div.* II, 20–24; *Luc. JConf.* 12–13.

ния. Ведь во всех [своих] речах они так защищают свободу и самостоятельность (τὸ ἐλεῦθερόν τε καὶ αὐτεξούσιον), словно никогда не слышали от [кого-нибудь] другого о каком-то подобном учении¹⁷⁰, с одной стороны, пытаясь увещевать кого-то, словно и у них самих есть власть сделать или не сделать это, {и увещеваемые благодаря их словам могут выбрать нечто противоположное <тому, что> сделали бы, если бы они промолчали}¹⁷¹, а с другой, — упрекая и порицая некоторых за то, что те не делают того, что подобает. Более того, они сочиняют и оставляют после себя множество произведений, при помощи которых рассчитывают воспитывать молодежь, не как те, кому {<не> сочинять это препятствует то}¹⁷², что у них такие обстоятельства, но словно от них зависит и сочинять, и не [сочинять], а они выбрали писать из любви к людям¹⁷³.

19. Они перестали бы самодовольно упорствовать в [своих] аргументах и признали бы, что то, что зависит от нас, свободно, самостоятельно и властно над выбором и совершением противоположных [действий] *** {<если бы обратили внимание, что тот, кто поступает несправедливо>, когда [в этом] <виновны> обстоятельства, по мнению [всех] людей, — равным образом и частных лиц, и законодателей, — оказывается справедливым. А дело}¹⁷⁴ в том,

¹⁷⁰ Греч. ὥς μὴ ἀκούσαντές ποτε παρ' ἄλλου τοιοῦτου τινὸς δόγματος. То есть, по-видимому, о каузальном детерминизме (ср. Sh, p. 67).

¹⁷¹ Т, р. 38, 12–14: {и, как если бы увещеваемые благодаря их словам могли что-то выбирать, они стали поступать противоположно тем, кто хранит молчание}. Ср. М, р. 116.

¹⁷² Т, р. 38, 18: {выпала участь сочинять это из-за того}. Ср. М, р. 117.

¹⁷³ Александр снова близок к «ленивому софизму» (ср. примеч. 101): стоики считали, что воспитательные меры, как и вообще все человеческие действия, сами являются частью каузальной цепи, составляющей судьбу (SVF II, 943).

¹⁷⁴ Лакуна. Предпочитаем конъектуру Т, р. 39, 2–4. Ср. М, р. 117. Большинство переводчиков следуют конъектуре, предложенной в Nockforth 1946, 39: {в <одних и тех же> обстоятельствах, <если бы обратили внимание на то, в чем все согласны. А именно, существует закон,> который, по мнению [всех] людей, — равным образом и частных лиц, и законодателей, — оказывается справедливым. Он} и т.д. На наш взгляд, выражение «нечто подобное» в следующем предложении явно подразумевает некий неправильный поступок, который должен был упо-

что те, кто сделал нечто подобное невольно, заслуживают прощения, поскольку наказание определяется не совершаемым делом, но образом действия, и вот это никто ни из остальных [людей], ни из них самих не осуждает как [нечто] неправильное. Однако почему менее заслуживали бы прощения по сравнению с совершающими проступки по неведению или подневольно¹⁷⁵ <те>, кто знают, что делают, но из-за того, что их окружают те [обстоятельства], которые непременно и по необходимости должны их окружать, не обладают в самих себе властью <делать> что-либо другое помимо того, что делают, поскольку такова их природа и для них совершать сообразно собственной природе каждое из тех [действий], что они совершают согласно судьбе¹⁷⁶, это как для тяжестей, если их уронить с высоты, падать вниз¹⁷⁷, а для округлых [предметов], если их не удерживать — самопроизвольно двигаться по склону? Это все равно что считать правильным наказывать коня за то, что он не человек, и каждое из остальных живых существ — за то, что они получили эту участь, а не какую-нибудь получше. Но ни один Фаларид¹⁷⁸ не настолько жесток и неразумен, чтобы за что-либо

минаться в предшествующей фразе, и конъектура Т, как минимум, учитывает это обстоятельство.

¹⁷⁵ Александр исходит из двух аристотелевских тезисов: поступки, совершаемые по неведению или подневольно, являются недобровольными (EN 1109b35–1110a1; ср. примеч. 137); они заслуживают прощения (EN 1109b31–32; 1110b31–1111a2; 1136a5–9; ср. 1113b23–25).

¹⁷⁶ Тезис детерминистов о том, что совершаемое по природе совершается согласно судьбе, обсуждался *выше* в гл. 13–14.

¹⁷⁷ Греч. καὶ εἶναι τὸ κατὰ τὴν οἰκείαν αὐτοῖς φύσιν ἕκαστα πράττειν ὡς πρᾶττουσιν καθ' εἰσαρμένην, ὡς τοῖς βαρέσι ἀφεθεῖσιν ἄνωθεν τὸ φέρεσθαι κάτω и т.д. Мы исходим из того, что субстантивированный оборот, вводимый τὸ, заканчивается на καθ' εἰσαρμένην. Если он заканчивается на πρᾶττουσιν, то надо перевести: «и для них совершение в соответствии с собственной природой каждого из тех [действий], что они совершают, имеет место согласно судьбе, как для тяжестей, если их уронить с высоты, падение вниз» и т.д. (ср. N, р. 182). Если он заканчивается на φύσιν, надо перевести: «и то, что для них сообразно [их] собственной природе — это совершать каждое из тех [действий], что они совершают согласно судьбе, как для тяжестей, если их уронить с высоты, [сообразное их природе — в том, чтобы] падать вниз» и т.д. (ср. Sh, р. 68).

¹⁷⁸ Тиран Акраганта в Сицилии (VI в. до н.э.), известный своей же-

из совершаемых так [вещей] наказывать того, кто [это] сделал. Так для каких же [действий] наказания обоснованы? Не для каких иных, как тех, что произошли вследствие порочного выбора самих [деятелей]. Ибо за то, в чем они, обладая властью над выбором, поступают дурно, так как перестали ставить себе целью совершаемых ими [действий] нравственно прекрасное и закон, пренебрегая ими ради какой-нибудь выгоды или удовольствия, все люди считают их заслуживающими наказания, хотя и даруют прощение тем, кто совершает проступки иным образом. Пора в самом деле всем дурным [людям], научившись у философов этому поразительному учению, наставить [своих] учителей тому, что они тоже <достойны> прощения ничуть не меньше, чем те, кто совершает проступки невольно. Ведь не благодаря чему-то, что принуждает их извне, они делают то, что делают, от чего у них, быть может, была возможность и поостеречься, {но благодаря [заклоченной] в них [самых] природе, <от которой> они не в состоянии скрыться, что бы ни делали, и кто не † <назвал бы> ее причиной [их] проступков?}179 Если же ни кто-либо другой, ни те, кому принадлежит это учение, не даровали бы прощения кому-нибудь, кто приводит эту причину [для своих] проступков, как тому, кто говорит какую-то неправду180, ясно, что и они сами, и все остальные одинаково

стокостью, в частности — тем, что сжигал своих жертв в т.н. «быке Фаларида», т.е. полой медной статуе в форме быка (Pi. P. 1, 95–96 Maehler; D.S. IX, 18–19 Vogel-Fischer; ср. Arist. EN 1148b24). В эллинистической философской этике был популярен тезис о том, что добродетельный мудрец будет счастлив и в быке Фаларида (Cic. Tusc. II, 17–18; V, 75; 87; SVF III, 586; Plot. I, 4, 13).

¹⁷⁹ Греч. текст испорчен: ἀλλ' ὑπὸ τῆς φύσεως τῆς ἐν αὐτοῖς οὐδὲν οἶόν τ' ἐστὶν λαθόντας ποιῆσαι καὶ τίς οὐκ ἂν † αὐτοῖς τοῖς ἀμαρτανόμενοις αἴτιον. С учетом некоторых предлагавшихся конъектур (см. Sh, p. 252) мы предлагаем читать что-то вроде: ἀλλ' ὑπὸ τῆς φύσεως τῆς ἐν αὐτοῖς <ἦν> οὐδὲν οἶόν τ' ἐστὶν λαθόντας ποιῆσαι καὶ τίς οὐκ ἂν <λέγοι> αὐτὴν τῶν ἀμαρτανόμενων αἴτιον; Наиболее популярна конъектура, предложенная в Hackforth 1946, 39: {но они не в состоянии сделать что бы то ни было, освободившись от природы, которая [заклочена] в них [самых], и даже в самих [их] проступках нет ничего, заслуживающего обвинения}. Вариант, который предлагает Т, р. 40, 12–14, на наш взгляд, совершенно невразумителен.

¹⁸⁰ Т, р. 40, 17 читает далее: {и в качестве лжеца}, предполагая (ср. п. 2), что в тексте подразумевается стоическая дистинкция в духе SVF II,

убеждены, что зависящее от нас не [такое], каким оно измышляется ими, когда они высказываются при исследовании [философского] вопроса, но [такое], о каком и они сами, и все люди свидетельствуют [своими] делами. В самом деле, если бы они были убеждены, что дело обстоит так, [как они утверждают], они прощали бы всех, кто совершает проступки, как тех, у кого нет власти не делать все, [что они делают].

20. Однако и сказанного уже достаточно, чтобы показать, что, с одной стороны, кое-что можно назвать зависящим от нас, а, с другой, ничто не происходит беспричинно из-за [наличия у нас] этой власти, так как причина происходящего таким образом, — это человек, который сам является началом того, что происходит благодаря ему, и те, кто пытаются с этим спорить, в достаточной мере убедились бы в этом, если бы хоть ненадолго решились делать все, что они делают, словно они правдивы в том, о чем говорят, поверив в то¹⁸¹, что ничто из происходящих благодаря кому-либо [вещей] не происходит так, чтобы у него в то же время была власть и не делать этого. Ибо тому, кто убежден в этом, невозможно ни порицать кого-либо, ни хвалить кого-либо, ни советовать кому-либо, ни увещевать кого-либо, ни молиться богам, ни быть им за что-то благодарным, ни делать что-нибудь другое из [вещей], которые по праву должны осуществляться теми, кто убежден, что {<у них есть> власть и <не> делать каждую [из вещей], что они делают}¹⁸². Но, разумеется, без всего этого человеческая <жизнь> не может быть прожита¹⁸³ и вообще уже не является человеческой.

21. Нам не следует оставлять неисследованным еще и такой [вопрос]: если кто-нибудь предположит, будто [тезис] о существо-

132; III, 554, согласно которой сказать нечто ложное еще не значит солгать в собственном смысле слова, так как настоящая ложь вытекает из порочного состояния души агента.

¹⁸¹ В отличие от большинства переводчиков Т, р. 41 и М, р. 120 предлагают, на мой взгляд, крайне неестественный перевод скорее в обратном смысле: «если бы они с меньшей решимостью делали все, что они делают, словно они подтверждают то, о чем говорят, когда верят в то, что» и т.д.

¹⁸² Т, р. 41, 16–17: {[у них] также [есть] власть делать каждую [из вещей], что они делают}. Ср. М, р. 120.

¹⁸³ Или: «не стоит того, чтобы ее проживать».

вании чего-то зависящего от нас в том смысле, который мы считаем правильным и о котором свидетельствует природа вещей, ничуть не более истинен, чем [утверждение], что все происходит по необходимости и согласно судьбе, но каждое из этих двух [положений] в равной мере или правдоподобно, или неочевидно, то какому из этих мнений людям безопаснее и менее рискованно доверять и какое заблуждение предпочтительнее — считать, что, хотя все происходит согласно судьбе, это не так, но и мы властны над тем, чтобы сделать или не сделать что-нибудь, или же, хотя и от нас кое-что зависит так, как мы сказали выше, быть убежденным, что это неправда, но даже все то, что совершается нами в силу нашей власти, происходит по необходимости? Или понятно, что, если все происходит согласно судьбе, те, кто убедили самих себя, что кое в чем у них есть власть и делать это, и не [делать], не допустили бы никаких проступков в [своих] действиях в силу этого убеждения, поскольку они изначально не властны ни над чем из того, что совершается благодаря им самим, так что опасность связанного с этим проступка существует только на словах. А вот если, хотя кое-что и зависит от нас и не все происходит по необходимости, мы <будем> убеждены, что ни над чем не властны, то мы оставим в пренебрежении многие из тех [вещей], которые были бы подобающим образом сделаны нами благодаря и размышлению о них, и готовности принимать тяготы ради совершаемых [нами дел], став слишком ленивыми в любых самостоятельных действиях из-за убеждения, что, даже если мы нисколько не заботимся о том, что следует делать, то, что должно [произойти], <пожалуй,> произойдет [само по себе]. Поскольку это так, вполне очевидно, что тем, кто занимается философией, предпочтительнее и самим {выбрать более безопасный путь, и повести [по нему] остальных}¹⁸⁴.

22. После того, как эти [вопросы нами] уже рассмотрены, [было бы] неплохо, изложив также сами их утверждения относительно судьбы, увидеть, обладают ли они какой-либо силой такого рода, чтобы из-за [их] близости к истине имелись основания настолько пренебрегать очевидностями. Но наше рассуждение

¹⁸⁴ Т, р. 42, 25–26: {воодушевиться более безопасным путем, и повести <по нему> остальных}.

и об этом [предмете] будет [ограничено] тем, в какой степени оно полезно для [наших] задач¹⁸⁵. Итак, они утверждают, что этот мир, будучи единым¹⁸⁶ и заключая в самом себе все сущее, а также находясь под управлением живой, разумной и мыслящей природы¹⁸⁷, содержит вечное устройство сущих, которое реализуется в соответствии с некоторой последовательностью и порядком (κατὰ εἰρμόν τινα καὶ τάξιν προοῦσαν)¹⁸⁸, поскольку предшествующие [вещи] становятся причинами для возникающих после них и таким образом все связано друг с другом, и ничто в нем не возникает так, чтобы за ним непременно не следовало и не было сцеплено [с ним] как с причиной что-то другое, а, с другой стороны, ни одна из возникающих впоследствии [вещей] не может быть обособлена от возникших прежде, чтобы не последовать за какой-нибудь из них как связанная [с ней], но и за всем возникшим следует что-то другое, по необходимости зависящее <от> него как от причины, и у всего возникающего есть что-нибудь, что раньше его самого, с чем оно соединено как с причиной. Ведь ни одно из [сущих] в мире и не существует, и не возникает беспричинно, потому что ничто из того, что в нем [есть], не является обособленным и отделенным от всего возникшего прежде. Ибо мир распадется и разделится, и уже не останется навсегда единым, управляемым в соответствии с одним порядком и устройством, если вводится какое-нибудь беспричинное движение¹⁸⁹. А оно вводится, если у всех сущих и возникающих [вещей] нет каких-то ранее возникших причин, за которыми они по необходимости следуют. И они утверждают, что [возникнуть] беспричинно — это все равно что возникнуть из не-сущего, и точно так же невозможно¹⁹⁰. И вот такое устройство

¹⁸⁵ Весь последующий текст этой главы = SVF II, 945.

¹⁸⁶ Ср. SVF I, 97; II, 441; 447; 470; 473; 475; 530–533; 543; 1013.

¹⁸⁷ Ср. SVF II, 633–634; 638; 915; 1013.

¹⁸⁸ В связи со стоическим представлением о последовательности (εἰρμός) причин ср. SVF II, 917–921; 946; 948–949 (= гл. 25 *ниже*); 962; 1000.

¹⁸⁹ В связи с отрицанием беспричинного движения ср. примеч. 145.

¹⁹⁰ Что ничто не может возникнуть из ничего — фундаментальный тезис античной онтологии, начиная с досократиков (напр., Parm. DK 28 B8, 12–13; Meliss. DK 30 B1; Anaxag. DK 59 A45, 11; Arist. Ph. 191a30–31; b13–14; Lvcr. I, 149–60; Alex. Aphr. in Metaph. p. 213, 6–13 Hayduck).

вселенной деятельно¹⁹¹ и не прекращаясь существует из беспредельности в беспредельность. С учетом же того, что между причинами есть некоторое различие, излагая которое они перечисляют уйму причин¹⁹²: одни первоначальные (προκαταρκτικά)¹⁹³, другие совместные (συναίτια)¹⁹⁴, третьи поддерживающие (ἐκτικά)¹⁹⁵, четвертые составляющие (συνεκτικά)¹⁹⁶, пятые — еще какие-нибудь¹⁹⁷

¹⁹¹ Принимаем конъектуру ἐνεργῶς (ср. Sh, p. 253) вместо рукописного ἐναργῶς, т.е. «очевидно».

¹⁹² Различные стоические классификации причин, лишь отчасти совпадающие с той, что приводится здесь, см. в SVF II, 346; 348; 351–352; 354; 974. В связи с их интерпретацией см., напр., Rieth 1933, 134–155; Pohlenz 1940, 104–112; Frede 1980, 234–249; Duhot 1989, 139–240; Schröder 1989–1990; Ioppolo 1994, 4505–4523; Hankinson 1998, 242–247. Sen. epist. 56, 4 и 11 (= SVF II, 346a), напротив, заявляет, что в отличие от Платона и Аристотеля, которые допускают «множество причин» (turba causarum), стоики признают только одну — «то, что создает» (id quod facit), т.е. Бога.

¹⁹³ Ср. SVF II, 346; 351; 354; 997. «Первоначальная» причина — это предшествующая внешняя причина, дающая начало возникновению следствия (SVF II, 346), которое дальше сохраняется и при ее устранении (SVF II, 351), но с точки зрения своего содержания и последующего сохранения определяется «составляющей» причиной (см. примеч. 196). Ср. также SVF II, 974, где, возможно, именно эти причины обозначаются как «вспомогательные и ближайшие» (adiuvantes et proximaе).

¹⁹⁴ Ср. SVF II, 348; 351–352; 354. Речь идет о множестве причин, которые могут привести к следствию только совместно, но не по отдельности (напр., множество людей может спустить корабль на воду — SVF II, 348).

¹⁹⁵ Перевод приблизительный. Поскольку такая разновидность причин не упоминается в других источниках (само прилагательное ἐκτικός встречается в SVF II, 444; 458; 716; III, 510), различие между ἐκτικά и συνεκτικά не очень ясно. Оба термина, по-видимому, отсылают к понятию ἔξις, т.е. внутренней пневматической структуре сущего, являющейся причиной его единства и стабильности. Согласно Rieth 1933, 67–69 первый термин может подразумевать, что воздух и огонь являются такой причиной для себя, а второй — что они являются ею для других элементов, т.е. земли и воды (ср. SVF II, 444 и критику в Sh, p. 154). Альтернативное рукописное чтение — ἄκτικά (что-то вроде «ведущие»), гапакс, тем не менее принимаемый в T, p. 44, 7 и Duhot 1989, 238–239, который считает, что речь может идти о внешних причинах, существующих одновременно со следствием (в отличие от «первоначальных» причин).

¹⁹⁶ Ср. SVF II, 346; 348; 351–352; 354–356; 440. «Составляющая»

(ведь нет никакой нужды затягивать [наше] рассуждение, приводя все, что [ими] говорится, <но> [надо] показать, что они имеют в виду под учением о судьбе), — с учетом того, что причин, стало быть, довольно много, применительно к ним всем, по их утверждению, в равной мере истинно [вот что:] невозможно, чтобы при одинаковости всех [обстоятельств], окружающих причину и то, причиной чего она является (τὸν αὐτὸν ἀπάντων περιεστηκότων περιίτε τὸ αἴτιον καὶ ᾧ ἐστὶν αἴτιον)¹⁹⁸, {следствие то не происходило бы

причина рассматривается стоиками как главная причина некоторого следствия, без которой оно не может существовать и которой достаточно для его существования (SVF II, 346; 351) — по-видимому, в том смысле, что его содержание и сохранение определяется внутренними свойствами этой причины, а не «первоначальной» причиной (ср. SVF II, 987 и примеч. 193). «Составляющие» причины называются также «самодовлеющими» (αὐτοτελῆ; ср. SVF II, 351; 354; 994; 997) или «совершенными и главными» (SVF II, 974: perfectae et principales; ср. II, 951). Различение «составляющих» и «первоначальных» причин использовалось Хрисиппом для обоснования компатибилизма: некоторое представление (φαντασία), возникновение которого не в нашей власти, есть лишь «первоначальная» причина согласия (συγκατάθεσις) на него со стороны разумного существа, а его «составляющей» причиной являются внутренние свойства самого агента, т.е. прежде всего — добродетельное или порочное состояние его души, и в этом смысле, по мнению Хрисиппа, можно сказать, что согласие находится в нашей власти или зависит от нас (SVF II, 974; 980 [= гл. 14 *выше*]; 994; 997; 1000; ср. примеч. 103 и 113).

¹⁹⁷ В частности, среди признаваемых стоиками типов причин в источниках упоминаются самые общие «необходимые условия» (τὰ ὧν οὐκ ἄνευ) (SVF II, 346; ср. 346a), без которых нечто не может произойти (к примеру, время), а также «содействующие» (συνεργά) причины (SVF II, 346; 351–352; 354), отличающиеся от «совместных» в том отношении, что они способствуют действию «составляющей» причины (SVF II, 351), которая в определенном смысле сама достаточна для существования следствия (ср. предыдущее примеч.). С этой точки зрения «первоначальная» причина, возможно, может трактоваться как «содействующая» (SVF II, 351, 21–23 и ср. adiuvantes в II, 974).

¹⁹⁸ Согласно некоторым комментаторам речь может идти об абсолютной одинаковости обстоятельств, которые согласно стоической теории космического циклизма (SVF I, 98; 102; 107–109; II, 596–632) воспроизводятся в каждом новом космическом периоде (Long 1971, 188–189; Sorabji 1980, 64–67). Но, возможно, Александр просто хочет сказать, что,

некоторым определенным образом, а то [происходило бы именно] в соответствии с ним (ὅτ' ἐν μὲν δὴ μὴ οὕτως ὡς συμβαίνει, ὅτ' ἐν οὕτως) ¹⁹⁹. Ведь если такое произойдет, то будет иметь место некоторое беспричинное движение. Сама же судьба, [т.е.] природа и разум, в соответствии с которым управляется вселенная, по их утверждению, есть Бог ²⁰⁰: она присутствует во всех сущих и возникающих [вещах] и указанным образом пользуется собственной природой всех сущих для устройства вселенной ²⁰¹. Таково, коротко говоря, выдвинутое ими мнение о судьбе.

23. Ложность этих высказываний не нуждается ни в каких-либо доводах, ни в опровержениях со стороны, но понятна сама собой. Ибо что опровергает рассуждение с большей очевидностью, чем его несоответствие тем [вещам], о которых идет речь? В самом деле, разве не очевидно расходится с действительностью [их] первое утверждение, что все сущие становятся причинами чего-то, что следует за ними, и таким образом вещи связаны друг с другом, потому что последующие соединены с предшествующими наподобие цепи, в чем они полагают словно бы сущность судьбы ²⁰²? Ведь если для детей причины — это отцы и причины должно разыскивать на основании родства [между ними и следствиями], так чтобы причиной человека был человек, а коня — конь ²⁰³, то для чего из

согласно стоикам, в одних и тех же уникальных обстоятельствах не могли бы возникнуть противоположные следствия (ср. Strobel 2010, 168–169 и Bobzien 1998a, 372–373, где данный тезис приписывается Филопатору).

¹⁹⁹ Т, р. 44, 13–14: {следствие не [происходило бы] или, если уж произошло, то иногда не [происходило бы] некоторым определенным образом, а иногда [происходило бы именно] в соответствии с ним}. Ср. М, р. 125.

²⁰⁰ Ср. SVF I, 160; II, 475; 528; 580; 929; 931; 937; 997; 1024–1025; 1076.

²⁰¹ Ср. SVF I, 158; II, 475; 913; 1021; 1027 и в целом II, 1028–1056.

²⁰² «...их первое утверждение... сущностью судьбы» = SVF II, 945.

²⁰³ Ср. начало гл. 6 и примеч. 36. Александр представляет дело так, как будто цепочка причин должна быть ограничена возникновением новых сущих в рамках отдельных видов, но согласно стоической теории причиной является любое тело, которое производит бестелесный предикат в другом теле (напр., согласно SVF II, 341 нож есть причина предиката «разрезаться» для плоти, а огонь — предиката «гореть» для бревна; ср. I, 89; II, 336; 349).

следующих за ними [вещей являются] причинами те, кто изначально даже не женился, для чего — дети, умершие до зрелого возраста? Ибо многие из возникающих [вещей], которые из-за недостаточного размера или не были приведены в движение, или преждевременно погибли²⁰⁴, не успели стать причинами чего бы то ни было в соответствии с заложенной в них возможностью. Причинами чего они назовут выделения, образующиеся в некоторых частях тела?²⁰⁵ Или уродов и рождающиеся вопреки природе [существа], которые изначально не способны выжить? А если у растений кожура (φλοιός) [и существует] ради околоплодника, а околоплодник (περικάρπιον) — ради семени (καρπός), и они орошаются, чтобы питаться, а питаются, чтобы плодоносить²⁰⁶, тем не менее в них, конечно, можно найти многое, что происходит и не таким образом. Ибо причинами чего из следующих за ними [вещей] можно было бы назвать те из плодов, что сгнили и иссохли? Или же раздвоение (διδυμότης)²⁰⁷ некоторых листьев? Из этих [примеров] тем, кто хочет и может усматривать истину, очевидно, что, как {не все возможное осуществляется в деятельности (οὐ πάν τὸ δυνατόν ἐνεργεῖ)}²⁰⁸, так не все, что могло бы стать причиной, уже и есть причина или же было либо будет [ею]. Но и не все, что

²⁰⁴ М, р. 126 переводит: «или из-за недостаточного размера, или не приведенные в движение, или преждевременно погибшие». Ср. Sh, р. 155.

²⁰⁵ Греч. τὰ ἐν τισὶν μέρεσιν τοῦ σώματος φύόμενα περιττώματα; Термином περιττώματα (букв. «излишки») Аристотель обозначал различные выделения (экскременты, желчь, сперму, молоко и т.п.; ср. НА 487a5–6; 511b9–10; РА 653b10–18 и в целом GA 724b23–725a21), которые он понимал как «остатки пищи» (ср. GA 724b26–27) и делил на полезные (напр., сперма) и бесполезные (напр., экскременты) (ср. GA 725a3–17). Александр может иметь в виду как раз последние. Подробнее см. Peck 1943, lxv–lxvii. Sh, р. 72, однако, переводит: the superfluities that grow on certain parts of the body, по-видимому, имея в виду наросты типа бородавок (ср. его комментарий ad loc., р. 154–155, из которого, впрочем, вытекает, что он причисляет к περιττώματα, к примеру, волосы, что явно противоречит НА 511b7–10).

²⁰⁶ «А если... плодоносить» = SVF II, 1159.

²⁰⁷ Ср. DGE V, 1068, s.v.

²⁰⁸ 193, 23: {не все, что способно действовать, <действует>}; Т, р. 45, 26 – 46, 1: {невозможно, чтобы все действовало}. Ср. Arist. Metaph. 1050b10–11; 1071b13–14.

возникло, просто в силу [своего] существования есть уже и причина чего-то, что будет существовать. А утверждать в качестве выражения, что и это <причины>, прибегая к той отговорке, что, причинами чего они являются, неясно (как, разумеется, они часто вынуждены поступать и применительно к своему пониманию провидения²⁰⁹), типично для тех, кто выдумывает легкий выход из безвыходных трудностей. Ведь пользуясь этим [аргументом] станет возможно обо всех самых нелепых [вещах] сказать, что они и существуют, и имеют какие-то правдоподобные причины, хотя и остающиеся неясными для нас.

24. Стало быть, если это так, неужели что-то будет происходить беспричинно и наше рассуждение это подтверждает? Или [тезис], что ничто из происходящего не происходит беспричинно, может быть сохранен, даже если дела обстоят таким образом, как мы говорим? Ведь если, отказавшись от {цепочки (ἀλυσέως)}²¹⁰ причин и утверждения, что из тех [вещей], которые возникли сперва, по необходимости вытекает, что они от природы должны стать причинами, словно они заключают причину в своей сущности, мы станем устанавливать причины исходя из [тех вещей], которые возникают и являются последующими, а также искать причины возникающих [вещей] в собственном смысле, то {ни какая-либо из возникающих [вещей] не будет возникать беспричинно, ни все возникающее не будет из-за этого существовать}²¹¹ по необходимости согласно такого рода судьбе. Ведь не по необходимости Софрониск²¹² из-за того, что он есть, уже является и отцом, и причиной для кого-то из тех, кто [существует] после него. Если, однако, Сократ существует²¹³, то Софрониск — по необходимости причина его рождения²¹⁴. Ибо подобно тому, как, если есть фундамент, нет необходимости, чтобы возник дом, но, если есть дом, необходимо, чтобы фундамент уже был заложен предвари-

²⁰⁹ Ср. SVF II, 1172.

²¹⁰ Т, р. 46, 16 сохраняет рукописное чтение: {анализа (ἀναλύσεως)}. Ср. М, р. 127.

²¹¹ Т, р. 46, 21–23: {ни одна из возникающих [вещей] не будет возникать беспричинно и не будет из-за этого возникшей во всех отношениях}.

²¹² Отец Сократа (D. L. II, 18).

²¹³ Т, р. 47, 2: {по необходимости}.

²¹⁴ Схожий пример в Arist. GC 338b8–11; ср. Ph. 200b3–4 и Cic. top. 60.

тельно²¹⁵, вот так, надо думать, и причины по необходимости имеются в том, что возникает по природе: не из предшествующих [вещей] по необходимости вытекает, что они являются причинами чего-нибудь, но из возникающих впоследствии — что у них по необходимости есть некая причина из числа того, что им предшествует²¹⁶. Но среди возникающих [вещей] есть и некоторые такие, что у них, хоть и есть некая причина, но вовсе не собственная и не первоочередная, а, как у нас принято говорить, привходящая (*κατὰ συμβεβηκός*). Так, для обнаружения клада тем, кто копает, чтобы высаживать растения, причиной является копание, однако — не собственной и не происходившей ради него. Ведь у причин в собственном смысле причиненное [ими] следствие имеется либо только по необходимости, как кажется этим [философам], <либо> еще и по большей части²¹⁷, но причины, привходящие в указанном смысле, редко бывают причинами подобных [следствий]. Так что для тех, кто рассуждает таким образом, одновременно вытекает и то, что, по их утверждению, ничто не возникает беспричинно²¹⁸,

²¹⁵ Этот же пример в Arist. GC 337b14–15; 29–31; Rh. 1393a6–8; APo. 95b32–37; ср. PA 639b26–27; Ph. 200a24–29; b1–2.

²¹⁶ Александр здесь апеллирует к подходу, который использовался Аристотелем в контексте телеологического объяснения реальности и предполагал скорее ретроспективное объяснение как природных явлений, так и произведений искусства исходя из их цели, чем каузальное объяснение исходя из действующих причин: применительно к случаям, когда причина предшествует следствию, если А — материальная или действующая причина В, а В — следствие и целевая причина А, из существования В можно с необходимостью заключить к существованию А (т.н. «необходимость а fronte»), но из существования А, как правило, нельзя с необходимостью заключить к существованию В, разве что В безусловно необходимо само по себе (т.н. «необходимость а tergo») (Arist. Ph. II, 9, 199b34–200b8; GC 337b14–31; 338b8–11; APo. 95a22–36; 95b13–96a7; PA 639b21–640a9; Rh. 1392a19–22; 1393a6–8; ср. также Alex. Aphr. Quaest. II, 22; III, 5; Cic. fat. 36). Подробнее см., напр., Balme 1972, 76–84; Sharples 1979; White 1984; Kupreeva 2010.

²¹⁷ Ср. SVF II, 963 и примеч. 39.

²¹⁸ В Alex. Aphr. Mant. 22, p. 170–171 Bruns автор, напротив, принимает тезис о том, что кое-что может возникать беспричинно, и рассматривает это как условие возможности «зависящего от нас». Соответственно, аутентичность этого последнего текста может быть поставлена под со-

и то, что они сохраняют [тезис], согласно которому кое-что происходит в силу случая и самопроизвольно, а зависящее от нас и происходящее в силу возможности существует в действительности, а не только [как пустой] звук.

25. В самом деле, разве не очевидное заблуждение — говорить, что все, следующее за чем-нибудь, имеет в нем причину существования, а все, предшествующее чему-нибудь, является для него причиной²¹⁹? Ведь мы видим, что не все [вещи], которые следуют друг за другом во времени, возникают из-за тех, что возникли ранее и перед ними. Так, [люди] ходят не из-за того, что встают [на ноги], и ночь [возникает] не из-за дня, а Истмийские игры — не из-за Олимпийских²²⁰, да и лето — не из-за зимы. Поэтому, пожалуй, достойно удивления, что они дают объяснение причинам таким образом, что возникшее первым всегда оказывается причиной того, что следует за ним, и, вводя некоторую сцепленность и неразрешимость (*ἐπισυνδεδεσὶν τινα καὶ συνέχειαν*) причин, ее-то и преподносят как основание того, что ничто не происходит беспричинно²²¹. Ибо во многих [случаях] мы видим, что причиной для предшествующих и последующих событий является одно и то же. В самом деле, у вставания и прогулки одна и та же причина, ведь не вставание [причина] прогулки, но виновник и того, и другого — тот, кто встал и гуляет, и его решение. Мы также видим, что и у ночи и дня, которые некоторым образом упорядочены по отношению друг к другу, причина одна, та же самая, и схожим образом — у смены времен года. Ведь не зима причина лета, но и для первых, и для вторых²²² [причинами являются] движение и вращение божес-

мнение (ср. Sharples 2001, 578–580; 2008, 225–226; более оптимистическую оценку см. в Lautner 2020, 153–154, особ. п. 5). Впрочем, расхождение между гл. 24 и Mant. 22 несколько смягчается тем обстоятельством, что принимаемая в последнем тексте «беспричинность» по сути сводится все к тому же допущению «привходящих», а не «первоочередных» причин, о котором идет речь и в гл. 24 (ср. *выше* гл. 8 и примеч. 54). См. также Salles 1998, 72–73.

²¹⁹ Это предложение входит в SVF II, 948.

²²⁰ Ср. Arist. Metaph. 994a22–23.

²²¹ Это предложение входит в SVF II, 948.

²²² То есть для дня и ночи и, с другой стороны, для зимы и лета. Ср. Sh, p. 74.

ственного [небесного] тела²²³ и наклон эклиптики, двигаясь соответственно которому солнце в равной степени обуславливает все упомянутые выше [явления]²²⁴. И, <разумеется>, из-за того, что ночь не причина дня, а зима — лета, и они не сцеплены друг с другом наподобие цепочки, † <они не происходят беспричинно>, да и единство мира и того, что возникает и существует в нем, <не> распадется, если такого не происходит²²⁵. Ибо божественные [небесные тела] и их вращение достаточны для того, чтобы сохранить нерасторжимость [вещей,] происходящих в мире²²⁶. Но и прогулка не беспричинна из-за того, что ее причина не в том, что [человек] встал. {Так что † последовательность причин, о которой они говорят, по-видимому, необоснованно преподносится}²²⁷ как основание того, что ничто не происходит беспричинно²²⁸. Ведь как у движений и времен есть некоторая причина (но, конечно, у движения — это не предшествующее ему [движение], и у времени — не предшествующее ему время), так есть [она] и у вещей, возникающих²²⁹ в них и при их посредстве. Ибо у нерасторжимости происходящих [вещей] есть некая причина, благодаря которой мир един и вечен, поскольку всегда управляется согласно одному и тому же [принципу] и одинаковым образом, и следует искать ее и <не> обходить эту причину стороной²³⁰, но, конечно, не надо считать [ее] такой, чтобы то, что моложе, возникало из того, что старше, как, мы видим, происходит в случае с рождением живых существ. Обоснованно также говорить, что среди причин есть не-

²²³ По-видимому, всей совокупности небесных сфер (см. Sh, p. 156 на основании Alex. Aphr. Quaest. I, 25, p. 40, 23–24 Bruns; ср. in Mete. p. 6, 11–19; in Metaph. p. 310, 28–29 Hayduck), движение которой в свою очередь зависит от неподвижного перводвигателя — см. в целом Arist. Ph. VIII, 5–6; Metaph. XII (Λ), 6–7.

²²⁴ Согласно SVF II, 693 стоики на самом деле разделяли мнение, что смена времен года зависит от движения солнца и степени его близости к земле.

²²⁵ Это предложение входит в SVF II, 948.

²²⁶ Ср. Alex. Aphr. Mixt. p. 223, 9–14 Bruns.

²²⁷ Т, p. 49, 1–2: {так чтобы последовательность этих причин, о которой они говорят, могла обоснованно преподноситься} (?).

²²⁸ Это предложение входит в SVF II, 948.

²²⁹ Или: «так дело обстоит и с вещами, возникающими» и т.д.

²³⁰ См. примеч. 223.

кое начало, уже не имеющее прежде себя другого начала и причины. Ведь если у всего возникающего есть причины, вовсе не необходимо, чтобы и у всех [вещей] были некие причины. Ибо не все сущие возникают. Как же не нелепо утверждение, что причины и их сочленение и сцепление уходят в беспредельность, так что [среди них] нет ни чего-то первого, ни последнего²³¹? Ведь говорить, что первой причины не существует, значит упразднить причину [как таковую]²³². В самом деле, с упразднением начала по необходимости упраздняется и то, что после него. Да и знание, пожалуй, было бы упразднено согласно этому рассуждению, если уж знание в собственном смысле есть познание первых причин²³³, а, согласно им, среди причин нет первой. И не всякое нарушение порядка (τάξεως) уничтожает те [вещи], в которых происходит²³⁴. Ведь вполне возможно, чтобы кое-что происходило вопреки распоряжению (τάξις) царя, вовсе не обязательно оказываясь губительным для царства, и, если что-то подобное произошло бы в мире, это вовсе не обязательно разрушит благополучие мира, как и [благополучие] дома и [его] хозяина [не обязательно разрушает] случайная небрежность слуг²³⁵.

26. В том, что они недоумевают по поводу затруднений относительно существования такого «зависящего от нас», в каком убеждено общечеловеческое предварительное представление, нет ничего неразумного, однако, опираясь на эти затруднения как на

²³¹ Текст от начала этого предложения и до конца главы частично входит в SVF II, 949.

²³² Ср. Arist. Metaph. 994a1–19. Стоики, однако, признают существование первой причины, т.е. Бога (ср. SVF II, 346a; 986; 1024; 1029; Sen. nat. II, 45, 2; benef. IV, 7, 2).

²³³ Аристотелевский тезис (Arist. Metaph. 983a24–26; Ph. 184a12–14; 194b18–20; ср. Metaph. 994b20–23; 1003a26–32).

²³⁴ На наш взгляд, Александр тут реагирует на тезис, который приписывает стоикам в 22, 192, 11–13: «Ибо мир распадется и разделится, и уже не останется навсегда единым, управляемым в соответствии с одним порядком (τάξις) и устроением, если вводится какое-нибудь беспричинное движение».

²³⁵ Стоики сами придерживались схожей позиции при объяснении существования зла (ср. SVF II, 1178–1180, где используется также аналогия между порядком в мире и в царстве или в доме, встречавшаяся уже в Arist. Metaph. 1075a18–23).

общепризнанные, с одной стороны, упразднять то, что столь очевидно, а с другой, объявлять жизнь людей какой-то пустой видимостью и детской игрой (σκιαγραφίαν δὲ τινα καὶ παιδιάν) и сражаться [против очевидности] на стороне своих же собственных затруднений — {разве это не во всех отношениях неразумно?}²³⁶ Ведь тому, кто не может разрешить какой-нибудь из аргументов Зенона против движения²³⁷, вовсе не следует сразу же упразднять движение. Ибо {очевидность (ἐνέργεια)}²³⁸ предмета является достаточным [основанием] для согласия в большей степени, чем вся убедительность упраздняющих его аргументов²³⁹. Но, возможно, [было бы] совсем не плохо, если бы и мы взялись исследовать, как обстоит дело с теми из их затруднений, в которых они более всего уверены²⁴⁰. Ведь, возможно, {обнаружится, что их не так уж невероятно сложно разрешить}²⁴¹. Так, есть среди их затруднений и примерно следующее: «Если, — заявляют они, — от нас зависят те [вещи], противоположности которых мы также можем [совершить], и это к таким [вещам приложимы] похвалы и порицания, увещевания и предостережения, наказания и почести, то благоразумие (τὸ φρόνιμον εἶναι)²⁴² и обладание добродетелями не будут зависеть от тех, кто обладают [ими], поскольку они уже не восприимчивы к порокам, которые противоположны добродетелям, и схожим образом и пороки [не будут] зависеть от дурных, ведь и от них не зависит больше не быть дурными. Но, разумеется, нелепо

²³⁶ Т, р. 50, 12: {этого, конечно, совершенно недостаточно}. Это предложение частично входит в SVF II, 984.

²³⁷ То есть аргументы Зенона Элейского (V в. до н.э.), логически обосновывающие невозможность движения (DK 29 A25–28; B4).

²³⁸ Т, р. 50, 12: {сила (ἐνέργεια)}. Ср. М, р. 133.

²³⁹ Букв.: «убедительность, упраздняющая его посредством аргументов». Ср. Arist. EE 1217a11–14.

²⁴⁰ Это предложение входит в SVF II, 984.

²⁴¹ Т, р. 50, 19: {что в связи с ними обнаружится не так уж много}. Ср. М, р. 134.

²⁴² Букв. «[свойство] быть благоразумными». Благоразумие (φρόνησις) особо выделяется здесь скорее всего потому, что в античной философской этике оно могло рассматриваться либо как базовая добродетель, лежащая в основе всех остальных (SVF I, 200–201; III, 255), либо, по меньшей мере, как необходимое условие их возможности (Arist. EN 1144b15–1145a6).

не признавать, что добродетели и пороки зависят от нас и что в связи с ними имеют место похвалы и порицания. Стало быть, зависящее от нас не таково»²⁴³.

27. Уступив <им> в том, что добродетели и пороки невозможно утратить, мы могли бы, взявшись [за этот вопрос], возможно, более доступным образом, сказать²⁴⁴, что эти свойства (ἔξεις) зависят от обладающих [ими] в той мере, в какой прежде, чем они

²⁴³ Вся формулировка этого аргумента = SVF II, 984. Он основан на допущении, что добродетели и пороки представляют собой окончательно сложившиеся неизменные состояния души, которые уже невозможно утратить. Если при этом они все равно являются объектом оправданных моральных реакций (похвал, порицаний и т.п.), а такие реакции могут быть оправданы только по отношению к «зависящему от нас», то понятие «зависящего от нас» не может подразумевать либертарианской свободы выбора между противоположностями (см. также другой аргумент в пользу этого вывода, обсуждаемый в Alex. Aphr. Quaest. II, 4, p. 50, 28 – 51, 18 Bruns = SVF II, 1007). Принадлежность данного аргумента стоикам оспаривается. Стоики действительно рассматривали добродетель и порок как διαθέσεις, т.е. устойчивые состояния души (ср. SVF I, 202; II, 393; III, 39; 104–105; 197; 262; 293; 459), и, к примеру, в Eth. Pr. 3, p. 121, 15–16 Bruns (= SVF III, 537) Александр исходит из того, что согласно стоикам διαθέσεις невозможно утратить. Тем не менее, стоики в целом признавали, что порочный человек может стать добродетельным (SVF I, 567; III, 223; 532; 539–540; ср. III, 216–217; 219; 221; 510; хотя III, 682 и 684 свидетельствуют против этого), а относительно возможности утраты добродетели в стоической школе не было единого мнения: Клеанф считал, что ее невозможно утратить, но Хрисипп допускал, что добродетель утрачивается в состоянии опьянения, сумасшествия и т.п. (SVF I, 568–569; III, 237–241; 684). Многие комментаторы не исключают, что аргумент мог быть сформулирован самим Александром (Sh, p. 159–160; N, p. 276–277; Z, S. 209–210), который далее (гл. 27–29) использует его, чтобы изложить аристотелевскую позицию (ср. в целом Arist. EN III, 5) относительно того, в каком смысле от нас зависят не только отдельные действия, но и добродетели и пороки как состояния души.

²⁴⁴ Греч.: οἱ<ς> συγχωρήσαντες... ἵσως προχειρότερον λαμβανόμενον λέγομεν ἂν... Возможно, лучше читать λαμβανόμενοι. Если читать οἱ συγχωρήσαντες и λέγομεν, возможна следующая редакция: {Те, кто согласен с тем, что добродетели и пороки невозможно утратить, взявшись [за этот вопрос], возможно, более доступным образом, могли бы сказать}. См. аппарат в Sh, p. 257.

обрели их, от них зависело и не обрета́ть [их]²⁴⁵. Ведь и те, кто обладают добродетелями и выбрали лучшее вместо того, чтобы им пренебречь, стали для самих себя причинами обретения добродетелей, и с теми, кто обладают пороками, [дело обстоит] схожим образом. То же самое рассуждение [приложимо] и к искусствам. Ведь и у каждого из мастеров прежде овладения искусством была власть и не стать [мастером], однако, став [им], он уже не будет властен над тем, чтобы не стать и не быть таким. Ибо возникновение таких [свойств] зависят от нас, и из-за этого (διὰ τοῦτο) истинность [суждений о них] (τὸ ἀληθές) не одинакова в случае с грядущими [вещами] и в случае с сущими и уже произошедшими, поскольку (ὅτι) сущее и произошедшее [уже] не способно или не быть, или не произойти, а грядущее [еще] может произойти и не произойти²⁴⁶. Поэтому до того, как какой-нибудь определенный

²⁴⁵ Эта аргументация (добродетели и пороки зависят от нас, потому что их возникновение зависит от нас, хотя после их формирования от агента уже не зависит вести себя не в соответствии с ними) суммирует аристотелевскую позицию в EN III, 5; ср. в особенности 1114a15–21; 1114b21–1115a3.

²⁴⁶ Дополнение «[суждений о них]» в этом предложении сделано нами по следующим соображениям. Все «зависящее от нас» контингентно, но не все контингентное непременно «зависит от нас». Истинностный статус суждений о будущем *вообще*, о которых здесь шла бы речь без такого дополнения, может отличаться от соответствующего статуса суждений о настоящем и прошлом просто на основании *самой* контингентности будущих событий, даже если они *не* зависят от нас. С этой точки зрения обоснование этого отличия (διὰ τοῦτο) именно тем, что «возникновения таких [свойств] зависят от нас», не очень понятно. Контекстуально вероятно, что Александр имеет в виду *именно* те суждения о будущем, которые касаются возникновения зависящих от нас душевных состояний. В этом случае его логика, на наш взгляд, примерно такова: 1. Возникновения таких состояний зависят от нас; 2. Следовательно, эти возникновения относятся к числу контингентных событий; 3. Поэтому истинностный статус суждений об *этих* событиях в будущем отличается от статуса суждений о них же в настоящем и прошлом. В качестве альтернативы, вероятно, можно было бы допустить, что διὰ τοῦτο отсылает к ὅτι: «Ибо возникновения таких [свойств] зависят от нас, и истинность [суждений о них] (τὸ ἀληθές) не одинакова в случае с грядущими [вещами] и в случае с сущими и уже произошедшими из-за того (διὰ τοῦτο), что (ὅτι)» и т.д. Но в этом отношении мы придерживаемся общепринятого

[человек] обрел добродетель, было истинным, что он мог и не стать таким, но о том, что становится таким [в настоящем], и после того, как оно уже стало [им], истинно говорить, что оно стало таким [в прошлом] ($\delta\delta\epsilon\tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$, $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\kappa\alpha\iota\gamma\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\varsigma\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\epsilon\nu\alpha\iota$)²⁴⁷. В самом деле, если бы благоразумный ($\phi\rho\omicron\nu\nu\iota\mu\omicron\varsigma$) [человек] был таким от рождения и обладал этим [качеством], получив [его] от природы вдобавок к остальным, которые даны ему ею, то от него совершенно не зависело бы быть таким, как [не зависит] и быть двуногим или разумным, и его уже не хвалили бы за то, что он таков, но восхищались бы им как тем, кто обладает столь великим даром от божественной природы²⁴⁸. Ведь подобно тому, как из числа обладающих здоровьем мы хвалим тех, которые таковы благодаря собственному старанию, хотя от природы немощны, потому что они проявляют о самих себе подобающую заботу и благодаря этой заботе не подвержены болезням, а здоровых от природы, которые {не болеют}²⁴⁹ без труда и хлопот, уже не хвалим, но признаем счастливыми, поскольку они без усилий обладают тем, что привлекательно и для остальных, даже если появилось бы при помощи усилий, точно таким же образом, а то и еще в большей степени мы поступали бы в случае с добродетелями, если бы они наличествовали у кого-нибудь от природы²⁵⁰,

перевода. В самом конце предложения греч. $\tau\omicron\delta\delta\epsilon\mu\acute{\epsilon}\lambda\lambda\omicron\nu\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\epsilon\nu\delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\alpha\iota\kappa\alpha\iota\mu\grave{\eta}\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ мы переводим как Z, S. 109 и M, p. 135. Можно также перевести: «а то, чему предстоит произойти, может и не произойти» (ср. T, p. 51; Sh, p. 76; N, p. 193).

²⁴⁷ Ср. примеч. 83.

²⁴⁸ То есть, возможно, от его собственной божественной природы, которой он обладал бы в таком случае (ср. Sh, p. 162). Рассуждение Александра в этом месте имплицитно предполагает перипатетическое различие между похвальными ($\epsilon\lambda\alpha\iota\nu\epsilon\tau\acute{\alpha}$) и ценимыми ($\tau\acute{\iota}\mu\iota\alpha$) благами. К первым обычно причислялись добродетели и соответствующие им поступки, а ко вторым, заслуживающим не похвалы, а почитания и прославления, — напр., боги и счастье (Arist. EN 1101b10–1102a4; MM [sp.] I, 2, 1–2 Armstrong; Alex. Aphr. in Top. p. 242, 4–8 Wallies [= Arist. Fr. 113 Rose]; Asp. in EN, p. 32, 9–12 Heylbut; ср. также Arist. EN 1178b7–18; EE 1248b16–26).

²⁴⁹ T, p. 52, 1: {как кажется, [таковы]}.

²⁵⁰ Ср. Arist. EN 1114a14–29 и MM (sp.) I, 9, 11 Armstrong, где схожим образом проводится аналогия между телесными болезнями и душевными пороками.

что, разумеется, мы как раз и делаем в случае с богами. Поскольку же для нас это невозможно, а от природы не следует требовать ничего невозможного (ведь это она — мера для возможного и невозможного; ибо добродетель — это совершенство и высшее проявление собственной природы каждого [сущего]²⁵¹, но невозможно, чтобы нечто, будучи несовершенным, пребывало в совершенстве, а возникшее несовершенно просто из-за того, что оно возникло²⁵²), то и человек не может родиться, <обладая> добродетелью. Не то чтобы, конечно, природа никак не способствовала ему в ее обретении, напротив — это от природы ему присущи и способность, и задатки, чтобы ее воспринять, которых нет ни у одного из остальных живых существ²⁵³. И благодаря этой-то способности человек по природе отличается от остальных живых существ, хотя и уступает многим живым существам в телесных достоинствах. Правда, если бы способность воспринимать добродетели была присуща нам от природы таким образом, чтобы мы получали и ее (ταύτην)²⁵⁴ по мере развития и совершенствования, подобно [спо-

²⁵¹ Такого рода перфекционистское определение добродетели как совершенства определенного сущего или его природы разделялось многими античными философскими школами. Ср., напр., Pl. R. 444de; Arist. Ph. 246a13–15; SVF III, 245; 257; 260; Cic. leg. I, 25; 45; Tusc. V, 37–39; Sen. epist. 76, 10–11; Epict. Diss. III, 1, 3–8; Asp. in EN. p. 47, 16 Heylbut; Simp. in Epict. p. 73, 37 – 74, 5 Didot.

²⁵² Греч. εὐθὺς τῷ γενέσθαι. Некоторые переводчики предпочитают вариант «сразу же после возникновения», так как возникшее сущее может стать совершенным впоследствии (ср. Sh, p. 162), но мы принимаем вариант, который, на наш взгляд, более естественен с грамматической точки зрения.

²⁵³ Ср. Arist. EN 1103a23–26. Тезис о том, что людям от природы присуща не сама добродетель, но задатки для ее развития, разделялся стоиками (напр., SVF I, 566; III, 214–217; 224–225; 227–228; Sen. epist. 94, 28–29; 108, 8).

²⁵⁴ С грамматической точки зрения может иметься в виду только *способность* к добродетели, о которой, однако, только что было сказано, что она *есть* у человека от природы. Акцент может быть на том, что в отличие от других упомянутых здесь природных потенций она не реализуется, если угодно, «автоматически». Но, возможно, лучше читать ταῦτα, «их», т.е. *сами* добродетели. М, р. 136 и N, р. 194 так и переводят. Ср. начало следующего предложения.

способности] ходить, росту зубов и бороды или еще чему-нибудь, что впоследствии появляется у нас от природы, то и тогда добродетели не зависели бы от нас, как [не зависит] и ничто из упомянутых выше [вещей]. Поскольку же мы приобретаем их не этим способом (ведь если бы и благоразумие, и добродетель были у людей врожденными так же, как остальные [врожденные свойства], то все мы или, во всяком случае, большинство [из людей], по-видимому, обладали бы не только способностью воспринимать добродетели, но и самими добродетелями от природы точно так же, как и остальными [свойствами], которые выпадают им на долю в соответствии с ней, и таким образом у тех, кто располагал бы более божественным основанием и {сущностью}²⁵⁵ для наличия добродетелей и пороков, не было бы никакой нужды в похвалах или порицаниях, или в чем-нибудь подобном применительно к ним) — поскольку же это, разумеется, не так (ведь мы видим, что ни у всех, ни даже у большинства, что есть признак происходящего согласно природе, добродетелей нет, но надо быть довольным, если найдешь где-нибудь одного такого [человека]²⁵⁶, который [своим] образом действий и наставлением обнаруживает природное превосходство людей над остальными живыми существами, от самого себя принося то, чего нашей природе по необходимости недостает), то и обретение добродетелей зависит от нас, и ни похвалы, ни порицания, ни увещания к лучшему, ни законосообразное воспитание (ἀγωγή) при помощи наилучших привычек не бесполезны и не напрасны. Ибо ни одно из [свойств], по природе имеющих у каких-либо [вещей], не способно стать другим в силу какой-нибудь привычки (то, чему присуща тяжесть, не подбросишь вверх так много раз, что оно приучится уноситься вверх согласно собственной природе), но человеческие нравы становятся теми или иными при помощи различных привычек²⁵⁷. И в случае с тем, что [дано] от природы, сперва приобрета [соответствующие] свойства, мы так и действуем сообразно с ними, — ведь мы не приобретаем свойство

²⁵⁵ Греч. πρόφασιν τε καὶ οὐσίαν. М, р. 136 читает: {причиной (αἰτίαν)}.

²⁵⁶ Ср. Arist. EN 1179b10–20. Александр здесь близок к стоической позиции, которую он критикует в следующей главе.

²⁵⁷ Ср. Arist. EN 1103a18–26; EE 1220b3–5. Весь финал этой главы в целом следует логике аристотелевских рассуждений в EN II, 1.

видеть (τὴν ὁρατικὴν ἕξι) из-за того, что часто видим, но, [уже] обладая им, потому (οὕτως)²⁵⁸ и видим²⁵⁹, — в случае же с тем, что [дается] не от природы, мы приобретаем свойства от деятельностей. Ведь и плотником кто-нибудь может стать не иначе, как много раз выполняя действия плотника в соответствии с советами наставника. Следовательно, поскольку так мы приобретаем и добродетели (ведь и когда мы совершаем воздержные [поступки], то становимся воздержными), они, по-видимому, имеются у нас не от природы²⁶⁰.

28. Но те, кто утверждают, что мы являемся и становимся такими по необходимости, и не оставили нам способности как совершать, так и не [совершать] те [дела], посредством которых мы могли бы стать такими, — и поэтому ни у становящихся дурными нет возможности не совершать тех [дел], совершая которые они становятся такими, ни у [становящихся]²⁶¹ добродетельными, — как им не согласиться с тем, что человек, из-за которого, по их утверждению, возникло все остальное в качестве того, что способствует его сохранению²⁶², создан природой наихудшим из всех живых существ? В самом деле, если, по их мнению, только добродетель и порок, соответственно, благо и зло²⁶³, и ни одно из прочих живых существ не способно воспринять ни то, ни другое²⁶⁴, а большинство из людей дурны, более того, согласно их рассказам, добродетельными стали один или два [человека], словно это какое-то необычное и противоестественное животное, более редкое, чем феникс, [обитающий] у эфиопов²⁶⁵, а все [остальные лю-

²⁵⁸ Ср. LSJ, s.v. II.

²⁵⁹ Ср. Arist. EN 1103a26–31.

²⁶⁰ Ср. Arist. EN 1103a31–b22; 1105a15–19; 1114a3–10.

²⁶¹ Это дополнение, на наш взгляд, подразумевается синтаксической конструкцией. Ср. Z, S. 113: ...noch denen, die gut werden. Остальные переводят: «ни у добродетельных».

²⁶² Стоики полагали, что животные, растения и вообще космос в целом существуют ради разумных существ, т.е. людей и богов (SVF II, 528; 1152–1157; 1162; 1173).

²⁶³ Основополагающий тезис стоической этики (например, SVF I, 185; 188; 190; 359; 362; 577; III, 16; 29–31; 33; 35–38; 70; 181; 587; 39 Diog.; Sen. epist. 71, 4–7; 76, 6–7; M. Ant. 2, 1; 8, 1).

²⁶⁴ Ср. SVF III, 200a; 345; Sen. epist. 124, 1; 8–9; 13–20.

²⁶⁵ В связи со стоическим представлением о редкости добродетельных мудрецов ср. SVF III, 619; 657; 662; 668; 32 Diog; Plut. Comm. not.

ди] дурны и [являются] такими в равной степени друг с другом, так что один нисколько не отличается от другого²⁶⁶, но все, кто не мудр, безумствуют одинаково²⁶⁷, то как мог бы человек не быть самым несчастным живым существом из всех, обладая и пороком, и безумием как врожденными и выпавшими ему на долю [качествами]²⁶⁸? Впрочем, {от рассмотрения их необычных утверждений, [присутствующих] в учениях, в силу которых они расходятся с истиной, сейчас следует по большей части отказаться и}²⁶⁹ вернуться к тому, от чего мы отклонились.

29. Мы показали, что от самого благоразумного зависит быть таким в том смысле, что он сам — причина такого свойства и его приобретения, потому что прежде у него была способность и не стать таким. Стало быть, {уже не обладать этим свойством не зависит от него}²⁷⁰ (как и от того, кто кинулся с высоты, уже не [зависит] остановиться, хотя у него есть способность и броситься [вниз], и не [бросаться]), однако некоторые из тех действий, которые он осуществляет, обладая этим свойством, от него зависит также и не совершать²⁷¹. Ибо даже если более чем обоснованно,

1076b. Птица Феникс согласно античным легендам существовала в единственном экземпляре и через значительные промежутки времени (от 500 до примерно 1500 лет согласно разным версиям мифа) возрождалась из собственного пепла или из своих разложившихся останков (подробнее см. Van den Broek 1972). Эфиопия упоминается в традиции как место ее обитания наряду с Аравией, Индией и т.п. (ср. Van den Broek 1972, 305–307).

²⁶⁶ Согласно стоическому учению все моральные проступки равны между собой (SVF I, 224–225; 450; III, 350; 468; 526–529; 531–533) и все моральные агенты, еще не достигшие добродетели, включая тех, кто стремится к ней, т.е. так называемых «совершенствующихся», одинаково порочны (SVF III, 527; 529–530; 532; 535–536; 539).

²⁶⁷ О том, что все немудрецы безумны, ср. SVF III, 662–668.

²⁶⁸ Эта глава до данного места = SVF III, 658. Схожий антистоический аргумент встречается в Plut. Stoic. rep. 1048e (= SVF III, 668); Comm. not. 1076bc; Cic. nat. deor. III, 79; ср. SVF II, 1183; Cic. nat. deor. I, 23.

²⁶⁹ Т, р. 55, 12–14: {рассмотрение их необычных утверждений, [присутствующих] в учениях, в силу которых они расходятся с истиной, требует гораздо больше [места,] чем сейчас [у нас есть, так что нам] следует} и т.д. Обе редакции текста довольно проблематичны.

²⁷⁰ 199, 27–28: {он уже не обладает этим свойством как зависящим от него}. Ср. Sh, р. 79. Следующему чтению в Z, S. 114.

²⁷¹ Ср. Arist. EN 1114a16–21 применительно к порокам.

что благоразумный осуществляет действия, сообразующиеся с разумом и благоразумием, то, во-первых, они не [должны быть] какими-то определенно такими²⁷², [а не иными,] или осуществляемыми именно в данной степени (οὐχ ὀρισμένως αἰδέεσθαι τινὲς τοιαῦται ἢ μέχρι τοῦδε ἐνεργούμεναι), но все происходящее таким образом допускает некоторую свободу²⁷³, и небольшое отклонение не уничтожает [поставленной] задачи. А затем, благоразумный совершает что-либо из тех [действий], которые он выбирает, не вынужденно, но как тот, кто сам властен и не совершить какое-нибудь из них. Ведь иногда благоразумному может показаться, что есть основания также для того, чтобы подчас и не сделать то, что было бы совершено им обоснованно, [а именно] — ради доказательства свободы действий (τὸ τῶν ἐνεργειῶν ἐλεύθερον), если какой-нибудь прорицатель предскажет ему, что он сделает это по необходимости²⁷⁴. {Опасаясь как раз этого, те, кто по крайней мере по своим словам являются прорицателями}²⁷⁵, избегают немедленных опровержений, не предсказывая ничего в этом роде тем, кто может [их] опровергнуть, но подобно тому, как они остерегаются определять время тех [событий], которые предсказаны ими в качестве будущих, потому что это легко опровержимо, так они избегают и говорить что-либо и пророчить тем, кто может тотчас же сделать противоположное напророченному.

30. Говорить же, будто разумно [считать], что боги предвидят будущее (ведь нелепо говорить, что что-либо из будущего им неизвестно), и, приняв этот [тезис], пытаться при его помощи обосновать, что все происходит по необходимости и согласно судьбе, [все это] и не верно, и не разумно²⁷⁶. Ведь если природа вещей позволяет это, то никто не знает грядущего с большим основанием, чем

²⁷² «Стало быть, {уже не обладать... какими-то определенно такими} = SVF III, 242.

²⁷³ Букв.: «находится в некотором диапазоне». Ср. Arist. EN 1109b18–23.

²⁷⁴ Ср. Alex. Aphr. Mant. p. 174, 33–35 Bruns.

²⁷⁵ Т, р. 56, 8–9: {Говорят, что прорицатели, опасаясь как раз этого}. См. также N, р. 281.

²⁷⁶ Это предложение = SVF II, 940. В связи с этим стоическим аргументом ср. также SVF II, 942–944. В SVF II, 1183 Филодем, возможно, приписывает Хрисиппу мнение, что даже Бог не может знать всего, но речь идет о реконструкции плохо сохранившегося текста.

боги, но если она не может допустить подобное прорицание и предвидение, то становится уже не разумно [полагать], будто боги знают что-нибудь из того, что невозможно [знать]. Ибо то, что невозможно в силу собственной природы, сохраняет ту же самую природу и перед лицом богов²⁷⁷. В самом деле, и для богов невозможно сделать так, чтобы диагональ была соизмерима стороне [квадрата] или чтобы дважды два равнялось пяти, или чтобы не произошло что-нибудь из того, что произошло²⁷⁸. {Да они вовсе и не хотят [этого] † в случае с тем, что указанным образом невозможно. Ибо непреодолимое затруднение (δυσχωρία) заключалось [уже] в <самых> этих формулировках²⁷⁹.} Схожим образом для них невозможно предвидеть то, что в самой своей природе включает способность и произойти, и не [произойти], в качестве того, что непременно будет, или в качестве того, что так [же непременно] не будет. Ведь если предвидение этих [вещей] до их [наступления] устраняет присущую им возможность [и произойти, и не произойти] (τὸ ἐν αὐτοῖς ἐνδεχόμενον), ясно, что, если она сохранилась бы, то предвидение о них было бы невозможно. А что это так и по их мнению, ясно из того, что они, допустив, будто боги предвидят грядущее, обосновывают этим, что оно происходит по необходимости, словно те не предвидели бы [его], если бы оно не происходило таким образом. Если же согласно им из предвидения богов и [их] предсказаний вытекает необходимость, то и согласно им боги не предвидели бы грядущее, если бы в происходящем не было необходимости. Так что и они сохраняют за богами то же самое

²⁷⁷ Ср. Alex. Aphr. Quaest. I, 18, p. 32, 1–19 Bruns; De prov. 15, 1–15 (Fazzo, Zonta 1999, 110–113); apud Simp. in Cael., p. 359, 19 – 360, 3 Heiberg; Gal. UP, vol. III, p. 906, 6–8 Kühn. Тезис о том, что для бога нет ничего невозможного, приписывается стоикам в SVF II, 1107, но речь идет о его способности оформлять материю. Против этого – ср. II, 1183. См. также Walzer 1949, 28–32; Baltes 1976, 77–79.

²⁷⁸ В связи с этими примерами невозможного ср. Arist. Metaph. 1019b24–27; 1047b6–7; Alex. Aphr. Mant. p. 181, 10–12; Quaest. I, 18, p. 31, 13–16 Bruns; apud Simp. in Cael., p. 359, 10–12 Heiberg.

²⁷⁹ Текст испорчен, перевод двух последних фраз предположительный в соответствии с Hackforth 1946, 41. Альтернативы в T, p. 57 и M, p. 141–142, которые пытаются связать последнюю фразу с последующим контекстом, на наш взгляд, невразумительны.

бессилие, если, конечно, следует говорить, что неспособность к невозможному имеет место в силу бессилия и слабости. На самом деле они не наделяют божество какой-то дополнительной силой посредством [приписывания ему] прорицания, но, заведомо допуская это [т.е. что боги могут прорицать], вводят соответствующую природу вещей, высказывая [тезисы, которые] несколько не последовательны и не согласуются с тем, что происходит, и с очевидностью²⁸⁰. Ибо для тех, кто прибегает к этому [типу аргументации], станет возможным доказать, что все невозможные [вещи] <возможны>, потому что разумно [думать], что боги не пребывают в неведении о них. В самом деле, кто-нибудь, допустив, что нелепо, если боги не знают, какого размера беспредельное, может вдобавок к этому допустить, что возможно узнать, какого размера беспредельное. А если это [так], то возможно, чтобы беспредельное имело некий определенный размер. Ведь если бы это не было [возможно], то и боги не знали бы, какого оно размера. Поскольку же предвидеть грядущее значить познавать его таким, какое оно есть²⁸¹ (ибо предвидеть — не то же, что создавать), ясно, что тот, кто предвидит возможные [вещи] (τὰ ἐνδεχόμενα), будет предвидеть их как таковые. Ибо нет предвидения в том, чтобы говорить, что возможное будет существовать как то, что будет существовать по необходимости. Соответственно, и боги предвидели бы возможные [вещи] как возможные, из чего совершенно не будет вытекать [их] необходимость на основании такого предвидения²⁸².

²⁸⁰ То есть они не признают за богами прорицание как некую дополнительную силу, выходящую за рамки возможного, но уже исходят из того, что боги способны прорицать, и из этого дедуцируют необходимость будущих событий.

²⁸¹ Буквально: «...познавать, что оно есть такое, какое оно есть».

²⁸² Как представляется, Александр считает, что предвидеть контингентное в принципе невозможно, и обсуждает возможность его предвидения богами лишь гипотетически: *если бы* они его предвидели, то должны были предвидеть его именно *в качестве* контингентного. Согласно Sh, p. 165 это подразумевает лишь неопределенное предвидение: боги могли бы предвидеть, что в определенной ситуации будет иметь место либо А, либо -А, но не могли бы предвидеть, какая именно из этих опций фактически реализуется. Позднейшая неоплатоническая традиция (возможно, полемизируя с позицией Александра; ср. Nager 1975) утверждает, что боги могут предвидеть контингентное как нечто вполне определенное

Именно в этом смысле мы прислушиваемся и к предсказателям. Ведь те, кто предсказывают, при этом советуя кому-нибудь выбрать и сделать то, что нужно, не говорят о тех [вещах], которые <предсказывают>, как о том, что будет существовать по необходимости. Вообще же, если они утверждают, что для богов возможно все, то и невозможное будет для них возможно, однако их предвидением о грядущем вовсе не будет доказано, что все происходящее происходит по необходимости²⁸³. Если же они согласны, что невозможное является таким и для богов, то им следует сперва показать, что такого рода предвидение²⁸⁴ возможно, а уже потом приписывать его богам указанным образом. Ибо и не очевидно, и не согласуется с тем, что происходит²⁸⁵, что боги осуществляют такое предвидение о грядущем²⁸⁶. Так что мы не упраздняем искусство прорицания и предвидение богов, когда го-

и даже необходимое, но при этом оно сохраняет свою контингентность (Procl. Inst. 124; De prov. 63–65; Dec. dubit. II, 8; III, 15; Ammon. in Int. p. 135–136 Busse; ср. также Procl. Theol. Plat. I, 21, vol. I, p. 99, 1–9 Saffrey–Westerink; Boeth. in herm. comm. sec. p. 226, 1–13 Meiser и в целом cons. V, 3–6).

²⁸³ На наш взгляд, Александр имеет в виду следующее: предвидеть контингентное как таковое невозможно; но если принять, что для богов возможно абсолютно все, то для них возможно и невозможное, т.е. в том числе — предвидеть контингентное; однако и в этом случае они предвидели бы его как таковое, т.е. не как необходимое.

²⁸⁴ Sh, p. 81 поясняет: [i.e. the sort that they assert — as opposed to foreknowledge of the contingent as contingent]. На наш взгляд, это неверно: оппоненты Александра утверждают, что боги предвидят будущее, которое необходимо (200, 12–15; 200, 28 – 201, 1), и такое предвидение само по себе не выглядит невозможным, проблема лишь в том, что оно уже предполагает необходимость будущего, а не доказывает ее. Скорее Александр имеет в виду именно предвидение контингентного как такового (201, 15–16) и по сути хочет сказать: если принять, что невозможное остается невозможным и для богов, то нужно *сперва* доказать, что предвидение контингентного как такового в принципе относится к числу возможных вещей, а *потом уже* приписывать его им.

²⁸⁵ Возможно: «не общепризнано на основании того, что происходит».

²⁸⁶ Ср. позицию Карнеада в Cic. fat. 32–33, согласно которой боги не могут предвидеть контингентные события, но только события, причины которых заложены в самой природе вещей.

ворим, что они предсказывают вещи сообразно тому, как с ними обстоит дело по природе;

31. но мы также не отнимаем у людей той пользы от искусства прорицания, которая возникает из-за того, что [благодаря ему] кто-нибудь сможет проявить в чем-то осторожность, хотя без совета {со стороны бога}²⁸⁷, пожалуй, не проявил бы ее²⁸⁸. Они же,

²⁸⁷ Т, р. 59, 8: {от кого-нибудь}. Ср. М, р. 144.

²⁸⁸ Интерпретация позиции Александра в гл. 30–31 крайне затруднительна (см., напр., Sharples 1978, 260–264; 2001, 574–575; Gaskin 1995, 351–367; Mignucci 2020, 179–184). С одной стороны, он, как представляется, исходит из того, что предвидение контингентного невозможно само по себе и, стало быть, невозможно и для богов (200, 17–27), но, с другой, по-прежнему допускает дивинацию и пользу от нее (201, 28–32), а это предполагает, что некоторая форма предвидения контингентного все же должна быть возможна. Чтобы несколько прояснить это затруднение, стоит прежде всего различать два тезиса: 1) Боги предвидят контингентное как необходимое (ср. 200, 24–25; 201, 16); 2) Боги предвидят контингентное как контингентное (ср. 201, 15; 17). Согласно тезису 1) боги предвидят, что в определенной ситуации из двух контингентных положений вещей А и -А *по необходимости* будет иметь место, например, именно А. Александр отвергает тезис 1) уже на том основании, что предвидеть контингентное как необходимое невозможно (200, 24–25) и вообще не значит предвидеть само контингентное, т.е. сообразно его собственной контингентной природе (201, 14–18). Тезис 2) в свою очередь можно понимать, как минимум, двояко (ср. примеч. 282): 2а) Боги предвидят, что в определенной ситуации из двух контингентных положений вещей А и -А *контингентным образом* будет иметь место, например, именно А; 2б) Боги предвидят, что в определенной ситуации из двух контингентных положений вещей А и -А будет иметь место *либо одно, либо другое*. Александр, по-видимому, отвергает 2а), настаивая на том, что предвидеть нечто определенное (т.е., напр., именно А, а не -А) значит предвидеть его в качестве необходимого (200, 25 – 201, 1; 201, 24–28; с этой точки зрения, 201, 21–24 представляет собой диалектическое допущение 2а) *per impossibile*). При этом, однако, не исключено, что Александр все еще допускает 2б). По крайней мере, именно это могло бы объяснить, в каком смысле он по-прежнему может утверждать возможность дивинации и пользу от нее (ср. 201, 18–21; 28–32; 202, 6–8). Напр., применительно к приведенному ниже оракулу Лаю, который в оригинале выражен условным суждением: «Если ты родишь ребенка, он тебя убьет» (202, 10–11), 2б) означает примерно следующее: давая этот оракул, Аполлон знает, что а) Лай либо родит

превознося искусство прорицания и заявляя, что оно сохраняется только согласно их собственному учению, а также используя его для доказательства того, что все происходит согласно судьбе²⁸⁹, вдобавок к тому, что не говорят ничего верного, осмеливаются еще и высказывать о самих богах какие-то совершенно нелепые и неподобающие [вещи]. В самом деле, разве их высказывания о них не нелепы? Ведь когда некоторые ставят перед ними вопрос, почему же, в конце концов, если все происходящее происходит по необходимости, [получаемые] от богов прорицания бывают похожи на советы, как если бы услышавшие [их] могли и поостеречься от чего-нибудь, и [что-то] предпринять благодаря тому, что они слышали, и в частности приводят также оракул, данный Лаю, посредством которого Пифиец²⁹⁰ сообщает ему о том, что он не должен заводить детей:

Родишь ребенка — он тебя же и убьет,
И весь твой царский дом в крови потонет (Eur. Ph. 19-20)²⁹¹, —

они заявляют, как провозглашено в их сочинениях²⁹², что тот изрек

ребенка, либо нет, а также что б) если он родит ребенка, то этот ребенок его убьет, но не знает, что в) он его фактически родит (ср. 202, 12–13).

²⁸⁹ Стоики усматривали в дивинации аргумент в пользу того, что все существует согласно судьбе (SVF II, 912; 939; 943–944). Один из контраргументов против этой позиции (Cic. div. II, 20–25) сводился к следующей дилемме: если дивинация основана на судьбе, то она бесполезна, потому что предсказанного будущего все равно нельзя избежать (ср. SVF II, 939 и примеч. 169); если же его можно избежать, тогда оно не предопределено судьбой и дивинация невозможна.

²⁹⁰ Эпитет Аполлона, связанный с тем, что его оракул находился в Дельфах, т.е. местности, первоначальное название которой было Пифо, где он согласно мифу убил огромного змея Пифона.

²⁹¹ История про данный Лая оракул (о котором см. подробнее Fontenrose 1978, 96–100; 362–363), как и цитируемые Александром стихи Еврипида, часто использовались в античных дискуссиях о судьбе и предвидении будущего (SVF II 939; 955–957; 978; Cic. fat. 30; 33; Epict. III, 1, 16–18; Alcibiades Epit. 26, 2; Max. Tyr. 13, 5d; Luc. JConf. 13; Chalc. comm. 153; Procl. in Alc. 91, 10–15 Westerink).

²⁹² Кому именно принадлежит описываемая далее Александром позиция, неизвестно, хотя уже Хрисипп обсуждал историю Лая, в частности — полемизируя против «ленивого софизма» (SVF II 939; 956; ср. 978 и примеч. 101).

этот оракул <не> так, как будто он не знал, что [Лай его] не послушается (уж это-то он знал наверняка²⁹³), но потому что, если бы он не изрек ничего подобного, то ни одной из превратностей, произошедших с Лаем и Эдипом, не было бы суждено произойти. Ведь и Лай не выбросил бы родившегося у него ребенка [так], как выбросил, и ребенок, подобранный пастухом и отданный на усыновление Полибу Коринфскому, после того, как возмужал и случайно столкнулся с Лаем на дороге, не убил бы его, не признав и не будучи узанным [сам]. Ибо в качестве сына, выращенного ими у себя дома, он никогда не был бы [настолько] незнаком с родителями, чтобы одного из них убить, а с другой вступить в брак. Стало быть, это ради того, чтобы все это было соблюдено и драма судьбы осуществилась, бог посредством оракула внушил Лаю представление, будто он может предостеречься от того, о чем [в нем] сказано²⁹⁴, и он после того, как в опьянении произвел на свет ребенка, выбросил родившееся дитя, чтобы его погубить, и этот-то поступок стал причиной [последующих] нечестивых историй²⁹⁵. Так каким же образом некто, кто говорит такое, сохраняет искусство прорицания или учит благочестивым представлениям о богах, или показывает, что в искусстве прорицания есть что-то полезное? Ведь считается, что искусство прорицания — это предсказание грядущего, они же делают из Аполлона создателя того, что он предсказывает. В самом деле, то, что не произошло бы указанным образом, если бы бог не изрек такого рода оракул (и он потому и изрек такой оракул, чтобы произошедшее с ними²⁹⁶ про-

²⁹³ Букв.: «он знал это более чего-либо еще» или, возможно, «кого-либо еще».

²⁹⁴ Хрисипп, по-видимому, допускал, что боги могут внушать людям ложные представления (SVF III, 177).

²⁹⁵ «Они же, превознося... нечестивых историй» = SVF II, 941.

²⁹⁶ Греч. τὰ ἐπ' αὐτοῖς γενόμενα. Не очевидно, является ли αὐτοῖς формой м.р. или ср.р. Большинство переводчиков склоняются к первому варианту, переводя это выражение как «произошедшее в их отношении» (Sh, p. 83) или «против них», т.е. ко вреду для них (ср. N, p. 201). Предположение, что выражение ἐπ' αὐτοῖς в данном случае отсылает к понятию «зависящего от нас» представляется контекстуально не очень уместным (ср. Sh, p. 167). Только T, p. 61 переводит ἐπ' αὐτοῖς как «в этих [обстоятельствах]», видимо, подразумевая ср. р.

изошло), разве это не деяние изрекшего оракул, а не [просто] сообщение о том, что будет? Но даже если у богов должно быть какое-то преимущество над остальными прорицателями, так чтобы они еще и содействовали будущему, <разумно [предполагать], что они способствуют> † возникновению <некоторого блага>²⁹⁷ (ведь и поэты постоянно воспевают богов именно за то, что те, мол, являются «подателями милостей»²⁹⁸); согласно же утверждениям этих [философов], Пифиец не помогает Лаю ни в одном добром [деле], но прикладывает усилия и делает все для того, чтобы его дом не миновало ни одно из самых нечестивых и безбожных [преступлений]²⁹⁹. Кто, услышав о них, не сказал бы, что отсутствие провидения, о котором говорят последователи Эпикура³⁰⁰, более благочестиво, чем подобное провидение? Да и как это согласуется одно с другим — с одной стороны, говорить, что судьба — это бог и что она пользуется сущими и возникающими в мире [вещами] для сохранения и самого мира, и упорядоченности того, что [содержится] в нем, а, с другой, одновременно говорить о ней подобное³⁰¹ — что даже Пифийца она привлекает как соучастника к самым безбожным деяниям в силу [своей] заинтересованности в них³⁰²? Что же, собственно, по их словам, сохранит судьба, поль-

²⁹⁷ Предлагаются различные реконструкции этого испорченного места, но все примерно в этом смысле.

²⁹⁸ Греч. δωρητῆρες ἑάων (Hom. Od. VIII, 325; Hes. Theog. 46); ср. равнозначное выражение δωτῆρες ἑάων в Hes. Theog. 111; 633; 664.

²⁹⁹ Стоики, разумеется, были против того, что приписывать Богу или богам ответственность за существующее в мире моральное зло (SVF I, 537, 16–18; II, 1125), хотя такая позиция вступала в определенное противоречие с их детерминизмом, на чем обычно настаивали их оппоненты (SVF II, 1168; 1177). Кроме того, стоики могли признавать моральное зло необходимым и полезным компонентом мирового целого (SVF II, 1169; 1181–1182).

³⁰⁰ Ср. Epicur. Fr. 368–370 Usener (и в целом Fr. 367–383); SVF II, 1126.

³⁰¹ Данное предложение до этого места = SVF II, 921.

³⁰² Греч. διὰ τὴν περὶ αὐτὰ σπουδὴν. Вслед за большинством переводчиков мы исходим из того, что αὐτὰ отсылает к «безбожным деяниям». Но, возможно, речь идет о «мире, и упорядоченности того, что [содержится] в нем»? Ср. М, р. 147–148: nel suo «prendersi cura» delle cose del mondo.

зуюсь тем, что сын убивает отца, безбожно женится на матери и порождает детей {, [которые оказываются] братьями и для [своего] отца}³⁰³? О чем в мировом устройстве разумно [предполагать], будто сохранность присуща ему благодаря этим [поступкам], так что и Аполлон боится, как бы какой-нибудь из них не остался неосуществленным? Неужели, если они не осуществляются, это воспрепятствует тому, чтобы люди жили в городах и в согласии с законами, или сохранению элементов мира, или упорядоченному и вечному вращению божественных [небесных тел], или какой-либо из тех [вещей], благодаря которым миру свойственно быть составленным и управляемым в согласии с разумом? Ясно ведь, что, стоит им в очередной раз услышать еще какую-нибудь историю от кого-то из сочинителей трагедий, для которых подобные выдумки — это их работа, или про некую женщину, которая из ревности строила козни против чужих детей, но убила собственных³⁰⁴, или про некоего несчастного старика Фиеста, поедающего мясо своих детей, потому что некий Атрей, [его] брат, подал ему такое блюдо³⁰⁵, они и в истории эти поверят, как будто те произошли [на самом деле], и станут обосновывать при их помощи судьбу и провидение, словно ставя перед собой задачу посредством самих же обоснований покончить с тем, что хотят обосновать. Однако было бы гораздо лучше и рассудительнее устранить предпосылки из-за

³⁰³ Т, р. 61, 23: {, [для которых] брат [оказывается] и отцом}. Ср. М, р. 148.

³⁰⁴ Комментаторы обсуждали три варианта того, кто здесь может иметься в виду, из которых третий представляется оптимальным: 1) Медея (Orelli 1824, 314), но она как раз намеренно убила собственных детей от Ясона; 2) Аэдона, которая согласно одной из версий мифа хотела убить сына Ниобы, но по ошибке убила своего сына Итиса или Итила (Hom. Od. XIX, 518–523) (Sh, р. 168); однако Александр говорит о «детях» во множественном числе (Z, S. 218); 3) Фемисто, жена Атаманта, которая замышляла убить детей от его предыдущей жены, Ино, но по ошибке убила своих (М, р. 148, п. 178); это сюжет несохранившейся трагедии Еврипида «Ино» (ср. TGP V, р. 442–443).

³⁰⁵ Атрей — легендарный царь Микен, который таким образом отмстил своему брату Фиесту за то, что тот обманом присвоил его власть и соблазнил его жену Аэропу. Это сюжет несохранившихся трагедий Софокла и Еврипида (см. TGP IV, р. 162; 239–240; V, р. 437–438), а также дошедшей до нас трагедии Сенеки «Фиест».

нелепости того, что из них вытекает, чем защищать то, что настолько нелепо, ради этих предпосылок. Они же и с легкостью верят в величайшие нелепости, и не колеблются формулировать некие основания того, что те происходят в согласии с разумом.

32. Но довольно о подобных [вопросах] (ведь применительно к каждому [из них] достаточно показать нелепость [их] мнения); также, думаю, стало достаточно очевидно, в каком смысле говорится, что от благоразумного зависит быть благоразумным, хотя он и не может не быть благоразумным: [это так] не потому что сейчас, когда он благоразумен, от него зависит быть таким (ведь [тогда] он был бы властен и не быть благоразумным сейчас), но потому что прежде, чем стать таким, он обладал властью как стать, так и не стать таким, и по этой-то причине, как мы сказали выше, он содействовал самому себе в том, чтобы стать таким³⁰⁶. В случае же с богами быть такими³⁰⁷, по-видимому, <не зависит от них> (это как раз также было среди выдвинутых ими затруднений), потому что подобное [качество] присутствует в их природе, но ни одна из [вещей], которые имеют место таким образом, не зависит от самого [деятеля]³⁰⁸. В самом деле, их блага заслуживают почитания и прославления, содержа в себе что-то большее, чем похвальные блага³⁰⁹, именно потому, что {их природа изначально не восприимчива <к худшему>}³¹⁰, тогда как нас хвалят за стяжание добродетелей, поскольку несмотря на то, что наша природа вос-

³⁰⁶ Ср. гл. 27 и 29 *выше*.

³⁰⁷ Контекстуально естественнее понять это в смысле «благоразумными» (ср. N, p. 203 и SVF II, 985). Ниже (гл. 37) Александр отрицает, что благоразумие может быть добродетелью богов. Соответственно, некоторые комментаторы предлагают понимать это выражение в смысле «такими, какие они есть» (напр., Sh, p. 84 и 168; T, p. 63). Однако стоическая позиция как раз допускает одинаковость божественных и человеческих добродетелей (см. примеч. 359 *ниже*), так что, если речь идет о выдвигавшемся *стоиками* «антилибертарианском» затруднении (ср. далее: «это как раз также было среди выдвинутых ими затруднений»), первая интерпретация не кажется невозможной.

³⁰⁸ Это предложение = SVF II, 985.

³⁰⁹ См. примеч. 248.

³¹⁰ T, p. 63, 11: {[их] природа изначально не восприимчива к ним [т.е. к похвальным благам]}. Ср. M, p. 151. В связи с невосприимчивостью бога к злу ср. SVF II, 1021.

примчива и к худшему, мы не преминули [устремитесь] к лучшему, хотя худшее, по-видимому, достигается без напряжения и усилий, а добродетель — с муками, усилиями и большим напряжением³¹¹. Конечно, применительно к отдельным поступкам и благоразумному присуща власть также и не совершать их, {<да и у богов есть эта власть,>³¹² если уж и у них}³¹³ бывают некоторые поступки, касающиеся того, что может быть и по-другому. Ведь ни у Пифийца не отнята власть как давать оракул одному и тому же [человеку], так и нет, ни у Асклепия — {помогать}³¹⁴ [или нет]. По крайней мере, почти все люди обращаются к нему там, где он является чаще всего³¹⁵, так как убеждены, что он предоставляет себя в распоряжение скорее тех, кто прилагает старания для того, чтобы он был их врачом, чем тех, кто их не прилагает.

33. Называть же † <заблуждающимися>³¹⁶ тех, кто не считает, что уже благодаря сохранению сообразной влечению деятельности живых существ сохраняется и то, что зависит от нас, потому что {все}³¹⁷ происходящее в силу влечения, зависит от тех, кто влечется; и поэтому спрашивать, не является ли {то, что зависит от нас, неким действием}³¹⁸; и, допустив, [что это так,] вдобавок к этому снова спрашивать, не кажется ли, что из действий одни существуют в силу влечения, а другие не в силу влечения; допустив и это, присовокупить к этому еще и то, что из действий, но тех, что [существуют] не в силу влечения, ни одно не зависит от нас; согласившись также и с этим, вдобавок к этим [тезисам] допустить, что все происходящее в силу влечения зависит от тех, кто действует

³¹¹ Ср. примеч. 160.

³¹² Конъектура Донини, принятая в Sh, p. 84 и 264. Ср. N, p. 288–289.

³¹³ Т, p. 63, 18: {если уж и у них}. Ср. М, p. 151.

³¹⁴ Т, p. 63, 22: {защищать себя [от болезни] (?)}. Ср. М, p. 151.

³¹⁵ То есть, по-видимому, в т.н. «асклепионах», храмах Асклепия, которые в Античности представляли собой в том числе своего рода медицинских центры.

³¹⁶ Следуем конъектуре в Hackforth 1946, 42. Альтернативные конъектуры дают схожий смысл.

³¹⁷ SVF II, 1001 сохраняет рукописное чтение: {не все}. В этом случае предложение, вводимое «потому что», надо по смыслу отнести к «не считает», а не к «сохраняется», как в предложенной версии текста. Ср. Sh, p. 168–169; N, p. 289.

³¹⁸ Т, p. 64, 7: {некоторое действие зависящим от нас}.

таким образом, раз уж [зависящего от нас] нет ни в одном из действий, совершаемых иначе [т.е. не в силу влечения]³¹⁹; и поэтому говорить, что с их точки зрения сохраняется и такое зависящее от нас, которое благодаря нам может и происходить, и не [происходить]³²⁰, раз уж и то, что происходит таким образом, имеет место среди [действий], происходящих в силу влечения, — разве это не [утверждения] тех, кто совершенно не знает того [предмета]³²¹, о котором они ведут рассуждения? В самом деле, если уступить, что зависящее от нас имеет место среди действий, совершаемых в силу влечения, то вовсе не всякое действие, совершаемое в силу влечения, уже и зависит от нас на основании <этого> довода. Ведь из числа [действий,] происходящих в силу влечения, зависящее от нас есть только в тех, которые совершаются в силу разумного влечения³²². Разумным же является влечение, которое бывает у тех, кто способен к размышлению и выбору (ἐν τοῖς βουλευτικοῖς τε καὶ πρακτικοῖς), то есть [влечение] людей, когда оно возникает применительно к этим [деятельностям] (ὅταν ἐπὶ τοῦτοις γίνηται)³²³. Ибо у остальных живых существ действия в силу влечения не таковы, потому что у них уже нет власти также и не совершить то, что совершается в силу влечения. Поэтому зависящее от нас [имеет место] среди действий в силу влечения, но это, конечно, не [значит, что] из-за этого всякому действию, происходящему в силу влечения, присуще [свойство] зависеть от нас.

³¹⁹ Аргумент на этом этапе можно реконструировать примерно так: 1. Зависящее от нас — это некие действия; 2. Действия делятся на существующие в силу влечения и не в силу влечения; 3. Действия, существующие не в силу влечения, не зависят от нас; 4. Следовательно, от нас зависят действия, существующие в силу влечения. Далее Александр справедливо замечает, что из 1–3 в лучшем случае вытекает только то, что от нас зависят *некоторые* действия, существующие в силу влечения, но вовсе не обязательно *все*.

³²⁰ Здесь Александр представляет дело так, как будто его оппоненты разделяют его собственное понятие «зависящего от нас», которое носит либертарианский характер (ср. Sh, p. 168).

³²¹ Текст от начала главы и до этого места = SVF II, 1001.

³²² Ср. *выше* гл. 14.

³²³ Переводим вслед за Sh, p. 85: when it comes about in relation to [deliberation and choice]. Остальные переводчики переводят: «при этих обстоятельствах», «на этих условиях» или «таким образом».

34. И разве это не [признак] тех, кто не имеет понятия о том, что происходит благодаря им самим (τὰ ὑφ' αὐτῶν γινόμενα), — воспользоваться той самой истиной относительно того, что происходит (τῇ ἀληθείᾳ τῶν γινόμενων)³²⁴, которую они упраздняют [своим] учением, для обоснования упраздняющего ее учения? Ведь приняв, что каждое из созданных природой [сущих] является таким, какое оно есть, согласно судьбе, поскольку, мол, [существовать] по природе и согласно судьбе — это одно и то же³²⁵, они прибавляют: «Стало быть, живые существа будут и ощущать, и влечься согласно судьбе, и одни из живых существ будут просто действовать, а другие совершать разумные поступки, и [из этих последних] одни будут поступать неправильно, а другие правильно; ведь это соответствует их природе. Но поскольку [тем самым] сохраняются неправильные и правильные поступки и не упраздняются соответствующие природы и качества, то сохраняются и похвалы, и порицания, и наказания, и почести. Вот каким образом в этом есть и последовательность, и порядок»³²⁶. Однако то, что это происходит указанным образом, уже никак не следует для тех, кто превращает природу и происходящее по природе в судьбу и необходимость. Способность поступать и неправильно, и правильно соответствует природе разумных живых существ, способных к деятельности, потому что ни то, ни другое из этого они не делают вынужденно, и это правда, и дело обстоит именно таким образом. Но для тех, кто говорит, что все, что мы делаем, мы делаем по необходимости, вовсе не вытекает,³²⁷ что одни из разум-

³²⁴ Либо вообще, либо «благодаря им самим», если τῶν γινόμενων отсылает к τὰ ὑφ' αὐτῶν γινόμενα (ср. Sh, p. 169), что, как представляется, более вероятно: Александр, видимо, хочет сказать, что его оппоненты настолько не понимают, как устроена их собственная (т.е., в широком смысле, человеческая) деятельность, что, даже когда они разделяют какие-то истинные представления о ней (в данном случае, как явствует из контекста — допускают способность разумных существ поступать правильно или неправильно), они все равно используют их для обоснования ложной позиции.

³²⁵ Тезис, который принимал и сам Александр в гл. 6, но в недетерминистском контексте.

³²⁶ «Ведь приняв... и порядок» = SVF II, 1002.

³²⁷ Т, р. 66, 4–5: {но, конечно, не для тех, кто говорит, что все, что мы делаем, мы делаем по необходимости, а затем [говорит]}, и т.д. Ср. М, р. 153.

но действующих [существ] поступают правильно, а другие неправильно. По необходимости же мы все делаем согласно тем, с чьей точки зрения невозможно, чтобы при некоторых определенных обстоятельствах мы не действовали, а те [обстоятельства], из-за которых мы действуем, всегда по необходимости будут окружать нас. Ведь не того называют поступающим правильно, кто так или иначе делает <нечто> превосходное (*χαρίεν*)³²⁸, да и поступающим неправильно — не того, кто так или иначе совершает нечто дурное, но если кто-нибудь, будучи так или иначе способен к худшему, выбирает и совершает лучшее, то о нем мы говорим, что он поступает правильно. В самом деле, о том, кто сделал то же самое случайно, мы уже не говорим, что он поступает правильно, поскольку о правильном поступке судят не только на основании того, что совершается, но в гораздо большей степени — на основании [душевного] состояния и способности, исходя из которой он совершается. И то же самое рассуждение [приложимо] к неправильным поступкам³²⁹. Но те, у кого обстоятельствами отнята власть делать что-либо другое, кроме того, что они делают, <и> они сами не вносят никакого вклада в то, что их окружают <те> [обстоятельства], из-за которых они действуют, разве их еще можно было бы назвать поступающими либо неправильно, либо правильно? Ведь сам [деятель в этом случае] не имеет власти ни над таким [душевным] состоянием, из которого возникает влечение делать что-то определенное при некоторых определенных обстоятельствах, ни над тем, что эти обстоятельства таковы. Потому-то ничего из этого не утверждается о неразумных живых существах. Итак, того, кого приводят к действию [душевное] состояние и некие обстоятельства, хотя он сам не властен над тем, чтобы дела не обстояли таким образом, уже нельзя было бы назвать поступающим неправильно или правильно применительно к такого рода действиям. Но поскольку и похвалы, и порицания, и наказания, и почести, как

³²⁸ Т, р. 66 и М, р. 153 переводят: «что ему нравится» или «что ему угодно».

³²⁹ В связи с тезисом о том, что моральная квалификация действий определяется не просто их собственной материей, но и душевным состоянием агента и, в частности, тем, являются ли они результатом выбора (*προαίρεσις*) с его стороны, ср. Arist. EN 1105a28–33; 1134a17–23; 1135a15–1136a5; 1137a21–26.

они и сами говорят, [приложимы] к неправильным и правильным поступкам, ясно, что с устранением последних, первые также, по-видимому, будут устранены безо всяких исключений. В случае же с богами [выражение] «поступать правильно» (τὸ κаторθοῦν) используется, пожалуй, не в собственном смысле, но как равнозначное [выражению] «делать добро» (τῷ τὰ ἀγαθὰ ποιεῖν)³³⁰, если уж тем, кому [свойственны] правильные поступки, [свойственны] и неправильные, а божество неспособно к неправильным поступкам. Ведь потому мы и не хвалим богов, что они выше соответствия похвалам (κρείττους εἶσιν ἢ κατ' ἐλαίνους) и правильных поступков, за которые похвалы [и воздаются]³³¹.

35. Не оставим без внимания и следующий аргумент, на который они твердо полагаются, как если бы он мог доказать какое-то из рассматриваемых положений (τῶν προκειμένων). Ибо они говорят: «Ведь дело не обстоит так, что судьба (εἰμαρμένη) такова, [какой мы ее считаем,] а предопределения (προῤῥαμένη) нет; <что предопределение есть,> а распределения жребиев (αἵσα)³³² нет; что распределение жребиев есть, а воздаяния нет; что воздаяние есть, а закона нет; что закон есть, а правильного разума, предписывающего то, что следует делать, но запрещающего то, что не следует делать³³³, нет. Однако запрещаются неправильные поступки, а предписываются правильные³³⁴. Стало быть, дело не обстоит так,

³³⁰ В связи с этим местом см. Mansfeld 1989, 86–91, который усматривает параллели между этой формулировкой Александра и среднеплатонической теологией.

³³¹ Ср. Arist. EN 1101b10–30; 1178b7–18 и примеч. 248.

³³² Перевод предположительный. Все три термина (εἰμαρμένη, προῤῥαμένη, αἵσα) в принципе можно перевести как «судьба» (ср. Eitrem 1932, RE 15.2, 2449–2450). Точное соотношение между ними, похоже, неясно и самому Александру (ср. 36, 208, 16–18). Общая идея состоит в том, что каждый предшествующий термин имплицитно подразумевает последующий. По-видимому, речь идет о том, что разные термины выражают разные аспекты общего понятия судьбы, в связи с чем ср. SVF II, 913–914; 997; 1092; Corn. ND 13, p. 12, 1 – 14, 2 Lang. Ср. также Arist. (sp.) Mu. 401b8–22.

³³³ «Правильный разум, предписывающий то, что следует делать, и запрещающий то, что не следует делать» — это стандартное стоическое определение естественного закона (SVF III, 314–315; 323; 325; 332; ср. 316–317; 319).

³³⁴ Ср. SVF III, 519–520; ср. 523.

что судьба такова, а неправильных и правильных поступков нет. Но если есть неправильные и правильные поступки, то есть добродетель и порок, а если [есть] они, то есть нравственно прекрасное и постыдное. Но нравственно прекрасное похвально³³⁵, а нравственно постыдное заслуживает порицания. Стало быть, дело не обстоит так, что судьба такова, а того, что заслуживает похвалы и порицания, нет. Но похвальное достойно почести, а заслуживающее порицания — наказания. Стало быть, дело не обстоит так, что судьба такова, а почести и наказания нет. Но почесть есть присуждение награды, а наказание — исправление. Стало быть, дело не обстоит так, что судьба такова, а присуждения награды и исправления нет. Если же {они <не> упразднены}³³⁶, то, хотя все происходит согласно судьбе, сохраняются и правильные, и неправильные поступки, и почести, и наказания, и присуждения наград, и похвалы, и порицания³³⁷.

36. Что же, если это какие-то окружающие их причины вынуждают их высказываться об этом именно так, то стоит их простить, и ни нас нисколько не должно заботить то, что сказано ими

³³⁵ Ср. SVF III, 29.

³³⁶ Т, р. 68, 11: {это так, как было сказано}. Ср. М, р. 155.

³³⁷ Вся эта глава входит в SVF II, 1003. С формальной точки зрения, как и стоический аргумент, приведенный в гл. 37 (= SVF II, 1005), построение этого аргумента варьирует импликацию («если р, то q») с отрицанием конъюнкции антецедента и отрицания консеквента («неверно, что р и ~q»). Хотя эти логические формулы могут рассматриваться как эквивалентные, если речь идет о материальной импликации, на основе Cic. fat. 15–17 (входит в SVF II, 954 и FDS II, 473) можно предположить, что Хрисипп по сути связывал только вторую из них с материальной импликацией, а первую — со строгой импликацией (см. Schallenberg 2008, 141–155 и, напр., Sorabji 1980, 74–78; Bobzien 1998a, 156–159). Однако концептуальные основания, подталкивавшие его к этому (по-видимому, он стремился избежать интерпретации условных суждений о будущем в контексте дивинации как необходимых, т.е. подразумевающих строгую импликацию, и потому настаивал, что их надо формулировать в виде отрицания конъюнкции указанного типа), не имеют прямого отношения к аргументам, которые приводит Александр в гл. 35 и 37, и причины, по которым в них варьируются эти две логические формулы, остаются неясными (ср. Sorabji 1980, 78, п. 32; Schallenberg 2008, 143, Anm. 223; хотя см. LS II 62J, р. 368 и N, р. 292–293).

в силу необходимости, ни их — те, кто говорит иначе, чем они (ведь {и для тех, и для других причина этих высказываний и мнений}³³⁸ — это сила обстоятельств), и нисколько не следует обвинять тех, кто говорит, когда они не вносят никакого вклада в то, как говорят, раз уж причина как обстоятельств, так и [душевного] состояния, в силу которого им свойственно вот таким образом приводиться в движение обстоятельствами, заключена не в них³³⁹. Но если у нас есть власть высказать нечто и хуже, и лучше, то кто бы не удивился построению их аргумента как {лишенному вычурности (ἀλέρητων)}³⁴⁰ и делающему вывод из общепризнанных и очевидных [предпосылок]?³⁴¹ † <Или> они не извлекли никакой пользы из долгих занятий силлогистикой? Ведь допустив, что для беспрепятственного осуществления (ἐνέργειαν) того, что ею производится, судьба пользуется всеми [вещами], которые произошли или происходят в соответствии с ней, сообразно тому, как каждая из них возникла и какова она по природе, камнем — как камнем, растением — как растением, живым существом — как живым существом, а если как живым существом, то и <как> способным к влечению, — [и] полагая, будто этим допущением, что она пользуется живым существом как живым существом и <как> способным к влечению, а [вещи], производимые {ею посредством живых существ}³⁴², возникают в силу их влечения (ведь и они³⁴³ следуют причинам, которые по необходимости окружают их в тот момент,

³³⁸ Т, р. 68, 18–19: {<причина> этих высказываний и для тех, и для других, а также выдвижения каких-либо мнений}.

³³⁹ Ср. Epicur. Sent. Vat. 40; Nat. 34 = LS 20C(5–6) I, р. 103; II, р. 106; Chalc. comm. 175, р. 204, 1–3 Waszink.

³⁴⁰ Т, р. 68, 27: {вычурному (ὄν περὶ τὴν)}. Ср. М, р. 155. Возможно, в этом случае скорее — «чрезвычайно искусному» (при ироническом понимании фразы в целом).

³⁴¹ Текст этого и следующего предложения испорчен, вслед за большинством переводчиков я слеую конъектуре фон Арнима (SVF II, 1003). Фразу в любом случае лучше понимать иронически. Во-первых, Александр явно иронизирует с самого начала главы, во-вторых, далее он характеризует построение данного аргумента как неясное и затянутое (208, 14: «благодаря [его] длине, обилию терминов и неясному построению»).

³⁴² Т, р. 69, 9: {посредством живых существ благодаря им самим}.

³⁴³ То есть живые существа, а не производимые ими вещи или действия, как предполагают Т, р. 69 и М, р. 156 в своих переводах.

каковы бы они ни были), они сохраняют также и существование чего-то зависящего от нас благодаря тому, что, хотя все возникает согласно судьбе, живые существа сохраняют сообразную влечению деятельность³⁴⁴, — [итак, допустив все это,] они выдвигают как остальные аргументы, так, конечно же, и изложенный выше, не столько, как мне кажется, веря в его истинность, сколько полагая, что благодаря [его] длине, обилию терминов и неясному построению они введут слушателей в заблуждение³⁴⁵. Но давайте мы рассмотрим сказанное в этом [аргументе], пока что отбросив многие из присутствующих [в нем] терминов, и, выкинув «предопределение», «распределение жребиев» и «воздаяние», — термины, которые они используют в значениях, угодных им самим³⁴⁶, — исследуем остальные. Ибо стоит понять, [какова логическая] необходимость вывода в [суждении]: «Дело не обстоит так, что судьба такова, а закона нет». Ведь если [вещи], происходящие согласно судьбе, вытекают из причин, которые окружают их по необходимости, и тот, кто действует в силу влечения, не в состоянии не следовать за этими причинами, непременно увязывая с ними ту причину, что [действует] исходя из него, как и камень, если его уронить с высоты, не [в состоянии] не падать вниз, или шар — не скатываться по склону, когда его отпустили по нему [катиться], то какая еще нужда в законах? В самом деле, как камню никогда не помешал бы тот, кто сказал бы [ему], что не следует падать вниз, потому что он и сам таков по природе, и имеет содействующие этому внешние причины, так и из нас никто никогда не послушался бы того аргумента или закона, который считает правильным действовать отклоняясь от [порожденной] обстоятельствами необходимости. Ведь для нас нет никакого преимущества в том, что мы понимаем повеления законов, если для нас существуют предустановленные причины, которым, когда они окружают нас, влечение следует по необходимости. Таким образом, польза от законов была бы упразднена, если уж законы повелевают то, что должно делать, а запрещают то, что не должно делать, но наша

³⁴⁴ Александр суммирует здесь стоическую позицию, как она была описана им *выше* в гл. 13.

³⁴⁵ Часть текста, начиная с «кто бы не удивился...» и кончая данным местом входит в SVF II, 1003.

³⁴⁶ Ср. примеч. 332.

сообразная влечению деятельность не следует повелению законов³⁴⁷ всякий раз, когда окружающие причины с необходимостью побуждают и увлекают нас к чему-то другому. Но с упразднением пользы от законов из-за судьбы такого рода были бы упразднены и [сами] законы. Ибо какая польза от законов, если власть слушаться их отнята у нас судьбой? Следовательно, из того, что судьба такова, не вытекает, что закон существует. Ибо судьба и закон противоположны [друг другу], если уж закон предписывает, что следует и не [следует] делать, как если бы те, кто действует, могли слушаться его приказов (потому он и наказывает ослушников как тех, кто поступает неправильно, [в то же время] почитая слушающихся [его] как тех, кто поступает правильно), тогда как судьба предполагает (φησι)³⁴⁸, что все происходящее происходит по необходимости и в силу схожих причин, но называть одни из [вещей], происходящих в силу схожих причин, неправильными поступками, а другие правильными невозможно. Ведь если кто-нибудь скажет, что закон тоже входит в число необходимых и предустановленных судьбой причин, ясно, что для тех, кто в силу влечения совершает соответствующие закону [поступки], он и сам по необходимости будет входить в число окружающих причин, но для тех, кто совершает несоответствующие ему [поступки], не будет. Однако те, у кого есть такая причина того, что они не совершают соответствующие законам [поступки], совершенно очевидно не могли бы подвергаться порицанию. Ибо каким же образом они {заслуживают порицания, если среди по необходимости окружающих [их] причин, которым влечение не в состоянии не следовать, не было причины, [проистекающей]}³⁴⁹ из законов, поскольку ее наличие воспрепятствовала некая необходимость и судьба? А в таком случае не было бы уже и закона, у которого были бы и те, кто его слушается, — если только [вообще] следует говорить,

³⁴⁷ То есть фактически, а не логически «не вытекает из них», как, похоже, полагают Т, р. 70 и М, р. 157.

³⁴⁸ Букв.: «говорит, утверждает».

³⁴⁹ Т, р. 70, 12–14 пытается сохранить рукописный текст без эмендаций: {«его» заслуживают? В самом деле [формулировка] «среди по необходимости окружающих [их] причин, которым влечение не в состоянии не следовать», не заключает в себе причину, [проистекающую]} и т.д. Ср. М, р. 157–158; Sharples 2001, 520, n. 65.

что [они] его слушаются — ведь они следуют [ему] по необходимости³⁵⁰, и те, кто [его] не слушается, ведь им препятствует слушаться некая необходимость. Так что гораздо вернее было бы заключить, что «если судьба такова, то закона нет». С упразднением же закона и вместе с ним [понятий] неправильного и правильного поступка были бы упразднены, как и они сами допустили исходя из последовательности аргументации³⁵¹, и добродетель, и порок, и наличие в людях чего-либо нравственно постыдного и прекрасного, похвального и предосудительного, достойного почести и наказания³⁵². Ничего, стало быть, не остается от того, что было обосновано выдвинутым со столь великим мастерством аргументом, а если отталкиваться от его конца (ἀρξάμενων κάτωθεν)³⁵³, то и для них будет иметь место то следствие, которое, как они говорят, вытекает для тех, кто пытается отвергать существование <чего-либо> зависящего от нас, † {словно они сами, заранее возложив вину на других, тем самым общепризнанным образом его сохраняют, полагая, будто они-то избежали [этой же трудности] благодаря видимости того, что [она их] не касается}³⁵⁴. Ведь если нет почестей и наказаний, то [нет] ни похвал, ни порицаний; если же нет их, то [нет] ни правильных поступков, ни неправильных; если же нет их, то [нет] ни добродетели, ни порока; если же нет их, то, по их утверждению, нет и богов. Но уж первое-то — что нет ни почестей, ни наказаний — вытекает из того, что все происходит

³⁵⁰ Т, р. 71, М, р. 158, и N, р. 210 переводят: «если только следует говорить, что его слушаются те, кто следуют [ему] по необходимости».

³⁵¹ Греч. διὰ τῆς ἀκολουθίας... τῆς κατὰ τὸν λόγον, где κατὰ τὸν λόγον может подразумевать либо общее соответствие разуму (Т, р. 72), либо обсуждаемый аргумент (Sh, р. 90).

³⁵² Весь оставшийся текст этой главы начиная с данного места = SVF II, 1004.

³⁵³ Вероятно, имеется в виду, что ближе к концу аргумента в гл. 35 формулируется тезис: «дело не обстоит так, что судьба такова, а почести и наказания нет», тогда как стоический аргумент, приводимый в следующем предложении, начинается с допущения «если нет почестей и наказаний».

³⁵⁴ Текст испорчен. Следуем реконструкции, предложенной в Hackforth 1946, 43–44. Версия Т, р. 72, 8–10 и ее перевод в М, р. 158, на наш взгляд, еще хуже, а редакция фон Арнима (SVF II, 1004) уже совсем далека от текста в рукописях.

согласно судьбе, как было показано. Стало быть, [вытекает] <и> последнее, что нелепо и невозможно. Следует, <стало быть>, устранить [тезис] «все происходит согласно судьбе», из которого это вытекает.

37. Но давайте посмотрим, нет ли подобных неизбежных [следствий] (ἀνάγκας) и у того аргумента, который выдвинут [ими] вдобавок к этому. В нем говорится следующее: «Дело не обстоит так, что все согласно с судьбой, но управление миром не является беспрепятственным и незатрудненным; что это имеет место, [т.е. управление миром является беспрепятственным и незатрудненным], но нет миропорядка (κόσμος); что миропорядок существует, но нет богов. Если же боги существуют, то они благи, но если это [так], то существует добродетель, но если существует добродетель, то существует благоразумие, но если это [так], то есть знание того, что следует и не следует делать, но то, что следует делать, — это правильные поступки, а то, что не следует делать, — неправильные. Стало быть, дело не обстоит так, что все происходит согласно судьбе, но неправильных и правильных поступков не существует. Но правильные поступки нравственно прекрасны, а неправильные постыдны, и нравственно прекрасное похвально, а дурное достойно порицания. Стало быть, дело не обстоит так, что все согласно с судьбой, но нет того, что достойно похвалы и порицания. Но если это [так], то существуют похвалы и порицания. Однако то, что мы хвалим, мы почитаем, а то, что порицаем, наказываем, и тот, кто почитает, вознаграждает, а тот, кто наказывает, исправляет. Стало быть, дело не обстоит так, что все происходит согласно судьбе, но вознаграждения и исправления не существует». Очевидно, что и этот аргумент, поскольку он [вышел] из той же самой школы, можно было бы изобличить как ошибочный при помощи тех же самых [доводов]³⁵⁵. Ибо, во-первых, кто будет готов согласиться с [тезисом] «дело не обстоит так, что все согласно с судьбой, но управление миром не является беспрепятственным и незатрудненным», ведь одни [вещи] происходят по необходимости, а другие — в силу возможности, и из этих [последних] одни — по природе, другие — в соответствии с выбором и благодаря разуму, третьи — в силу влечения, а четвертые — в силу случайности

³⁵⁵ Текст от начала главы до этого места входит в SVF II, 1005.

и самопроизвольно? Однако судьбой упраздняются все остальные [причины, кроме нее самой]. Стало быть, управление миром, по-видимому, не остается беспрепятственным и незатрудненным³⁵⁶. Но даже если согласиться и с этим, и с тем, что существует миропорядок, а, если существует миропорядок, [то и] боги, — хотя согласно Эпикуру они находятся вне [мира]³⁵⁷, — и что боги благи, и пусть из [существования] богов также вытекает, что существует добродетель³⁵⁸, как из существования добродетели у богов вытекало бы, что существует благоразумие? Ибо в чем необходимость этого вывода? В самом деле, если бы предположение состояло в том, что существует человеческая добродетель, из этого, пожалуй, вытекало бы, [что существует] и благоразумие, но поскольку исходя из [рассматриваемых] положений было предположено, что существует добродетель богов, как могло бы из добродетели богов все еще вытекать благоразумие, которое является человеческой добродетелью? Ведь нельзя сказать, что добродетели людей и богов одни и те же. Ибо и в любом случае неверно называть совершенства и добродетели тех, кто настолько далеки друг от друга по природе, одними и теми же, и также те аргументы, которые высказываются об этом со стороны этих [философов], не содержат в себе ничего правдоподобного³⁵⁹. Благоразумие — это человеческая

³⁵⁶ Логика аргумента, по-видимому, в том, что стоический тезис о том, что все происходит согласно судьбе, устраняет остальные причины, которые, с точки зрения Александра, фактически действуют в мире (ср. гл. 4–6, где, впрочем, судьба и природа отождествляются), и в этом смысле «управление миром не остается беспрепятственным и незатрудненным».

³⁵⁷ Эпикурейские боги обитают за пределами нашего материального космоса в так называемых «междумириях», т.е. в пустом пространстве между мирами (Epicur. Fr. 359; 362; 364 Usener; Locr. V, 146–155; Cic. div. II, 40; ср. nat. deor. I, 18).

³⁵⁸ Или: «и пусть [из этого] вытекало бы также то, что у богов есть добродетель».

³⁵⁹ Два последних предложения = SVF III, 247. В связи со стоическим тезисом об одинаковости добродетели у богов и людей см. SVF III, 149; 245–252; 526; ср. 54; 339. Александр придерживается аристотелевской позиции, согласно которой богам нелепо приписывать так называемые «кардинальные» добродетели (т.е. благоразумие, мужество, умеренность и справедливость), поскольку они возможны и целесообразны

добродетель, которая, по их утверждению³⁶⁰, есть знание того, что следует и не следует делать³⁶¹. Ведь именно в тех [случаях], когда может быть {сделано и что-нибудь из того, что <не> следует делать}³⁶², есть место для знания того, что следует и не следует делать. Но вот если все происходит согласно судьбе, то познание того, что следует делать, а что — нет, бесполезно. Ибо в чем польза от такого познания для тех, кто не может предостеречься ни от одного из своих действий? Если же в познании этих [вещей] нет никакой пользы, то, по-видимому, и благоразумие было бы упразднено, так что более верным является вывод, что, если существует судьба, то благоразумия не существует. Ибо ровно тем же аргументом, которым при допущении судьбы был упразднен закон, будет упразднено и благоразумие, а при его упразднении явно были бы упразднены и все без исключения остальные [понятия], которые были допущены вдобавок к благоразумию как его следствия.

38. Что они не сохраняют зависящее от нас, даже показав, что, хотя все совершается согласно судьбе, у живых существ остается движение сообразно влечению, — разве что кто-нибудь просто хочет сказать, что происходящее благодаря некоторому [сущему] в соответствии с [его] собственной природой, зависит от него, вводя некоторое другое значение [термина] «зависящее от нас» помимо того общепризнанного и заведомо предполагаемого, которое, по нашему утверждению, имеет место из-за того, что у нас есть власть над противоположностями в совершаемых [нами делах], — было ранее уже неоднократно сказано и показано в предыдущих [рассуждениях]³⁶³. Схожи с этими и все остальные аргументы, ко-

только в несовершенных условиях человеческого существования (Arist. EN 1178b7–18; ср. 1101b14–30; 1145a18–27 и, напр., Deslauriers 2003, 202–208). О благоразумии как специфически человеческой добродетели ср. Arist. EN 1140b1–10; 1141a20–b9. Скептическая критика на схожих основаниях настаивала на том, что у богов вообще не может быть добродетелей (Cic. nat. deor. III, 38–39; S.E. M. IX, 152–177).

³⁶⁰ Ср. SVF I, 375; III, 262; 268.

³⁶¹ Это предложение = SVF III, 283.

³⁶² Т, р. 74, 16–17: {сделано и <не> [сделано] что-нибудь из того, что следует делать}.

³⁶³ Это предложение частично входит в SVF II, 1006.

торые они предлагают для подтверждения данного учения: их формулировкам по большей части присуща изобретательность, но они не вызывают доверия, основанного на согласованности с предметом, о котором в них говорится³⁶⁴.

39. Таковы по моему мнению, божественные императоры, главные положения учения Аристотеля о судьбе и о том, что зависит от нас, разделяя которое мы проявим благочестие по отношению к богам, с одной стороны воздавая им благодарность за то добро, что уже получили от них ранее, а с другой — обращая к ним наши просьбы, потому что они являются теми, кто властен как удовлетворить их, так и нет; {мы также будем испытывать благодарность <и к вам>, и к подобным вам правителям, † поскольку вы поступаете с нами так, как вас <побуждает> поступать ваше собственное решение}³⁶⁵, делая то, что вы делаете, на основании выбора в пользу большего блага и обдуманного суждения о нем, а не следуя неким предустановленным причинам, которым необходимо следовать, к чему бы они ни побуждали. Также о добродетели мы будем проявлять заботу как те, кто сами властны стать лучше или хуже. Ведь только над теми [вещами] кто-либо властен, которые у него самого есть власть и не делать. *** А что и во всех остальных [делах], которые мы совершаем в жизни, мы, пожалуй, будем казаться поступающими разумно, только если станем объяснять их причины в соответствии с мнением Аристотеля, я попытался показать вам всем этим сочинением.

³⁶⁴ Это предложение входит в SVF II, 1005.

³⁶⁵ Текст испорчен, мы следуем реконструкции в Hackforth 1946, 44. Т, р. 75 печатает текст как есть.

ТЕКСТ В ГЕОГРАФИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЕОГРАФИИ ЗНАНИЯ

География знания, предметом исследования которой являются региональные особенности производства, потребления, циркуляции и передачи знания¹, может стать перспективным подходом для изучения вопросов, связанных с историей интеллектуальных традиций. Один из таких вопросов, исследованию которого посвящен данный раздел, — это роль пространственного фактора в трансфере знания в пределах одного культурного пространства. Этот вопрос рассматривается на материале средневековой арабской географической науки, которая занимает особое место в истории географии как по богатству заключенного в ней материала, так и по разнообразию дошедших до нас произведений исламских авторов².

Предпосылки высокого уровня развития географии в исламском мире были прямо связаны с арабскими завоеваниями VII – середины VIII века, результатом которых стало формирование огромной по территории зоны взаимодействия культур. В эпоху своего расцвета, в середине VIII века, халифат включал в себя огромные пространства от Пиренейского полуострова и Магриба на западе до Инда и среднего течения Сырдарьи на востоке, от Дербента на севере до Египта и Аравии на юге. Взаимодействие исламского общества с философско-религиозными, научными, литературными, бытовыми традициями стран, завоеванных мусульманами, привели к многообразию региональных форм при сохранении общей культурной целостности, идеологическую основу которой составляла исламская религия. Несмотря на этнокультурную неоднородность халифата, централизация государства и арабский язык создавали общее интеллектуальное пространство, в котором научные традиции могли свободно перемещаться, актуализироваться в новом пространстве и получать там дальнейшее развитие.

В центре нашего внимания будет комплекс информации о Каспийском море, изначально сформировавшийся в трудах уче-

¹ См. обзор современного состояния этой отрасли науки: Беляев, Мойсбургер 2011: 7-16 (там же — обширная библиография).

² Общий очерк средневековой исламской географии см.: Крачковский 1957; Nazmi 2007.

ных, работавших в восточных областях халифата, а затем воспринятый географами из западных областей исламского мира, от Сирии до Испании.

Арабские ученые разделяли представления античных авторов, согласно которым Земля была окружена Мировым Океаном, называвшимся «Окружающим морем». Разные части этого «Окружающего моря», его «заливы», считались отдельными морями, соединенными друг с другом³. К числу заливов арабские географы не относили только Каспийское море, так как знали об изолированности этого водного бассейна⁴.

В исламском мире Каспийское море имело множество названий, связанных с наименованиями прилегающих к этому морю стран, народов и городов. Одно из древних названий Каспия — «Гирканское море» (греч. Ὑρκανία) — в арабской литературе употреблялось в форме «Море Джурджана», по имени крупного торгового центра на юге Каспия (совр. Горган). Другим распространенным у мусульман названием Каспийского моря было «Хазарское море», закрепившееся за ним с X века. Существовало и много других наименований, имевших локальный характер, — «Дербентское», «Табаристанское», «Дейлемское», «Ширванское» и др.⁵.

Ибн Хордадбех

Бассейн Каспийского моря входил в сферу экономических и политических интересов халифата, по крайней мере, с IX века. Тогда по Каспию проходил важнейший путь, связывавший исламский мир с Восточной Европой. Именно в это время в арабской средневековой географии появляются первые сведения о Каспийском море — о прибрежных городах и связывавших их маршрутах, а также о впадающих в море реках. Эти данные содержатся в сочинении под названием «Книга путей и государств» (*Китаб ал-масалик ва-л-мамалик*), автором которой был Ибн Хордадбех⁶.

Судя по составу дошедших до нашего времени списков сочинения⁷, Ибн Хордадбех работал над ним на протяжении многих

³ Dunlop 1986c: 934.

⁴ Lewicki 1961: 70-77.

⁵ Dunlop 1986b: 931; Каспийское море 1988a.

⁶ BGA 1889.

⁷ О рукописях сочинения, см.: Ибн Хордадбех 1986: 4, 17-30.

лет — с 40-х по конец 80-х гг. IX века. Точных данных обо всех этапах жизненного пути Ибн Хордадбега нет, однако известно, что составление «Книги путей и стран» было самым тесным образом связано со служебной деятельностью Ибн Хордадбега, занимавшего высокий пост начальника почты в персидской провинции Джибал. По долгу службы Ибн Хордадбег должен был составлять докладные записки для главы почтового ведомства Халифата, и именно эти записки, как полагают исследователи, могли послужить первоначальной основой для его будущей книги⁸. Как долго Ибн Хордадбег прослужил в Джибале, неизвестно. Во всяком случае, во время правления халифа ал-Васика (842–847) Ибн Хордадбег находился в тогдашней столице Халифата Самарре, в связи с чем существует предположение о том, что к этому времени он получил чин начальника почтового ведомства Халифата⁹.

Благодаря своему служебному положению Ибн Хордадбег имел доступ к информации о путях сообщения как внутри халифата, так и вне его. В связи с этим основную часть описания в книге Ибн Хордадбега занимает перечисление маршрутов, относящихся к территории халифата и близлежащих стран. Изложению этих сведений отведены четыре больших раздела, соответствующие четырем сторонам света, где последовательно говорится о путях, которые вели из Багдада — пространственного центра повествования, — в Среднюю Азию, Индию и Китай, Северную Африку и Испанию, Византию и Закавказье, Аравию¹⁰. После характеристики маршрутов по Аравийскому полуострову, завершающей описание южных областей Земли, говорится, сколько всего почтовых дорог было на территории Халифата¹¹. Приводимая Ибн Хордадбегом цифра в 930 дорог как бы подводит итог всему предшествующему изложению, после чего он обращается к новому сюжету — характеристике трансконтинентальных путей купцов *ар-разанийя* и купцов-русов¹², а затем переходит к заключительному разделу книги — описанию чудес и диковинок Земли¹³.

⁸ Ибн Хордадбег 1986: 11, 27-28.

⁹ Там же. 11.

¹⁰ BGA 1889: 18-153.

¹¹ Там же. 153.

¹² Там же. 153-155.

¹³ Там же. 155-183.

Информация о Каспийском море в книге Ибн Хордадбега фрагментарна и целиком связана с описанием морского маршрута от низовьев Волги до города Джурджана, расположенного на южном побережье Каспийского моря и являвшегося крупным торговым центром.

Первое упоминание об этом маршруте содержится в заключительной части раздела, посвященного описанию северных стран ойкумены (*ал-джарби*):

«Дорога между Джурджаном и хазарским городом Хамлиджем. Это северный город, и поэтому я говорю о нем в этой части [книги]. От Джурджана до Хамлиджа, расположенного в устье реки, которая течет из страны славян и впадает в море Джурджана, по морю при попутном ветре восемь дней пути. Города хазар — Хамлидж, Баланджар, ал-Байда. Ал-Бухтури сказал: «Почтение в ал-Ираке возрастало к тому, кто бывал в Хамлидже или в Баланджаре»»¹⁴.

Два других упоминания о Каспийском море Ибн Хордадбех поместил в рассказ о трансконтинентальных маршрутах купцов-русов и купцов-иудеев (*ар-разанийя*).

Говоря о русах, прибывающих со своими товарами в хазарский Хамлидж, Ибн Хордадбех пишет:

«Затем они отправляются по морю Джурджана и высаживаются на любом [его] побережье. Окружность этого моря — 500 фарсахов. Иногда они везут свои товары из Джурджана в Багдад на верблюдах»¹⁵.

В описании сухопутного маршрута купцов-иудеев, начинавшегося в Испании и Франции и шедшего через Центральную и Восточную Европу до Китая, Ибн Хордадбех снова указывает на Хамлидж и Джурджан как на ключевые перевалочные пункты торгового пути:

«Иногда они (иудейские купцы. — *И. К.*) держат путь по ту сторону Румий¹⁶ в страну славян, затем [идут] в Хамлидж,

¹⁴ BGA 1889: 124. См. также переводы на русский язык: Ибн Хордадбех 1986: 109; Гараева 2006: 684-685; ДРСЗИ 2009: 29-30.

¹⁵ BGA 1889: 154. См. также: Ибн Хордадбех 1986: 124; Каспийское море 1988б; Гараева 2006: 686; ДРСЗИ 2009: 31.

¹⁶ Так в Венской рукописи сочинения, Оксфордская дает иное чте-

главный город хазар, далее по морю — в Джурджан, затем в Балх и Мавараннахр, затем в Йурт тугузгузов, затем в Китай (*ас-Син*)»¹⁷.

Краткие упоминания о Каспийском море содержатся также в специальном разделе «Книги путей и государств», посвященном истокам рек. Про реки Аракс и Кура там сказано, что они впадают в море Джурджана¹⁸, а про реку Амударью (*Джейхун*) — что она течет «в сторону моря Джурджана»¹⁹.

Обращает на себя внимание то, что Ибн Хордадбех называет Каспийское море «морем Джурджана», что может указывать на основной источник его информации об этом водном бассейне — купеческую среду Джурджана, представители которой были вовлечены в морскую торговлю с Хазарией.

Особняком стоит упоминание Ибн Хордадбехом каспийского портового города Дербента (*ал-Баб ва-л-Абваб*). Сведения об этом пункте находятся в разделе «О чудесах гор»²⁰, то есть по своему происхождению эта информация была связана не с проходившими по Каспию торговыми маршрутами, а с исключительно важным положением Дербента в системе кавказских укреплений, о чем Ибн Хордадбеху могли сообщить лица, знакомые с сухопутными кавказскими маршрутами.

Приведенное Ибн Хордадбехом указание на размер окружности моря в 500 фарсахов, хотя и не находит точных параллелей в сведениях других арабских авторов, но — теоретически — может восходить как к информации ученых астрономического направления в исламской географии (ал-Хорезми, Сухраба, ал-Баттани и др.), так и к сведениям, отразившимся в географических сочинениях описательного жанра (Ибн ал-Факих ал-Хамадани, ал-Мас'уди и др.).

ние — *Арминийа*. Наличие разночтений оставляет открытым вопрос о том, где мог пролегать описанный Ибн Хордадбехом маршрут (историографию, см.: Калинина 1986: 78-79; Назаренко 2001: 98-112).

¹⁷ BGA 1889: 154-155. См. также: Ибн Хордадбех 1986: 124; Гараева 2006: 686; ДРСЗИ 2009: 32.

¹⁸ BGA 1889: 174-175. См. также: Ибн Хордадбех 1986: 136.

¹⁹ BGA 1889: 173-174. См. также: Ибн Хордадбех 1986: 135-136.

²⁰ BGA 1889: 172-173. См. также: Ибн Хордадбех 1986: 135.

Таким образом, первые в исламской географии сведения о Каспийском море, опиравшиеся на сообщения торговцев и путешественников, отразились в сочинении Ибн Хордадбега, информаторы которого были непосредственно знакомы с морскими торговыми путями прикаспийского региона.

«Классическая школа» арабских географов

Концептуализация Каспийского моря как единого водного пространства приходится уже на середину – вторую половину X в., когда в сочинения ученых так называемой «классической школы» арабских географов (ал-Балхи, ал-Истахри, Ибн Хаукал)²¹ стали включаться описания морей (в том числе Каспийского) и их картографические изображения²².

Ученые «классической школы» арабских географов разработали особый тип землеописания, сформировавшийся под сильным влиянием персидских традиций представления земли как совокупности историко-географических областей-*кишваров*. Укорененность в персидской культуре повлияла на композицию их сочинений, в которых центральное место занимал Иран, а географическое деление земли, несмотря на формальное использование ими принятого большинством исламских географов греческого термина «климат» (араб. *иклим*), было фактически основано на системе *кишваров*. В основной части сочинений авторов «классической школы» последовательно характеризуются 17 регионов исламского мира с прилегающими к ним территориями (Аравия; Магриб; Египет; Сирия; ал-Джазира; Ирак; Хузистан; Фарс; Кирман; Синд; Армения, Арран и Азербайджан; Джибал; Дайлам и Табаристан; Персидская пустыня; Сиджистан; Хорасан; Мавараннахр), а также три моря — Румское (Средиземное), Персидское (Индийский океан) и Хазарское (Каспийское). Единство изложения в какой-то мере обеспечивалось обширным введением, где давалась общая религиозно-политическая картина мира, в рамках которой выстраивалась иерархия мировых империй и определялось место исламских стран и народов в мировом геополитическом контексте²³.

²¹ О «классической школе» арабских географов подробнее, см.: Крачковский 1957: 194-218; Tibbets 1992.

²² BGA 1870: 218; BGA 1873: 276-277.

²³ Коновалова 2012; Коновалова 2014.

Описание Каспийского моря в сочинениях ал-Истахри и Ибн Хаукала почти идентично. Приведем описание моря у ал-Истахри:

«Море Хазар. Это море не соединяется ни с одним из морей на поверхности земли²⁴, и если человек объедет вокруг моря, то вернется к тому месту, с которого начал, без помехи, разве только пресная река впадает в него²⁵. Оно — море соленое, нет у него ни приливов, ни отливов. Это море темное, на дне его — ил, в отличие от моря Красного и остального Персидского залива, ибо в некоторых местах Персидского залива иногда видно дно из-за чистоты белых камней. Не поднимается из этого моря ничего: ни драгоценные камни, ни жемчуг, ни кораллы или другое — то, что поднимается из [других] морей, и не добывают из него ничего, из того, что [обычно] поднимается, кроме рыб. Плавают по нему купцы из мусульманских земель к земле хазар и [в области] между Арраном, Гиляном, Табаристаном и Гирканией»²⁶.

Сочинения географов «классической школы» сопровождалось стандартизированным комплектом карт, который получил в историографии название «Атлас ислама». «Атлас ислама» включал в себя карту мира, карты упомянутых 17 регионов, а также карты трех морей, включая изображение Каспийского моря (Илл. 1).

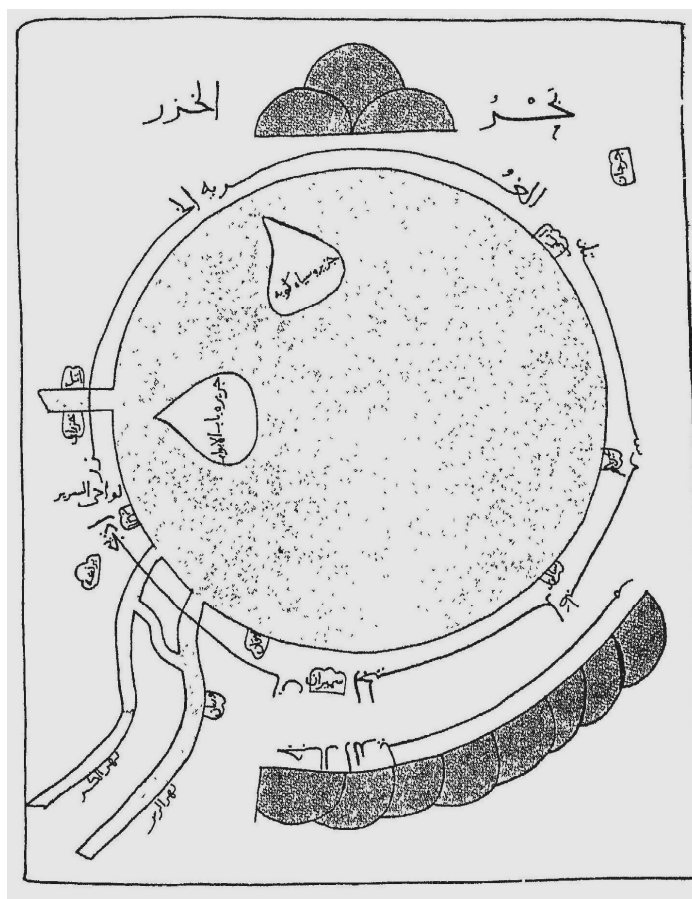
Как видно, карта Каспийского моря (также как и прочие карты «Атласа ислама»²⁷) выполнена в предельно схематичной манере: градусная сетка и масштаб на ней отсутствуют, море и лежащие в его акватории острова представлены в виде геометрически правильных кругов или эллипсов, береговые линии условны, а реки нанесены прямыми линиями.

²⁴ Подчеркивание факта изолированности Каспийского моря как его отличительной черты было характерно для арабо-персидских географов, унаследовавших это представление от античных авторов (Крачковский 1957: 250; Заходер 1960: 3-4; Калинина 1988: 89). В христианской географии Каспийское море, напротив, считалось заливом Океана (Мельникова 1998: 92-93).

²⁵ Имеется в виду р. Волга.

²⁶ Перевод Т.М. Калининой (ДРСЗИ 2009: 84 по BGA 1870: 218). Ср. другие переводы на русский язык: Каспийское море 1988б; Большаков 2009: 745-746.

²⁷ О картах «Атласа ислама», см.: Tibbets 1992: 112-129.



Илл. 1.
Карта Каспийского моря из «Атласа ислама».
Ориентация восточная.

«Книга чудес» XI века

Совершенно иную — по сравнению с «Атласом ислама» — картографическую традицию представляли карты, сохранившиеся в составе анонимной космографии под названием «Книга чудес», написанной в 1020–1050-х гг., в фатимидском Египте²⁸. Однако в наборе карт «Книги чудес» среди прочих имеется и карта Кас-

²⁸ Book of Curiosities 2014; Rapoport; Savage-Smith 2018.

пийского моря (Илл. 2)²⁹, стилистика которой необычна по сравнению с другими картами этого сочинения, поскольку изображение Каспийского моря выглядит как прямое заимствование из альбома карт географов «классической школы», что уже отмечалось в историографии³⁰.

Действительно, карта Каспийского моря в «Книге чудес» имеет большое сходство с картой этого моря в одной из рукописей сочинения Ибн Хаукаля (Торкарı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III MS 3346). На обеих картах Каспийское море представлено в форме круга, внутри которого помещены изображения двух островов (*Сийах-Кух* и *Баб ал-Абваб*, отождествляемые с полуостровом Мангышлак и полуостровом, на котором расположен г. Баку, соответственно); вокруг моря помечены страны света — юг, север, восток и запад; показаны три реки, впадающие в море (Кура, Аракс и Атил/Волга); у южного побережья моря отмечена гористая провинция Дайлам; к югу от р. Аракс указана Муганская степь; названы некоторые страны и города (Хазаран, страна гузов, Джурджан, Итиль, Дербенд, Чалус). В то же время на карте из «Книги чудес» есть признаки того, что ее автор скопировал изображение Ибн Хаукаля не слепо, а подверг его некоторой переработке, направления которой мы и попытаемся установить.

Если сравнивать между собой топонимическую номенклатуру карт крупных водных бассейнов в «Книге чудес» (Средиземного моря, Индийского океана и Каспийского моря), то в количественном отношении карта Каспийского моря сильно уступает двум прочим: на карте Каспийского моря показаны лишь 35 наименований, в то время как на карте Индийского океана — 93, а на карте Средиземного моря — 241.

Совершенно очевидно, что составитель «Книги чудес» владел лишь отрывочной информацией о побережьях Каспийского моря, что и не позволило ему радикально переработать карту Ибн Хаукаля.

Написание топонимов, фигурирующих на карте Каспийского моря из «Книги чудес», с одной стороны, и карте Ибн Хаукаля, с другой, по большей части совпадает, но в ряде случаев имеет отличия.

²⁹ Ее репродукцию см.: Book of Curiosities 2014: 146.

³⁰ Rapoport; Savage-Smith 2018: 233.



Илл. 2.
Карта Каспийского моря из «Книги чудес» XI в.
Ориентация южная.

Так, на карте Ибн Хаукаля обозначены две части города Итиль, лежавшие по обеим сторонам Волги (собственно Итиль и Хазаран), а в «Книге чудес» не только не показана пространственная структура города, но и отсутствует название самой хазарской столицы, которая названа просто «городом хазар». Несмотря на то, что гидроним *Атил* был известен автору «Книги чудес» (о чем свидетельствует помещенная на карте в виде легенды цитата из Ибн Хаукаля), низовья Волги автор «Книги чудес» обозначил

как «Река русов», также заимствовав это утверждение из книги Ибн Хаукаля, который прямо говорит, что река Атил — это река русов³¹. А указанный на карте Ибн Хаукаля иранский город Айн ал-Хумм (совр. Ахлам в Мазандаране) на карте в «Книге чудес» фигурирует как Айн ал-Фам.

Еще одно отличие обеих карт заключается в том, что автор «Книги чудес» нанес на свою карту несколько топонимов, отсутствующих на карте Каспийского моря Ибн Хаукаля, но показанных на других картах последнего, посвященных Дайламу и Табаристану (это Амоль и ряд других иранских городов, лежавших на пути из Амолья в Джурджан). Значки для этих пунктов нанесены на карту в той же технике, что и наименования на картах Средиземного моря и Индийского океана в «Книге чудес», — на равном расстоянии друг от друга, цепочкой вдоль береговой линии и на некотором расстоянии от побережий. Возможно, расширяя перечень топонимов по сравнению с взятой им за образец картой Ибн Хаукаля, автор «Книги чудес» намеревался приблизить оформление карты Каспийского моря к двум другим своим «морским» картам — картам Средиземного моря и Индийского океана.

Таким образом, карта Каспийского моря из «Книги чудес» показывает, что сведения исламских авторов IX–X вв., работавших на территории Ирана и Ирака, в XI в. имели хождение и в районе восточного Средиземноморья,

Ал-Идриси

Большой корпус сведений о Каспийском море имеется в сочинении арабского ученого середины XII в. ал-Идриси, работавшего в Палермо, при дворе норманнского короля Сицилии Рожера II. Трактат ал-Идриси «Отрада страстно желающего пересечь мир» (*Нузхат ал-муштак фи ихтирак ал-афак*, 1154) представляет собой описание всех известных автору областей ойкумены, сопровождающееся подробной прямоугольной картой мира, которая не знает себе равных в средневековой исламской картографии по топонимической насыщенности³².

Описание Каспийского моря ал-Идриси приводит дважды:

³¹ BGA 1889: 276.

³² Idrīsī 1970–1984. Издания карт: Miller 1927; Géographie d'Idrīsī 2000. О сочинении ал-Идриси, см.: Крачковский 1957: 281–299.

в предисловии к своему труду и в основном тексте сочинения, в 7 секции V климата:

«Что касается моря Джурджана и ад-Дайлама, то оно изолированное, не соединяющееся никоим образом с упомянутыми [выше] морями. В него впадает множество рек и постоянных источников. С восточной стороны к этому морю примыкает страна гузов, с северной стороны — земля хазар, с западной же — страна Азарбайджан³³ и ад-Дайлам, а с юга — страна Табаристан. Длина его [составляет] тысячу миль; ширина — от Джурджана до устья реки Исил³⁴ — шестьсот пятьдесят миль. В нем [имеются] четыре острова. Описание его будет приведено ниже»³⁵.

«Сообщаем, что море Табаристана — это изолированное море, никак не соединяющееся с [другими] морями. Его длина с запада на восток с небольшим отклонением к северу [составляет] восемьсот миль, а ширина — шестьсот миль. В нем [есть] четыре острова. Ал-Хаукали рассказывает в своей книге, что это море также не соединяется с другими морями, которые есть на поверхности земли, ни посредством связи, ни посредством смешивания, кроме того, что входит в него из реки ар-Рус, известной под названием Исил [...]»³⁶. И если человек объедет это море, то вернется к тому месту, с которого начал, не

³³ Принятое в арабской географической литературе наименование южной части Азербайджана, расположенной к югу от р. Аракс (см.: Ибн Хордадбех 1986: 289-291).

³⁴ Исил — один из арабских вариантов передачи тюркского наименования р. Волги, тюрк. *Ätil / Itil* (см.: Бартольд 1963а: 815; Moravcsik 1958: 78 sq.; Мурзаев 1984: 229, статья «Идел»). А.П. Новосельцев считал, что следует предполагать финно-угорское происхождение рассматриваемого гидронима (Новосельцев 1990: 128-129). Наряду с формой наименования, употребляемой ал-Идриси, в арабо-персидской литературе использовалось еще несколько вариантов написания названия Волги: *Итил*, *Атил*, *Афил* (см.: Заходер 1962: 196; Dunlop 1986а: 738). В историографии, как правило, равноправно фигурируют две формы русской транскрипции названия — *Итил(ь)* и *Атил(ь)* (сводку данных см.: Новосельцев 1990: 164). Наименование *Атил / Итил* было широко распространено не только у мусульманских писателей, но и в Византии и Западной Европе (см.: Moravcsik 1958: 78 sq.; Барбаро и Контарини 1971: 163-164).

³⁵ Idrisi 1970–1984: 12-13.

³⁶ Далее следует описание реки.

встретив преград, и не преградит ему [путь] ни одна река, кроме реки Исил, впадающей в него. Это море соленое, у него нет приливов и отливов. Его глубокие воды темны в отличие от моря ал-Кулзума³⁷ и других [морей], потому что на дне его [лежит] черная глина. Автор “Книги чудес” говорит, что это море соединяется с морем Нитас подземным каналом, а между ними [находится] участок суши [шириной] в шестьсот миль. В этом море не добывают ничего, кроме рыбы. Торговцы плавают по нему со своими товарами из земли мусульман в землю хазар, которая [расположена] между Арраном, Джилом³⁸, Табаристаном и Джурджаном»³⁹.

Далее в этой же секции помещено и описание четырех островов Каспийского моря:

«В этом море есть четыре необитаемых острова⁴⁰. Однако на двух из них имеется вода и деревья, хотя оба они ненаселенные. Один из них называется Сийах Кух; он лежит напротив Абаскуна⁴¹. Остров необитаем и велик по площади; на нем имеются источники, деревья, лесные чащи, скот и дикие звери. За ним есть остров, [лежащий] напротив [реки] ал-Курр. Это большой остров, с лесными чащами, деревьями и источниками воды; там произрастает марена. На остров приезжают из областей города Барза‘а в поисках марены, а также пригоняют туда выючных животных из ближайших областей этой страны и пасут их там, чтобы они нагуляли жир. В его окрестностях нет [никакого] другого острова, а к северу от него [лежит] остров Сахилан. Это большой песчаный остров, лишенный растительности и плодов. На нем укрывается множество птиц [такой же] черной окраски, как вороны, но более чистые, чем они. Такой вид птиц встречается только на этом острове»⁴².

³⁷ Наименование Красного моря в арабской географии, по имени лежащего на его побережье портового города.

³⁸ *Джил (Джилан)* — арабское название области Гилян, равнинной части южного побережья Каспийского моря.

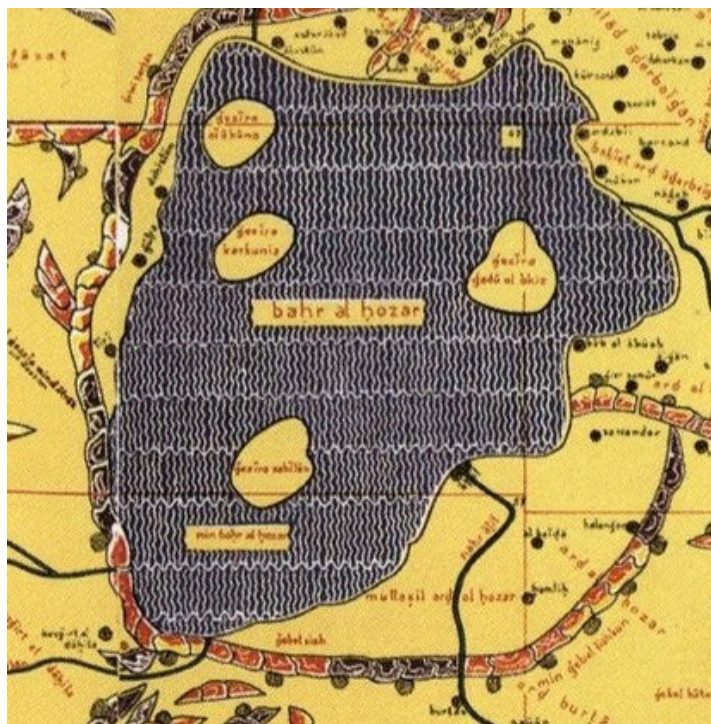
³⁹ Idrisi 1970–1984: 831–832.

⁴⁰ О четырех островах в Каспийском море пишет ал-Хорезми, не приводя их названий (Калинина 1988: 29, 48).

⁴¹ Абаскун — портовый город и крупный торговый центр на юго-восточном побережье Каспийского моря, расположенный в устье р. Горган.

⁴² Idrisi 1970–1984: 932–933.

Сочинение ал-Идриси наряду с описательной частью включало в себя и карты отдельных областей ойкумены, составляющие в совокупности карту мира. Изображение Каспийского моря на карте ал-Идриси (Илл. 3) заметно отличается от вышеупомянутых исламских карт X–XI вв. Наиболее существенным отличием является отказ от схематизма и попытка придать очертаниям моря более реалистичный характер.



Илл. 3.
Карта Каспийского моря ал-Идриси
(реконструкция К. Миллера).
Ориентация северная.

Как видно, значительную часть сведений о Каспийском море ал-Идриси почерпнул из книг. Ал-Идриси употребляет пять разных наименований Каспийского моря, называя его «морем Та-

баристана, Джурджана и ад-Дайлама», как в процитированных выше отрывках, а также «морем ал-Хазар»⁴³ и «морем ал-Баб ва-л-Абваб»⁴⁴, то есть «Дербентским». В этом он продолжает традицию арабских географов X в. ал-Истахри, Ибн Хаукала, ал-Мас‘уди, знавших Каспийское море под всеми этими именами⁴⁵. Подчеркивание факта изолированности Каспийского моря как его отличительной черты также было характерно для предшественников ал-Идриси⁴⁶. По всей вероятности, ал-Идриси не располагал новыми данными на этот счет и потому привел почти дословную цитату из Ибн Хаукала⁴⁷, а также сослался на сообщение «Книги чудес» о наличии подземного канала, связывавшего Каспийское море с Черным. Размеры Каспийского моря, приведенные в 7 секции V климата — 800 на 600 миль, — соответствуют данным ал-Мас‘уди⁴⁸ и ал-Баттани⁴⁹.

Сообщения о четырех островах в Каспийском море также во многом основываются на книжных данных⁵⁰, которые в XII в. вызвали интерес не у одного ал-Идриси: об этом свидетельствует упоминание о четырех островах Каспийского моря у современника ал-Идриси географа аз-Зухри⁵¹.

В указанных в 7 секции V климата размерах Каспийского моря — 100 на 600 миль, по всей вероятности, нашли отражение сведения мореходов, совершавших плавание вдоль берегов Каспия.

Ибн Са‘ид ал-Магриби

Сочинение ал-Идриси получило популярность на западе исламского мира и послужило одним из основных источников для географического труда испано-арабского ученого середины – второй половины XIII в. Ибн Са‘ида ал-Магриби.

Ибн Са‘ид родился неподалеку от Гранады в 1214 г., получил

⁴³ Idrisi 1970–1984: 835, 929.

⁴⁴ Idrisi 1970–1984: 831.

⁴⁵ Калинина 1988: 88.

⁴⁶ Калинина 1988: 89; Крачковский 1957: 250.

⁴⁷ Opus geographicum 1938–1939: 202.

⁴⁸ Maçoudi 1861: 262–263; Kitab at-tanbih 1894: 60.

⁴⁹ Калинина 1988: 142, 144.

⁵⁰ Сводку сведений, имевшихся в арабской географической литературе об островах Каспийского моря, см.: Заходер 1962: 20–21.

⁵¹ Ibn Sa‘id 1970: 365.

образование в Севилье и большую часть жизни провел в путешествиях по Магрибу, Египту, Сирии, Ираку и Аравии, где он собирал материал для своих трудов по истории арабов и по географии. По некоторым сведениям, Ибн Са'ид посетил также Армению. Умер Ибн Са'ид, согласно одним данным, в Дамаске в 1274 г., а по другим сведениям — в Тунисе в 1286 году⁵².

Перу Ибн Са'ида принадлежит несколько исторических сочинений, посвященных истории арабов, начиная от доисламских времен до эпохи, близкой автору. Ибн Са'ид является также автором географического сочинения, над созданием которого он работал в библиотеках Багдада (еще до разорения его войсками Хулагу) и Алеппо. «География» Ибн Са'ида сохранилась в нескольких списках, представляющих две разные редакции.

Каспийское море было известно испанскому географу под традиционными для арабской географической литературы названиями «Море Табаристана»⁵³, «Хазарское море»⁵⁴ и «Море ал-Баб»⁵⁵, то есть «Дербентское». Ибн Са'ид приводит мало данных о Каспийском море; все упоминания о нем находятся в составе сообщений о тех или иных прикаспийских городах или лежащих в этом море островах.

Как и многие арабские географы IX–XII вв., Ибн Са'ид говорит о четырех островах Каспийского моря, но его информация не всегда повторяет сообщения предшествующих авторов и содержит данные, относящиеся к XIII веку.

«К востоку от него (города *ал-Баб*. — *И. К.*) в море Табаристана [выступает] полуостров⁵⁶ ал-Баб. Там множество лугов, где пасут скот жители [города] ал-Баб. К востоку от него находится остров ал-Буркан. На [этом] острове есть гора, на которой не угасает огонь, горящий ночью и днем. От него поднимается

⁵² Крачковский 1957: 352-354.

⁵³ Ibn Sa'id 1958: 121-122, 130-131.

⁵⁴ Ibidem. 139.

⁵⁵ Ibidem. 120.

⁵⁶ Арабское слово *джазира* означает одновременно и «остров», и «полуостров». В данном случае очевидно, что речь должна идти об Апшеронском полуострове, так как, по словам Ибн Са'ида, его территорию использовали для выпаса скота жители материкового города *ал-Баб*.

дым, подобный дыму от сицилийского вулкана и вулкана в Индии. Говорят, что на этом острове находили летучую нефть (*нафт*), которой владеют цари. К северу от него лежит остров Шийа Кух — тот, на который, спасаясь от татар, бежал хорезмшах ‘Ала ад-дин⁵⁷. Он умер на корабле, прежде чем прибыл туда, и был погребен на острове»⁵⁸.

Указание Ибн Са‘ида на бегство хорезмшаха на остров *Шийа Кух* дает возможность установить, о каком острове идет речь, а также помогает датировать его сообщение. Известно, что преследуемый отрядами монгольских полководцев Джебе и Субедея, хорезмшах ‘Ала ад-дин Мухаммад в 1220 г. бежал на остров Ашур-Ада, расположенный неподалеку от устья реки Гурган и порта Абаскун на юге Каспийского моря⁵⁹.

Сообщение об острове *ал-Буркан* (араб. «вулкан») перекликается с рассказами арабо-персидских авторов X–XIII вв. о добыче нефти на Апшеронском полуострове в районе Баку⁶⁰. О том, что около Баку на поверхности земли есть такие места, где прямо из-под земли выходит огонь, не гаснущий ни днем, ни ночью, писал посетивший это район в XII в. испано-арабский путешественник Абу Хамид ал-Гарнати⁶¹.

В 5 секции описания земель, лежащих к северу от семи климатов, имеется краткое замечание о береговой линии Каспийского моря: согласно Ибн Са‘иду, «к востоку от буртасов имеется большой залив, являющийся частью моря Табаристана»⁶². По мнению В.В. Бартольда, под этим заливом можно подразумевать сор⁶³ Мертвый Кутлук⁶⁴.

⁵⁷ ‘Ала ад-дин Мухаммад, хорезмшах (1200–1220).

⁵⁸ Ibn Sa‘id 1958: 122.

⁵⁹ Буниятов 1986: 148.

⁶⁰ Бартольд 1963б: 683, 707–708.

⁶¹ Путешествие 1971: 23, 55.

⁶² Ibn Sa‘id 1958: 139.

⁶³ *Сор* (*шор*) — солончак, пересыхающее мелководное соленое озеро; термин распространен в Средней Азии, Казахстане, Восточном Закавказье.

⁶⁴ Бартольд 1973: 110.

Абу-л-Фида

Среди созданных на западе исламского мира географических сочинений особое место принадлежит всемирной географии арабского ученого первой трети XIV в. Абу-л-Фиды «Упорядочение стран» (*Таквим ал-булдан*)⁶⁵. Сочинение Абу-л-Фиды представляет собой описательную всемирную географию, состоящую из обширного общегеографического Введения и основного раздела с описанием 28 историко-географических областей ойкумены (от Испании на западе до Китая на востоке и от «северных областей земли» до Судана на юге)⁶⁶. О Каспийском море, которое Абу-л-Фида по традиции называет «Хазарским», говорится во Введении к *Таквим ал-булдан* наряду с сообщениями о других морях мира — Окружающем, Китайском, Средиземном и Черном.

«Рассказ о море ал-Хазар. Это море соленое. Оно не соединяется ни с Окружающим морем, ни с каким-либо другим морем из тех, о которых мы уже упоминали. Напротив, это море изолированное³, близкое по форме к окружности. Аш-шариф ал-Идриси сказал, что его длина равна 800 милям, а его ширина — 600 милям⁶⁷; оно имеет продолговатую форму. [Другие] говорят, что оно треугольной формы, подобно парусу. Согласно кади Кутб ад-Дину⁶⁸, длина моря с востока на запад составляет 270 фарсахов, а его ширина — 200 фарсахов. Оно называется морем ал-Хазар, морем Джурджана и морем Табаристана.

Мы начинаем [описание] с западной стороны моря, затем [перейдем к] южной, затем — восточной и наконец — к северной, пока [снова] не дойдем до его западной стороны, откуда мы начинаем.

Скажем, что выступающий на запад конец этого моря находится на 66 градусах долготы и около 41 градуса широты, близ Железных ворот⁶⁹. Там неподалеку от Железных ворот нахо-

⁶⁵ Об Абу-л-Фиде и его географическом сочинении см.: Крачковский 1957: 386-389.

⁶⁶ *Géographie d'Aboulféda* 1840.

⁶⁷ Ср. данные ал-Идриси: «Его длина с запада на восток с небольшим отклонением к северу [составляет] 800 миль, а ширина — 600 миль» (Idrisi 1970–1984: 831-832).

⁶⁸ Очевидно, имеется в виду Кутб ад-Дин Махмуд ибн Мас'уд аш-Ширази, персидский ученый-энциклопедист, астроном и географ, ученик Насир ад-Дина ат-Туси (1236–1311).

⁶⁹ Железные Ворота (араб. *Баб ал-хадид*) — Дербент.

дится [город] Дарбанд⁷⁰, что в Ширване⁷¹. Затем [море] простирается на юг от Железных ворот на 51 фарсах, до устья реки ал-Курр⁷². Далее море идет на восток с отклонением к югу на 16 фарсах и минует Муган⁷³, одну из областей Ардабила⁷⁴. Потом море простирается на юго-восток, пока не достигнет своего предела на юге на широте 37 градусов; в этом месте море наиболее сильно выдается на юг. Долгота его упомянутой южной стороны составляет 77 градусов — это напротив [города] Амула⁷⁵ в Табаристане. На южном берегу дежит страна ал-Джил⁷⁶ и ад-Дайлам. Затем море продолжается на восток, пока не минует страну ал-Джил и [город] Абаскун, находящийся на 79 градусах 45 минутах долготы и 37 градусах 10 минутах широты, близ [города] Джурджана, расположенного неподалеку от упомянутого моря. К востоку лежит пустыня⁷⁷, которая находится между Джурджаном и Хуваризмом⁷⁸. Затем от указанного предела на востоке море простирается на северо-запад вплоть до своей крайней точки на севере, около 50 градусов широты и 79 градусов долготы. На северном побережье моря расположены страна турок⁷⁹ и гора Сийах-Кух²², а на северо-

⁷⁰ Дарбанд (перс. «узел», «запор ворот») — арабская передача персидского названия города Дербента.

⁷¹ Ширван — историческая область Аррана, охватывающая северо-восточную часть Азербайджана между Каспийским морем, р. Курой и Дербентом.

⁷² Ал-Курр — арабская передача названия реки Куры.

⁷³ Муган (Мукан, Мукган) — название города и исторической области на побережье Каспийского моря, к северу от Ардебилля между реками Курой и Араксом (о локализации города см.: Ибн Хордадбех 1986: 293, примеч. 33).

⁷⁴ Ардабиль (Ардебиль) — один из наиболее известных городов иранского Азербайджана.

⁷⁵ Амул — город на южном побережье Каспийского моря, центр шелкового производства.

⁷⁶ Арабское название исторической области Гилян, расположенной на юго-западном побережье Каспийского моря и окаймленной с юга горами Эльбурса.

⁷⁷ Закаспийские Каракумы.

⁷⁸ Арабская передача иранского наименования «Хорезм».

⁷⁹ Абу-л-Фида обозначает термином «страна ат-турк» владения улуса Джучи (подробнее см.: Коновалова 1991: 86).

западе в море впадает река Асил⁸⁰ — великая река, которую считают самой большой рекой в той стране. Мне рассказывали купцы, плававшие по этому морю, что в северной части моря вода, бывшая до того соленой и прозрачной, сменяется мутной водой и что, как им говорили, [это происходит из-за того, что] вода ал-Асила смешивается с морской водой. Они говорили, что пили [воду] из [этой части] моря и она оказалась пресной, причем этот пресный вкус сохраняется в морской воде в течение дня [плавания]. Они рассказывали, что слышали от людей той страны, будто ал-Асил при впадении в упомянутое море ал-Хазар разветвляется на 1001 рукав⁸¹. Купцы еще говорили, что встречали в море заросли камыша; капитан корабля знал проход в них, и они зашли в камыши и доплыли до одного из рукавов, на которые разветвляется река ал-Асил; потом поднялись [вверх] по рукаву, пока не достигли берега и [расположенной] там деревни, называемой у них Аски Йурт⁸², что по-арабски означает «старое жилище». Затем они говорили, что поднялись по [этому?] рукаву к реке ал-Асил, пока не прибыли в город ал-Сарай.

В этом море нет ни одного обитаемого острова с возделанной землей. Однако в нем есть острова, где имеются источники воды и древесные рощи. К таким островам относится остров Сийа Кух. Это большой остров с источниками воды и деревьями; там нет ни одного человеческого существа. Также есть остров, лежащий напротив устья реки ал-Курр; на нем имеются древесные рощи и источники воды; он большой [по размеру]; с него вывозят в большом количестве марену во [все] страны. Позади Абаскуна нет никаких населенных пунктов, кроме одной деревни⁸³.

⁸⁰ Абу-л-Фида имеет в виду устье Волги. Написание гидронима у Абу-л-Фиды совпадает с написанием, которым пользовался ал-Идриси (ср.: Idrisi 1970–1984: 12, 831, 832, 834, 916, 919, 924, 929, 960).

⁸¹ Ср. сообщение Абу Хамида ал-Гарнати, который писал о наличии одной тысячи устьев в дельте Волги (Путешествие 1971: 28, 30).

⁸² Топоним может относиться к одному из множества золотоордынских городищ, остатки которых обнаружены в низовьях Волги (Егоров 1985: 117–120).

⁸³ Géographie d'Aboulféda 1840: 35–37. См. также перевод на русский язык: Каспийское море 1988в.

Как видно, по свидетельству самого Абу-л-Фиды, для составления рассказа о Каспийском море он использовал целый ряд источников: данные ал-Идриси и Кутб ад-дина аш-Ширази, касавшиеся размеров Каспия; сообщения путешественников, в том числе современников географа, о чем говорит упоминание золотоордынских городов Нижнего Поволжья и информация о тысяче устьев Нижней Волги.

Таким образом, комплекс информации о Каспийском море, в IX–X вв. сформировавшийся в восточных областях халифата, впоследствии был воспринят учеными XI–XIV вв., жившими на западе исламского мира — от Сирии до Испании. Сравнение материалов арабских географов IX–XIV вв. о Каспийском море показывает как очевидную связь их сочинений, так и прослеживающуюся преемственность в описании моря на востоке и на западе исламского мира. Вместе с тем очевидно и то, что преемственность эта имеет фрагментарный характер. Информация, сформировавшаяся в одном «месте знания», при попадании в другое пространство трансформируется как содержательно, так и структурно и развивается в русле задач, стоявших перед ее реципиентами. Ни один из рассмотренных авторов XI–XIV вв. не ставил перед собой задачи приращения знаний о Каспийском море по сравнению с учеными IX–X веков. Каждый ученый «осваивал» это морское пространство заново, пренебрегая многими сведениями своих предшественников, а если что-то у них и заимствовал, то помещал эти данные в другой содержательный и композиционный контекст.

ГЛАВА ВТОРАЯ
ТЕКСТ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ, НАУЧНОЕ
И ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ

1.

ДАР ОБРЕЧЕННЫХ

АРИСТОТЕЛИЗМ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПОЛЕ
НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ XVI–XVII ВЕКОВ

Аристотель

и риторические стратегии «новаторов»

У всех революций есть свои жертвы, и, как казалось до недавнего времени многим историкам, главной жертвой научных и философских потрясений XVI–XVII вв. стала позднесcholasticкая, аристотелевская по характеру и генезису, традиция. Специалисты по интеллектуальной истории этого периода авторитетно утверждали, что эта традиция, характеризующаяся как непростой союз христианской теологии, аристотелизма¹ и средневековой философии, представляет собой в целом идейно однородную структуру, окутанную варварским языком и эзотерической терминологией. В результате в литературе уже не одно столетие преобладает мнение о научной революции раннего модерна как об антиаристотелевском перевороте. И мнение это сформировалось в значительной мере под влиянием критики аристотелизма в указанную эпоху, критики, подчас не лишенной пренебрежительного высокомерия со стороны создателей новой натурфилософии. Например, Галилей уже на первых страницах “Dialogo”² обвиняет Стагирита в том, что тот «намеренно подтасовывает карты в игре (egli ha mira di cambiarci le carte in mano) и хочет приладить план к мирозданию, а не построить это здание по указаниям плана»³.

¹ Термин «аристотелизм» мы понимаем в широком смысле, имея в виду историю истолкования, распространения, переводов и влияния сочинений Аристотеля, а также усвоение (с определенными модификациями и дополнениями) его учения в различных средневековых теологических и натурфилософских традициях.

² Полное название: “Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano” («Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой»).

³ Galilei 1890–1909, 7: 40; Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964, 1: 112–113.

Р. Декарт пошел еще дальше. Упоминая в “Le Discours de la méthode” («Рассуждение о методе») о критике его идей, — в основном со стороны перипатетиков, — он не без бахвальства признавался: «редко случалось, чтобы, возражая мне, они высказывали что-либо мною непредвиденное, разве только нечто крайне далекое от моего предмета. Я почти никогда не встречал такого критика моих мнений, который представлялся бы мне более строгим и более справедливым, чем я сам»⁴. И в еще более резкой форме Декарт высказался в предисловии к “Principia Philosophiae” («Первоначала философии»): «Хотя я и не веду... речи обо всем (да это и невозможно), однако же, как мне кажется, вопросы, которые мне довелось обсуждать, изложены здесь так, что лица, прочитавшие со вниманием эту книгу, смогут убедиться, что нет нужды искать иных начал, помимо изложенных мною, для того чтобы достичь наивысших знаний, какие доступны человеческому уму»⁵. То есть все, что было сделано в философии до Декарта, представлялось им совершенно бесполезным.

Другой, не менее выразительный пример. «Школы греков, — писал Т. Гоббс, — не принесли никакой пользы... Какое знание приобретаем мы в наши дни благодаря чтению книг этих философов... Тем, что мы имеем из геометрии, которая является матерью всех естественных наук, мы не обязаны этим школам... Естественная философия школ была скорее фантазией, чем наукой, и излагалась она бессмысленным языком, что неизбежно для тех, кто хочет учить философию, не приобретя предварительно больших знаний в геометрии. Ибо природа действует посредством движения, пути и степени которого не могут быть исследованы без знания пропорций и свойств линий и фигур... Их *логика*, которая должна была бы быть методом рассуждения, представляет собой лишь мудрствование над словами и всякие трюки, придуманные с целью сбить с толку тех, кто мог бы разоблачить их софизмы... И я полагаю, что вряд ли может быть сказано что-нибудь более нелепое о естественной философии, чем то, что мы находим в так называемой аристотелевской “Метафизике”...»⁶.

⁴ Декарт (Слюсарев [пер.]) 1989: 289.

⁵ Декарт (Шейнман-Топштейн, Сретенский [пер.]) 1989: 306.

⁶ Гоббс (Гутерман [пер.]) 1991: 510-511.

Антиаристотелевская риторика Ф. Бэкона достаточно известна, чтобы специально на ней останавливаться⁷.

Эти и многие подобные высказывания способствовали созданию впечатления, будто схоласты были в основном посредственностями, чья приверженность таким нелепостям, как учение о формах, мешала развитию современных взглядов на природу и философскому прогрессу. Соответственно, нарративы, касавшиеся формирования философии раннего модерна, независимо от того, были ли они созданы противниками аристотелевской традиции в XVI–XVII вв. или историками более позднего времени, часто различались лишь степенью преуменьшения сложности и значимости схоластики.

Однако в последние полвека специалисты по интеллектуальной истории и истории философии стали более серьезно относиться к тем, кого причисляют к «последним схоластам (the last scholastics)»⁸ и, например, «Кэмбриджская история философии семнадцатого века», включала такие главы, как “The scholastic background”⁹.

Многие современные ученые подчеркивают жизненную силу и значимость для научной революции как идей самого Аристотеля, так и позднеаристотелевской традиции, а также степень ее воздействия в качестве доминирующей философской парадигмы до середины XVII в. на интеллектуальную жизнь эпохи¹⁰. Они пришли к пониманию того, что «ранний современный аристотелизм вовсе не был монолитной империей зла, как это изображали его противники»¹¹. «Новые философы» столкнулись не с карикатурными персонажами, какими их изображали Галилей и Б. Брехт, но с сильными противниками, зачастую хорошо образованными и прекрасно осведомленными о новейших открытиях, а также виртуозно владевшими техникой аргументации.

Кроме того, ситуация для «новых философов» осложнялась тем, что аристотелизм исторически оказался тесно связанным

⁷ Содержательный анализ влияния Аристотеля на Ф. Бэкона, см.: Sgarbi 2013.

⁸ Ariew 1999.

⁹ Ariew; Gabbey 1998. См. также: Stone 2002; Stone 2006; Garber 2006; Schmitt 1973; Schmitt 1984; Schmitt 1989.

¹⁰ Maclean 1998; Mercer 1993.

¹¹ Mercer 1993: 67.

с христианской теологией, которая, как сетовал Декарт (в письме М. Мерсенну от 18 декабря 1629 г.) «была настолько подчинена Аристотелю, что почти невозможно изложить другую философию так, чтобы она поначалу не казалась противоречащей вере»¹². Выступление против аристотелизма рассматривалось как покушение на устои религии, государства и общественного порядка¹³, а в его защиту выступали иногда те, кого принято соотносить с кругом новых философов, например М. Мерсенн¹⁴.

В его сочинениях обращает на себя внимание прежде всего характер аргументации. Автор исходил из убеждения, что «подобно тому, как король может справедливо запретить игры в карты, кости, шахматы и теннис, а также охоту на оленей и зайцев и на других животных и т.п., если он считает эти запреты необходимыми для поддержания своего королевства и для предотвращения разврата и злоупотреблений, совершаемых в этих играх и на охоте, [...] точно так же прелаты и пасторы церкви могут запретить чтение книг, которые еретики и другие враги церкви используют, чтобы расстроить нашу веру, даже если эти книги не содержат ничего ложного. Например, если бы возникла какая-нибудь новая ересь, основанная на “Началах” Евклида, “Физике” или “Логике” Аристотеля, чтобы бороться с католической верой, и верховный понтифик и другие прелаты сочли бы нужным изъять эти книги из рук христиан, опасаясь, что тонкость софизмов и паралогизмов еретиков отвратит читателей от веры, они могли бы запретить чтение этих книг, пока не увидят, что опасность миновала и яд ереси уничтожен...»¹⁵.

Мерсенн настаивает, что контролировать высказываемые и публикуемые мнения необходимо в интересах государства и церкви, ибо в противном случае, те, кто «не обладает хорошо сформированным умом или достаточно твердым суждением, например, невежды и женщины, рискуют потерять веру, прочитав то, чего они не понимают»¹⁶, откуда могут последовать самые ужасные потрясения. Напомним, что события религиозных войн, продолжавшихся 36 лет, кульминацией которых стала резня в День

¹² Descartes 1897–1913, 1: 85–86.

¹³ Garber 2002: 136.

¹⁴ Mersenne 1625: 109–110.

¹⁵ Ibidem. 112–113.

¹⁶ Ibidem.

святого Варфоломея 24–26 августа 1572 г., унесшая жизни около 3000 человек, еще не были забыты. Исторический опыт религиозных войн XVI века и последовавшие за ними события начала XVII столетия, в частности убийство Генриха IV, привели членов Парижского парламента, докторов теологического факультета и многих интеллектуалов к неизбежному выводу: различия в вере и идеях порождают насилие. Таким образом, вера — это не только вопрос совести, но и вопрос политики. И если «Начала» Евклида или даже Библия используются для подрыва веры, то эти книги должны быть взяты под строгий контроль, даже если они несут истину.

И еще один важный момент следует отметить: аристотелизм представлял собой вполне последовательную и внутренне согласованную систему взглядов, которая охватывала самые разные стороны реальности, и отход от него был бы чреват утратой (или заметным ослаблением) единства картины мира. Современники научной революции это хорошо понимали. Достаточно вспомнить знаменитые строки из поэмы Дж. Донна «Анатомия мира» (1610):

Все в новой философии — сомненье:
Огонь былое потерял значенье,
Нет солнца, нет земли — нельзя понять,
Где нам теперь их следует искать.
Все говорят, что смерть грозит природе,
Раз и в планетах, и на небосводе
Так много нового; мир обречен,
На атомы он снова раздроблен,
Все рушится, и связь времен пропала,
Все относительным отныне стало...¹⁷

И вместе с тем новые взгляды на природу, человека и общество активно пробивали себе дорогу. В 1668 г. английский поэт Дж. Драйден, сопоставляя древнюю и новую философии, писал: «Разве не очевидно, что за последние сто лет (когда изучение философии стало делом всех *virtuosi* христианского мира) нам открылась почти новая Природа? Разве не очевидно, что в наше время было обнаружено больше ошибок школ, проведено больше полезных опытов в философии, открыто больше благородных секретов в оптике, медицине, анатомии, астрономии, чем за все эти доверчивые

¹⁷ Донн (Томашевский [пер.]) 1973: 150.

и любвеобильные века от Аристотеля до настоящего времени? Верно и то, что ничто не распространяется быстрее, чем наука, если ее правильно и повсеместно культивировать»¹⁸. Это высказывание уместно дополнить другой оценкой. В 1676 г. французский писатель, поэт, богослов, историк и филолог Рене Рапен (R. Rapin; 1621–1687), размышляя о древней и современной натурфилософии, небезосновательно охарактеризовал первую как более «универсальную», а последнюю как более специализированную, ушедшую, как потом скажет Е.А. Баратынский, «в суету изысканий»: «Древний [натурфилософ] вообще более учён, он стремится познать всё, тогда как современный ограничивается только изучением природы, довольствуясь тем, что он просто натуралист»¹⁹.

Вместе с тем было бы ошибкой полагать, будто автор этого исследования ставит своей целью «вывернуть ситуацию наизнанку», показать, что научная революция представляет собой всего лишь усовершенствование и корректировку натурфилософских представлений Аристотеля и его последователей и комментаторов. Речь идет о другом: то, что принято называть научной революцией, включало в себя не только *радикальную новизну* в понимании природы и способов ее познания, но и трансформацию ряда учений и идей, сформировавшихся ранее, в том числе и в рамках аристотелизма²⁰, а потому неправильно представлять средневековую ари-

¹⁸ Цит. по: Cohen 1994: 1.

¹⁹ Rapin 1678: 58.

²⁰ Ф. Коэн полагает, что радикальная трансформация в познании природы, которая имела место в Европе раннего Нового времени включала три совершенно разных способа получения знаний о природе, из которых два восходят к эпохе Античности: 1. Математическая, или «александрийская», часть греческого наследия, которая, «пережив несколько веков восприятия и обогащения в исламской цивилизации, а затем в Европе эпохи Возрождения, положила начало, благодаря Галилею и Кеплеру, непрерывному процессу математизации природы, который поддерживался и артикулировался посредством экспериментов»; 2. «Афинская» часть греческого наследия, состоявшая из четырех различных, соперничающих систем натурфилософии (Демокрита, Платона, Аристотеля и стоиков), из которых главенствующей стала философия Аристотеля, замененная в XVII столетии усилиями Декарта и ряда других мыслителей-корпускуляристов «атомистической натурфилософией, заметно обогащенной математической концепцией движения, подобной концепции Га-

стотелевскую схоластику лишь как фон, на котором новые теории (напр., гелиоцентризм Коперника и кинематика Галилея) приобрели статус новой науки, игнорируя потенциал аристотелизма как общего ресурса знаний и для новаторов, и для традиционалистов. Как удачно заметил Д. Норт, «подобно тому, как при превращении деревьев в телеграфные столбы остается видимой текстура древесины, так и с языком Аристотеля»²¹ и, мы бы добавили, с его идеями.

Например, отношение Галилея к аристотелевской физике было далеко не столь простым, как может показаться при не вполне внимательном чтении “Dialogo” или “Discorsi”²², когда перипатетик Симпличио предстает в образе эдакого интеллектуального Пьеро, над которым насмехаются его собеседники-новаторы. Основываясь только на знакомстве с опубликованными работами Галилея, историки науки середины XIX в. создали его героический образ непреклонного борца с перипатетическим догматизмом. Когда же А. Фаваро в 1890–1909 гг. издал собрание сочинений ученого, включавшее большинство его трактатов, неопубликованных при жизни, стало ясно, что этот образ несостоятелен. Но до сих пор тот факт, что Галилей в молодости написал несколько аристотелевских сочинений, часто снисходительно рассматривается как простительная оплошность незрелого ученого. Мало ли кто что писал в молодости. Однако эти юношеские трактаты свидетельствуют о том, что между отношением к Аристотелю Галилея и его совре-

лилея»; 3. Специфически европейский способ исследования, ориентированный на точное описание объектов и явлений природы и практическое применение научных открытий, который начал зарождаться в конце XV века и консолидировался в XVII столетии, «в основном благодаря призывам Ф. Бэкона к общей реформе природопознания, в эмпирическую и ориентированную на практику форму экспериментальной науки» (Cohen 2005: 9). Не будучи в целом сторонником интерпретации научной революции, предложенной Ф. Козном, отметим, что сама трактовка аристотелизма не только как предмета преодоления, но и как важного концептуального и методологического ресурса для создания новой натур-философии, представляется нам вполне обоснованной.

²¹ North 1983: 113.

²² Полное название: “Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze attenenti alla meccanica e i movimenti locali” («Беседы и математические доказательства, касающихся двух новых отраслей науки, относящихся к механике и местному движению»).

менников не было принципиальной разницы. Фактически эти ранние труды (“De Motu” [1589–1592], “De motu antiquiora” [ок. 1590] и другие) создали контекст для его опубликованных работ, который ясно показывает приверженность Галилея некоторым положениям аристотелевской физики, на что у него были веские причины, о чем речь пойдет далее.

Математическая традиция, восходящая к Античности, дала Галилею мощный инструмент для разработки новой теории движения — евклидову геометрию и теорию пропорций. Кроме того, новая наука о движении Галилея строилась с опорой не только на знания, накопленные в ремесленной и инженерной традициях, но и на доминирующие натурфилософские доктрины раннего модерна, уходящие корнями в аристотелевскую физику, критически переосмысленную и модифицированную поколениями средневековых комментаторов.

Как отметили И. Бюттнер, П. Дамеров и Ю. Ренн, «базовые знания, предполагаемые физикой, основаны на опыте, приобретаемом почти повсеместно в любой культуре в результате человеческой деятельности, такой как перемещение человеком своего тела или обращение с предметами в обычных условиях, характерных для нашей естественной среды на Земле.

Хотя фундаментальные понятия такого физического знания тесно связаны с понятиями классической механики, они не соответствуют ее основным категориям. Большинство из них скорее напоминают базовые предположения аристотелевской физики, включая ее средневековую разработку, а также ее раннюю нововременную критику. Твердые тела обычно нуждаются в силе, чтобы их можно было сдвинуть с места. Эта сила зависит от количества движения, которое должно быть произведено; более мощные силы могут перемещать большие тела и вызывать большее движение. Как только тела приходят в движение, они приобретают определенный импульс, который заставляет их продолжать движение в течение некоторого времени, прежде чем они придут в состояние покоя. Движущееся тело может само воздействовать на объекты, сопротивляющиеся его движению. Для того чтобы остановить движущееся тело, необходима некоторая противодействующая сила, зависящая от размеров тела и интенсивности движения. Весь этот опыт в совокупности составляет надежную основу для предсказания поведения тел, которые подвергаются воздействию в практических

условиях, формируя систему знаний и представлений, которую можно назвать, используя термин из когнитивной психологии, “интуитивной физикой”»²³.

Любая попытка создать теорию природы, столь же общую, как и аристотелевская физика, должна была исходить из этого базового массива знаний, даже если ее целью являлся пересмотр аристотелевской системы. И какую бы замечательную теорию механического движения Галилей или кто-то другой из новаторов ни создал, она должна была вобрать в себя простые жизненные факты, например: пока вы не толкнете покоящейся на земле мяч, он с места не сдвинется. Это объясняет, почему Галилей не только в своих ранних работах, но и в “Discorsi” (1638) сочетал антиаристотелевскую позицию с приверженностью основным аристотелевским допущениям (о чем подробнее буде сказано далее).

Но кроме утверждений интуитивной физики, физика Аристотеля включала в себя также нечто, что в опыте повседневной жизни не усматривается. И эта другая часть знания о движении, не уходящая своими корнями в интуитивную физику, тем не менее также являлась частью общего знания, с которым столкнулся Галилей, поскольку она передавалась как канон теоретического знания в рамках университетской традиции. Это «другое» знание было представлено сложными трансформациями изначальной аристотелевской физики, имевшими место в Средние века и в эпоху Ренессанса. Ни одно из утверждений этой «другой» части знаний не является столь же самоочевидным и неопровержимым, как утверждения аристотелевской теории, базирующиеся на интуитивной физике. Именно эти «другие» предположения и стали предметом многовековых споров, а, следовательно, естественной отправной точкой для создания новых теорий движения в раннее Новое время.

Более того, если взглянуть на интеллектуальную ситуацию XVI–XVII вв., то можно сказать, что аристотелевская натурфилософия удерживала весьма сильные позиции, хотя альтернатив ей в дискуссионном поле раннего Нового времени было множество. Но если что и объединяло novatores (к числу которых можно отнести столь разных исследователей, как Кеплер, Галилей, Ф. Бэкон, Гильберт, Бруно и др.) при отсутствии у них общей парадигмы, так это

²³ Büttner; Damerow; Renn 2001: 189. См. также: Büttner; Damerow; Renn, 2004.

неприятие ими идей Аристотеля. Хотя и в этом не было полного единодушия.

В целом же интеллектуальную трансформацию эпохи раннего модерна можно рассматривать как рассредоточенный вызов авторитету, а точнее, как рассредоточенный (множественный) вызов фрагментированному авторитету, ибо аристотелизм не был единым учением ни в Средние века, ни в раннее Новое время. Было чувство неудовлетворенности ортодоксией и жажда нового в одних кругах и боязнь его в других. И если что-то, например, картезианство приходило на смену аристотелизму, то это происходило далеко не сразу, в определенных кругах, и только потому, что некоторые отдельные лица начинали воспринимать картезианские идеи всерьез.

И еще об одной грани вопроса о роли аристотелевских представлений в научной революции раннего модерна необходимо упомянуть. В историко-научной литературе общим местом является утверждение, будто одной из важнейших интеллектуальных традиций, характерных для периода научной революции, стала математизация натурфилософии (или, если воспользоваться терминологией Дж. Генри, «математизация картины мира»²⁴ и иных сфер человеческой деятельности, включая теорию музыки, живопись (учение о линейной перспективе) и инженерии.

Математизация природы (и наук о природе) стала, как принято считать²⁵, критерием различия между качественной аристотелевской натурфилософией и новой количественной (математизированной) физикой.

Как отмечает Д. Вуттон, «математизация мира в XVII веке готовилась долго» и «перспективная живопись, баллистика, фортификация, картография и навигация подготовили почву для Галилея, Декарта и Ньютона»²⁶. К этому можно добавить, что историки, начиная с А. Койре и Э. Кассирера, полагали, что математизация картины мира в эпоху научной революции обусловлена влиянием на творцов новой науки некоторого вида платонизма.

Обратимся, однако, ко второй книге «Метафизики» Аристотеля. По мнению Стагирита, в силу того что предметом физики явля-

²⁴ Henry 2008: 18: ...the mathematization of the World Picture.

²⁵ Wootton 2015: 141-187; Henry 2008: 14-29.

²⁶ Wootton 2015: 209. Однако, «математизация картины мира» началась намного раньше, чем полагает Вуттон.

ется материя, то есть нечто случайное (вспомним, что Галилей также писал о необходимости в поисках законов природы «сбросить помеху материи»)»²⁷, она не может претендовать на высшую степень определенности и точности математики²⁸. Важно остановиться на этом моменте, потому что настойчивое представление о платонической идейной перспективе часто приводило историков к упрощенному предположению, будто любой, кто доверял математике, уже являлся платоником и, следовательно, антиаристотелианцем. Это не совсем так. Как отметил Д. Вуттон, тот, кто «воздавал хвалу математическим наукам», не всегда «восхвалял их, порицая аристотелевскую философию, преподававшуюся в университетах», и привел в качестве примера Региомонтана²⁹.

В эпоху Ренессанса многие авторы прекрасно сочетали аристотелианство с математикой. В качестве примера можно привести Н. Тарталья, А. Пикколомини, П. Катена и других, создавших весьма влиятельные работы, в которых аристотелевская физика описывалась с помощью математических инструментов, а перипатетическая концептуальность, логика и идеи рассматривались как дополнение к математическому исследованию. Поэтому высокая оценка роли математики в изучении природы в эпоху научной революции как некой антиаристотелевской тенденции требует известных и далеко идущих оговорок.

После этих общих замечаний, следует обратиться к ряду физических воззрений Аристотеля. Их рассмотрение позволит затем перейти к анализу роли аристотелевского идейного наследия в научной революции.

*«Для камня мудреца не хватит»*³⁰

Для начала уместно вкратце напомнить некоторые ключевые идеи аристотелевской космологии и физики³¹:

²⁷ Galilei 1890–1909. 7: 234: ...gli impedimenti della materia.

²⁸ Арист. Метафизика 2.3, 995a1–16. Здесь и далее цитаты из «Метафизики» приводятся в пер. А.В. Кубицкого, «Физики» — в пер. В.П. Карпова, «О небе» — в пер. А.В. Лебедева, из «Возникновения и уничтожения» — в пер. Т.А. Миллер. См.: Аристотель 1976–1983. Т. 1 – 2.

²⁹ Wootton 2015: 209.

³⁰ Гёте И.-В. Фауст. Ч. 2, действие 1 (пер. Н. Холодковского).

³¹ Заметим, что многие логические, физические, космологические и иные идеи, которые излагал и развивал Аристотель, далеко не всегда

1. В представлении Стагирита физический мир состоит из двух частей (сфер): подлунная имеет своим центром Землю и простирается до орбиты Луны, тогда как надлунная (небесная) включает в себя Луну и все, что находится за ее пределами. Объекты в этих двух сферах имеют *разный* состав и подчиняются *разным* законам. В частности, все движения в небесной сфере, сфере неизменного совершенства, являются круговыми, в то время как в сфере земной круговое движение не играет сколь-либо существенной роли.

2. Аристотель считал, что объекты земного мира состоят из четырех элементов: земли, воды, воздуха и огня. Каждый из этих элементов ассоциируется со своим, по терминологии схоластов, «естественным местом»: земля и вода — тяжелые элементы и в свободном состоянии движутся к центру мира, совпадающему с центром Земли, воздух и огонь — легкие элементы и их естественное движение направлено от центра мира к сфере Луны. Эти места представляли собой, если отбросить многочисленные оговорки, внесенные классическими, средневековыми и ренессансными авторами, четыре концентрические элементарные сферы (Илл. 1).

В своих естественных местах (сферах) элементы пребывают в состоянии покоя. Если они отрывались от своих мест, то стремились вернуться в них кратчайшим путем, то есть двигаясь по прямой. Например, комок земли, поднятый в воздух, возвращается затем (если тому ничто не препятствует) к своей сфере в центре космоса. Именно благодаря этому стремлению он ощущается тяжелым.

3. Аристотель отличает естественное движение (которое принадлежит нормальному состоянию или поведению вещи) от вынужденного (насильственного) движения, которое всегда имеет внешнюю причину³².

принадлежали именно ему. Нередко Стагирит выступал в роли систематизатора наличных концептуальных ресурсов.

³² В этой главе книги речь пойдет, главным образом, о понимании Аристотелем движения как перемещения в пространстве, или, по его выражению, «в отношении места (τῆν κατὰ τόπον)» (Арист. Физика 5.1, 225b8).

К этому традиционному изложению аристотелевских концепций «естественного места» и «естественного движения» уместно добавить некоторые уточнения.

і. Для Аристотеля совпадение центра Земли с центром Вселенной крайне важно. В поисках ответа на вопрос «почему тело движется к центру Земли — потому ли, что оно движется именно к центру *Земли*, или же потому, что оно на самом деле движется к центру *Вселенной*?», Стагирит рассуждал так: «...Естественное движение частей и всей Земли направлено к центру Вселенной, именно поэтому Земля находится на самом деле в центре» (Аристотель. О небе 2.14, 296b7–8). Соответственно, тяжелые тела, в составе которых преобладает элемент «земля», движутся к центру мира, как и сама Земля как небесное тело, и *поэтому* ее центр сов-

падает с центром Вселенной. Далее возникает другой вопрос: «почему к нему (центру Вселенной. — И. Д.) естественно движутся [тела], имеющие тяжесть, и части земли?» (Там же. 296b10–11). Прямого ответа на этот вопрос Аристотель не дает, его физика вообще предполагает, что естественное движение элемента к его естественному месту — это исходный постулат, который не требует специального обоснования (такова «сущность и природа — τῆ οὐσία καὶ τῇ φύσει» мира [Там же. 2.3, 286b10–11]). Аристотель просто отмечает, что тяжелые тела движутся к центру Вселенной «по необходимости (ἀνάγκη δὴ πρὸς τὸ τοῦ παντός)», как к единому общему центру всех небесных движений, а к центру Земли «разве что акцидентальным образом (ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός)», в силу совпадения указанных центров (Там же. 296b12,17).

Обсуждая причину совпадения центров Земли и Вселенной, Аристотель приходит к мысли, что Земля образовалась из вихря (καὶ συνῆλθεν ἐπὶ τὸ μέσον φερόμενη διὰ τὴν δίνησιν — Там же. 2.13, 295a10)³³, поскольку «более крупные и более тяжелые тела всегда устремляются к центру вихря (φέρεται τὰ μείζω καὶ βαρύτερα πρὸς τὸ μέσον τῆς δίνης)» (Там же. 295a12–14). Таким образом, совпадение указанных центров Стагирит объясняет происхождением Земли.

Кроме того, в рассуждениях о движении необходимо, по Аристотелю, учитывать два обстоятельства: 1) у каждого простого тела *одно* простое движение (φορὰ τοῦ ἐνὸς καὶ ἀπλῆ τοῦ ἀπλοῦ — Там же. 2.14, 296b31) и 2) целое движется туда же, куда и его часть (εἰς ὃ γὰρ τὸ μῶριον πέφυκε φέρεσθαι, καὶ τὸ ὅλον ἐνταῦθα πέφυκεν — Там же. 2.13, 295a9–15).

Вместе с тем Аристотель отказывается интерпретировать естественное движение тела (например, камня) в терминах древней максимы «подобное движется к подобному», поскольку это утверждение «верно не во всех случаях» (Там же. 4.3, 310b2–3). Правда, отсюда следует, что в некоторых случаях оно все же справедливо (об этом см. *ниже*). Ограничивая применимость правила «подобное движется к подобному», Аристотель полемизировал не только с «древними», но и со своим учителем Платоном, который полагал, что вещи, имеющие родство друг с другом, стремятся соединиться: земля ищет землю, огонь стремится соединиться с огнем и т.д.³⁴.

³³ Эту идею впоследствии позаимствовал И. Кант.

³⁴ Платон. Тимей (Аверинцев [пер.] 1972) 45с; 63d.

В трактате «О небе» (4.3, 310b23–33) Стагирит поясняет свою позицию:

«...одни (сущности. — *И. Д.*) — я имею в виду тяжелое и легкое — представляются имеющими источник изменения внутри себя, а другие (как например, способное выздоравливать или способное расти) — не внутри, а во вне (а впрочем, иногда и они изменяются под действием внутренних причин), и от незначительного внешнего воздействия одно выздоравливает, а другое вырастает... Однако тяжелое и легкое... представляются содержащими в самих себе источник [своего движения], потому что их материя максимально близка к [осуществленному] бытию».

Поэтому для неодушевленных тел (или одушевленных, но рассматриваемых как неодушевленные, например, тело человека, рассматриваемое только как тяжелый предмет) «двигаться в свое собственное место — значит двигаться к подобному», тогда как с неодушевленными телами ситуация иная —

«...способное выздоравливать, двигаясь и изменяясь в качестве способного выздоравливать, достигает здоровья, а не белизны», т.е. способное выздоравливать проходит путь от одного качественного состояния (болезни) к определенному другому (здоровья), а не к чему-то иному (Там же. 310b12,17–18).

ii. Естественное движение, по Аристотелю, возникает, когда объект, состоящий из определенного элемента (или данный элемент преобладает в его составе), не находится на своем естественном месте. В этом случае ничем не ограниченный объект будет спонтанно двигаться к своему естественному месту. Для Аристотеля все «естественные движения» линейны и вертикальны, и для их возникновения или поддержания не требуется никакой силы. Так, падающий камень — это пример движения земного объекта к своему естественному месту. Любое движение, отличное от естественного, требует силы, которая инициирует и поддерживает его³⁵. Естественное и вынужденное (насильственное) движения противоположны, а потому не могут существовать одновременно в одном объекте. И, —

³⁵ Не всякое линейное вертикальное движение является естественным. Напр., камень, брошенный вверх, совершает вынужденное движение.

что важно, — каждое тело может иметь только одно естественное движение.

И еще одна грань аристотелевского учения о движении: все вещи по самой своей природе стремятся достичь полноты своей формы («природы») и совершенство сущего подразумевает, кроме всего прочего, также «бытие-в-своем-природном-месте». Согласно Аристотелю, «кусоч земли», т.е. тяжелое тело, в результате естественного движения упадет вниз, ибо «движение каждого [тела] в его собственное место есть движение к его собственной форме (εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὐτοῦ εἶδος ἐστὶ φέρεσθαι)» (Там же. 310b1–2).

iii. Следует отметить, что аристотелевская трактовка понятия «естественное место» элемента на первый взгляд отличается известной противоречивостью. Действительно, с одной стороны, утверждается, что «перемещения простых физических тел, например огня, земли и подобных им, показывают не только, что место есть нечто, но также, что оно имеет и какую-то силу (ἐτι δὲ αἱ φοραὶ τῶν φυσικῶν σωμάτων καὶ ἀπλῶν, οἷον πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν τοιούτων, οὐ μόνον δηλοῦσιν ὅτι ἐστὶ τι ὁ τόπος, ἀλλ' ὅτι καὶ ἔχει τινὰ δύναμιν)» (Аристотель. Физика 4.1, 208b9–12)³⁶, т.е. естественное место является причиной движения. Но в той же главе Аристотель утверждает, что месту нельзя приписать *никакой* причинности: «ведь ни одна из четырех причин не присуща ему: оно не может быть ни материей существующих [вещей], так как из него ничто не состоит, ни формой и определением предметов; оно не есть цель и не приводит в движение существующие [вещи]» (Там же. 209a20–23).

Как согласовать эти высказывания? Обратимся к другому отрывку из «Физики» (310b12,17–18):

«...каждое [тело] устремится к своему собственному месту: ведь тела, которые расположены друг за другом и касаются друг друга ненасильственно, родственны (ὁ γὰρ ἐφεξῆς καὶ ἀπτόμενον μὴ βίᾳ, συγγενές) (видимо, συγγενές здесь означает принадлежность к одному роду и виду. — И.Д.); и если они сращены (συντεφύκτα), они не испытывают [взаимного] воздействия, если же только касаются, испытывают воздействие друг друга. Не

³⁶ Существительное δύναμις можно перевести как сила и как способность, и как возможность, потенция.

без оснований также всякое [тело] остается по природе (δὴ φύσει) в свойственном ему месте, ибо каждая данная часть существует в целом месте как отделимая часть по отношению к целому».

Как видим, Аристотель различает два случая — когда расположенные рядом вещи пребывают в простом контакте (ἀπτόμενον), и когда они по природе своей слиты, образуя органическое единство (συνπλεκόμενα)³⁷. Отсюда следует, что «сила», которой надделено естественное место, — это сила, позволяющая создать естественное (органическое) единство между теми вещами, которые по природе своей сходны в родо-видовом отношении. Так, например, каждое падающее тяжелое тело, достигнув своего естественного места (или приблизившись к нему насколько это возможно), становится (или проявляет тенденцию становиться) частью всей земли, ибо тогда оно находится в естественном единстве, в «сращении» с другими тяжелыми телами, т.е. телами состоящими полностью или по преимуществу из элемента земли. В таком единстве некоторая часть тяжелого (землистого) тела может быть отделена от целого только мысленно или насильственным действием. Тело, оказавшись на своем естественном месте, обретает естественный покой в том же смысле, в каком часть естественно покоится в целом. По выражению Аристотеля, «если [телу] присущ естественный покой, то присуще и естественное движение, именно перемещение к месту покоя (Εἰ δ' ἐστὶν ἡρεμία κατὰ φύσιν, ἔστι καὶ κίνησις κατὰ φύσιν, ἢ εἰς τοῦτον τὸν τόπον φερά)» (Аристотель. О небе 3.2, 300b5). Отсюда Стагирит делает вывод, что форма элемента реализуется в полной

³⁷ Здесь можно вспомнить выражение Платона: «Ἐπεὶ δὲ πάντ' ἦν τὰ τοῦ θνητοῦ ζώου συνπλεκόμενα μέλη — Все части и члены смертного живого существа срослись в единое целое» — Платон. Тимей (Аверинцев [пер.] 1972) 77a2. Различие между контактом (или простым прикосновением) и естественным единством проводится также в четвертой книге «Метафизики» Аристотеля: «Сращение (σύνφυσις) же отличается от соприкосновения (ἄφῃς); в последнем случае не необходимо, чтобы было нечто другое, помимо соприкосновения, у сросшихся же вещей есть нечто одно, тождественное в них обеих (ἔστι τι ἐν τὸ αὐτὸ ἐν ἀμφοῖν ὃ ποιεῖ), что сращивает их (συνπλεκέειν), вместо того, чтобы они только соприкасались, и делает их чем-то единым по непрерывности и количеству, но не по качеству» (Аристотель. Метафизика 4.4, 1014b22–27).

мере только тогда, когда элемент находится в покое на своем естественном месте в «сращении» с целым («покоиться [тела]... должны либо насильственно, либо естественно. Насильственно они покоятся там, куда и движутся насильственно, естественно — там, куда [движутся] естественно» (Там же. 300a28–29)³⁸.

Вместе с тем, допущение, что в естественном месте данный элемент обретает покой в своем «сращении» с другими своими частями, предполагает, что в этом месте *уже* должно находиться некоторое количество этого элемента, а то количество элемента, которое там не находится, должно стремиться туда попасть. Видимо, Аристотель понимал под местом не некую «точку», но *область* пространства вокруг нее, занятую соответствующим элементом и элементы располагаются в подлунном мире как бы пластами — земля, вода, воздух, огонь, — хотя эти пласты жестко не разграничены.

Итак, Аристотель приходит к выводу, что, «сила», присущая естественному месту, не является причиной естественного движения. Действующей причиной естественного движения является *природа движущегося тела*, ибо «все существующее по природе имеет в самом себе начало движения и покоя, будь то в отношении места, увеличения и уменьшения или качественного изменения» (Аристотель. Физика 2.1, 192b14–15), тогда как место — это, как говорил Аристотель, «неподвижная граница объемлющего тела» (Там же. 4.4, 212a20).

Если естественное место само по себе не является причиной естественного движения, то каковы же его причины? Аристотель прямо обращается к этому вопросу в «Физике» на примере естественных движений тяжелых и легких элементов. Сами они дви-

³⁸ Здесь есть одна сложность, которую отметили комментаторы Аристотеля: если естественное место дарует телу покой как естественное состояние этого тела, то как тогда быть с пятым элементом, находящемся по своей природе в постоянном естественном движении? Однако этот вопрос снимается, если принять во внимание два обстоятельства: 1) движение неба и звезд мыслилось Аристотелем как самопроизвольное движение, которое как таковое не являлось частью природы подлунного мира и 2) равномерное круговое движение вокруг центра можно представить как особую форму покоя (по выражению Аристотеля, «ведь и то, что останавливает, есть нечто способное — καὶ γὰρ τὸ στατικὸν δυνατόν τι»); Аристотель. Метафизика 4.12, 1019a 35). См. также: Mansion 1945: 98.

гаться не могут, ибо самодвижение свойственно только одушевленным вещам. Но элементы содержат в себе начало движения, ибо они не движутся случайно, поскольку

«...по природе определены куда-нибудь, и в том именно и состоит различие легкого и тяжелого, что одно стремится вверх, а другое вниз... Что ни один из этих [предметов] не движет сам себя — это ясно, однако начало движения они в себе имеют, но не в смысле приведения в движение или действия, а в смысле способности испытывать воздействие. Если же все движущиеся [предметы] движутся или по природе, или вопреки природе и насильственно и в последнем случае всегда [приводятся в движение] чем-то иным, а из [предметов], движущихся по природе, те, которые движутся сами собой, опять-таки приводятся в движение чем-нибудь, так же как и те, которые сами собой не движутся, например [тела] легкие и тяжелые (ведь они приводятся в движение или тем, что их породило и сделало легким и тяжелым, или тем, что устранило помехи и препятствия), то в результате все движущиеся [тела] приводятся в движение чем-нибудь» (Там же. 8.4, 255b15–256a3).

Таким образом, Аристотель исходит из того, что естественное движение есть актуализация возможного (потенциального): «Огонь же и земля приводятся в движение чем-либо насильственно, когда они движутся против природы, и согласно природе — когда, находясь в возможности, они переходят в свойственные им состояния деятельности» (Там же. 255a28–30), ведь в каждом роде следует различать «[существующее] в действительности и в возможности», а потому «движение есть действительность существующего в возможности (ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν)» (Там же. 3.1, 201a11–12)³⁹. Тем самым, Аристотель определяет способное к движению (τὸ κινητόν) как «движущееся в возможности (δυνάμει κινούμενον)», а движение как «незавершенную действительность способного к движению (ἡ κίνησις ἐντελέχεια κινήτου ἀτελής)» (Там же. 8.5, 257b6–9).

В этом смысле естественное движение элемента к своему естественному месту — например, потенциально тяжелого к естественному месту тяжелого — является *формальной* причиной дви-

³⁹ В английском переводе М. Чейза: “The actuality of what exists potentially, in so far as it exists potentially, is motion” (Chase 2022: 157).

жения, поскольку тяжелое тело в полной мере обретает свою форму, т.е. обретает свою истинную тяжесть, только в естественном месте (сущее в своем естественном месте актуализируется), если же элемент находится вне своего естественного места, то он лишь потенциально обладает теми качествами, которые принадлежат ему по природе. Таким образом, формальная причина связана с актуализацией потенциальных возможностей, заложенных в самой сущности тел. *Целевая* причина естественного движения элемента соотносится с его перемещением на свое место как место достижения им полноты своей формы и определяемое общим порядком космоса, т.е. топологией естественных мест. Эта причина соотносится с реализацией формы, которой потенциально обладает каждый элемент, и с достижением упорядоченного расположения всех элементов в космологическом масштабе, в результате которого элемент обретает свою форму во всей ее полноте, т.е. становится тяжелым или легким⁴⁰.

Кроме того, если элемент находится вне своего естественного места, он должен был попасть туда по одной из двух причин: либо имело место контактное воздействие внешнего тела, в результате чего элемент был перемещен в другой пласт космоса, либо произошло превращение одного элемента в другой и порожденный элемент оказался вне своего места. Аристотель никогда не дает четкого ответа на вопрос, при каких условиях последнее возможно, но он предполагает, что такие трансформации могут быть как естественными, так и неестественными. Это было бы естественным изменением, например, в случае, когда тело прекращает свое существование и разлагается. Но оно было бы неестественным в случае существенного изменения элемента в его естественном месте, например, из-за чрезмерного нагревания. Однако в любом случае

⁴⁰ Впрочем, по поводу того, действительно ли Аристотель выделял естественное место в качестве целевой причины, среди исследователей нет единого мнения. В «Физике» (4.1: 209a18–22) он, как было показано, похоже, отрицает, что это одна из четырех причин. Исходя из этого, некоторые авторы полагают, что определение естественного места как целевой или действующей причины не обосновано (см., напр.: Bant 1956; Machamer 1978: 377–378, 380, 382). По мнению же других исследователей Аристотель, пусть и не явно, рассматривал «естественное место» как целевую причину (см., напр.: Sorabji 1988: 186–187).

должна существовать причина, которая вывела элемент из его естественного состояния. В «Физике» Аристотель говорит, что после устранения этой причины элемент возобновит свое естественное движение по природе. Он утверждает также, что все элементы будут осуществлять свою естественную активность, если им не помешать («вначале оно [легкое] таково [лишь] в возможности, но вот уже становится легким и будет действовать, если ничто не помешает» [Там же. 8.4, 255b9–11]).

Из сказанного выше, можно сделать вывод, что Аристотель развивал пять интуиций естественного места:

- i) естественное место как силовой центр для данного элемента⁴¹;
- ii) естественное место как область пространства, в которой элемент обретает всю полноту своей формы;
- iii) естественное место как область пространства, в которой, соединяясь с другими своими частями той же элементарной природы, элемент обретает покой;
- iv) естественное место как внутренняя «неподвижная граница объемлющего тела» (Там же. 4.4, 212a20);

⁴¹ Однако, как разъяснял Фома Аквинский, этот силовой центр не является центром притяжения: «место обладает определенной силой сохранения того, что в нем расположено: и по этой причине то, что в нем расположено, стремится к своему месту, желая собственного сохранения. Но из этого не следует, что место имеет притягательную силу (*locus habet quandam virtutem conservandi locatum: et propter hoc locatum tendit in suum locum desiderio suae conservationis. Non autem ex hoc ostenditur quod locus habeat virtutem attractivam*) (Aquinas 1882–1948, 2:147). Таким образом, естественное место не было действующей причиной, оно не притягивало к себе удаленные от него элементарные тела. Если воспользоваться аналогией Аристотеля, можно сказать, что движение от болезни к здоровью происходит по причине лечения организма или его внутренних возможностей, но не потому, что состояние здоровья обладает физической притягательной силой. Так полагало большинство средневековых комментаторов Аристотеля, исключения немногочисленны, хотя в их числе оказались Н. Орем и Р. Бэкон. Некоторые комментаторы противопоставляли тяготение магнетизму. Железный предмет двигался к магниту, потому что последний наделял его качеством движения. Однако магниты не притягивали железные предметы издалека, тогда как глыба земли, напротив, двигалась к центру космоса независимо от расстояния до него.

— v) естественное место как место актуализации возможного (потенциального).

Расположение же естественных мест определяется общим космическим порядком.

Таким образом, причиной естественного движения элемента, по Аристотелю, является его природа, то есть принцип, в силу которого переход элемента из потенциального состояния в актуальное становится необходимым. Но какова тогда *действующая (движущая)* причина естественного движения? Если исходить из того, что «все движущиеся [тела] приводятся в движение чем-нибудь», — принцип, который Аристотель распространял и на естественное движение, — то такая причина должна существовать. По словам Аристотеля, «движение есть действительность подвижного, поскольку оно подвижно; оно происходит от прикосновения движущего [к движимому]...» (Там же. 3.2, 202a6–7).

В таком понимании движения устранение насильственной причины, поставившей элемент вне его естественного места, не может служить действующей причиной возвращения элемента на свое место. То есть целевая причина имеется, но что именно будет двигать элемент к его целевому местопребыванию? По Аристотелю: только контакт (соприкосновение) с чем-то, что будет играть роль движителя. Но прикосновение чего с чем? К сожалению, ясного общего ответа на этот вопрос Аристотель не дал, но некоторые его рассуждения на эту тему привести уместно.

Обратимся к десятой главе второй книги трактата «О возникновении и уничтожении». Здесь Стагирит развивает мысль о том, что общей действующей причиной всех возникновений и исчезновений является круговое движение Солнца по эклиптике. Из-за ее наклона движение светила оказывается неравномерным (Аристотель. О возникновении... 2.10, 336b3–8). В свою очередь восхождение и нисхождение Солнца по отношению к Земле является, по мысли Аристотеля, причиной взаимного превращения элементов друг в друга, в силу чего элементы не остаются на своих естественных местах: ведь «если бы каждое из них (простых тел, элементов. — *И. Д.*) пребывало в своем месте и не менялось под влиянием соседнего, то они уже были бы разъединены. Но они изменяются из-за двоякого движения [Солнца], и эти изменения не позволяют ни одному из них оставаться в своем надлежащем месте» (Там же. 337a10–15).

Видимо, Аристотеля следует понимать так: воздействие Солнца на первокачества, образующие элементы (сухость, холод, влагу, тепло) приводит к их (первокачеств) перегруппировке и, как следствие, появлению нового элемента, который начинает двигаться к своему естественному месту. Но это не вполне внятное и детализированное объяснение не отвечает на вопрос о непосредственной, действующей причине естественного движения. И Аристотель это обстоятельство признает. В последней, восьмой книге «Физики» он связывает все движения в космосе с действием Неподвижного Движителя как действующей причины. Но проблема поиска промежуточного звена (механизма), обеспечивающего непосредственный контакт между движущим и движимым, в целом осталась нерешенной.

Запечатленное движение

Хотя многие рассуждения и замечания Аристотеля в последующие столетия служили основой при рассмотрении большинства натурфилософских вопросов, некоторые средневековые авторы, несмотря на свое восхищение Аристотелем-человеком и его учением, вовсе не считали Стагирита непогрешимым и часто не соглашались с его идеями или существенно уточняли их. По словам Альберта Великого, «если... смотреть на него всего лишь как на человека, то, без сомнения, он мог ошибаться, как и мы»⁴². Причем разногласия средневековых авторов с Аристотелем были обусловлены отнюдь не трудностями понимания истинного смысла высказываний Философа, или двусмысленностями, возникшими в результате плохого перевода, или ошибками переписчиков. То была именно критика интерпретаций и понимания Аристотелем различных аспектов натурфилософии.

Одно из самых глубоких отступлений от аристотелевских физических идей связано с проблемой движения тела, брошенного под углом к горизонту. Почему оно не падает (т.е. не начинает двигаться к центру мира) немедленно после того, как прекращается его контакт с движущим телом?

В третьей книге «О небе» (3.2, 301b18–30) Аристотель, отвечая на этот вопрос, писал:

⁴² Цит. по: Grant 1996: 164.

«...поскольку природа есть причина движения, содержащаяся в самой вещи, сила — [причина движения, содержащаяся] в чем-то другом или [в самой вещи], поскольку она другое, а всякое движение либо естественно, либо насильственно, то естественное движение (как, например, для камня движение вниз) будет [всего лишь] ускорено силой, тогда как противоестественное движение будет полностью произведено самой [силой]. В обоих случаях [сила] пользуется воздухом как своего рода орудием [для передачи движения], поскольку по своей природе он легкий и тяжел: движение вверх он способен осуществлять, поскольку он легкий (когда подвергнется толчку и получит начало [движения] от силы), а движение вниз — поскольку тяжелый; и в том и в другом случае [сила] передает [движение] телам, как бы приложив [его к воздуху]. Вот почему [предмет], приведенный в движение силой, продолжает двигаться даже тогда, когда то, что привело его в движение, больше его не сопровождает. Если бы не существовало тела с такими свойствами, [как у воздуха], насильственное движение было бы невозможным. Сходным образом [воздух], словно попутный ветер, подгоняет и естественное движение каждого [тела]».

Аналогичные мысли были высказаны Аристотелем и в последней книге «Физики» (8.10, 266b30–267a1–15):

«Если [предмет], сообщивший движение, одновременно движет и что-нибудь другое, например воздух, который, будучи приведен в движение, движет, то [все же] движение в равной степени невозможно, если первое [движущее] не касается и не движет, но все вместе должно одновременно и находиться в движении, и останавливаться, когда первое движущее прекратит [свое действие], даже если оно делает это как магнит, то есть движет то, что привело в движение. Необходимо все-таки сказать, что первое [движущее] может сообщить двигательную способность или обладающему такими свойствами воздуху, или воде, или чему-нибудь иному, что по природе способно двигать или находиться в движении. Но движущее и движимое останавливаются не одновременно, а движимое останавливается вместе с тем, как приводящее в движение перестает двигать, движущее же еще существует. Поэтому и движется что-нибудь смежное с другим, и к нему применимо то же рассуждение. [Движение] прекращается, когда у смежного тела способность движения становятся меньше и меньше: окончательно же прекращается, когда не бу-

дет действовать предыдущий двигатель, а только то, что было [им] приведено в движение; они необходимо останавливаются вместе: движущее, движимое и все движение. Такое [передаточное] движение возникает в [предметах], которые могут иногда двигаться, а иногда покоиться, и оно не непрерывно, а только кажется [таким]: ведь оно принадлежит [предметам], расположенным друг за другом или касающимися [друг друга], так как движущее не есть что-нибудь единое, а ряд смежных друг с другом [предметов]».

Это объяснение движения брошенного тела было известно как антиперистасис (ἀντιτερίστασις), т.е. своего рода круговорот взаимосвязанных перемещений объектов, при котором тела как бы вытесняют друг друга, занимая освободившееся место⁴³.

Как следует из приведенных выше цитат, Аристотель рассматривал воздух и как движущую силу, и как средство сопротивления движению, утверждая, что без воздуха, противодействующего движению тел и замедляющего его, движения были бы мгновенными, то есть бесконечно быстрыми.

В конце V – нач. VI вв. Иоанн Филопон, грек, принявший христианство, отверг объяснение Аристотеля, заявив, что если бы воздух был движущей силой в непрерывном вынужденном движении, то камень можно было бы заставить двигаться, приведя в движение воздух позади него⁴⁴.

Сам Филопон использовал понятие о запечатленной движущей силе (ἡ ἐνδοθεῖσα κίνητικὴ δύναμις)⁴⁵: брошенное тело продолжает движение, оторвавшись от руки метателя, не под воздействием воздуха, но благодаря «собственной силе (ропῇ), которую оно получило от того, кто бросил тело»⁴⁶. Таким образом, запечатленная сила «пребывает» не в двигателе, а в движимом и в результате передачи силы от двигателя к движущемуся телу последнее обретает способность к движению без внешней причины и «будет двигаться до тех пор, пока не истощится первоначально переданная ему движущая сила (θα κινούνταν μέχρι να

⁴³ Opsomer 1999. См. также: Платон, Тимей (Аверинцев [пер.] 1972) 77a–81e.

⁴⁴ Cohen; Drabkin (eds.) 1948: 223.

⁴⁵ Philoponus 1897: 12.

⁴⁶ Cohen; Drabkin (eds.) 1948: 95.

εξασθενήσει η κινητική δύναμη που του δόθηκε από εκείνον, ο οποίος το ώθησε αρχικά»⁴⁷.

Запечатленная сила, вложенная Богом в мир при Творении, «остаётся в вещах как их внутренняя или природная причина движения: поэтому и небо, и элементы, и одушевленные тела, двигаясь под воздействием божественной запечатленной силы, движутся по природе»⁴⁸.

Трактовка движения Филопоном отличается от аристотелевской. Действительно, Стагирит понимал под движущей силой способность одного объекта (А) приводить в движение другой (В), с которым во время движения А находится в постоянном контакте (Аристотель. Физика 8.1, 251b1–5): А, касаясь В, порождает в В не только движение, но и (если В — это среда, воздух или вода) способность двигать третий объект С, которого В касается, и который В двигает. Эту аристотелевскую идею контактной причинности следует отличать от идеи передачи силы, высказанной Филопоном⁴⁹, согласно которому запечатленная сила «пребывает (διαμένει)» не в двигателе, а в движимом и в результате передачи силы от двигателя к движущемуся телу последнее приобретает способность к движению.

Вместе с тем следует иметь в виду, что натурфилософия Филопона несмотря на указанные выше особенности в целом вполне аристотелевская. Фактически, он лишь инкорпорировал в теорию движения Стагирита понятие запечатленной силы и допустил существование вакуума, игнорируя возражения последнего против концепции пустого пространства и противоречия, возникающие при такой модификации исходной теории.

В XIII столетии, благодаря переводам греческих и арабских текстов по натурфилософии на латынь, теория запечатленной силы стала известной на латинском Западе, но поначалу была отвергнута. Однако в XIV веке многие натурфилософы сочли аргументы в пользу *vis impressa* вполне убедительными. Самое известное изложение этой теории принадлежало Жану Буридану, который, возможно, пер-

⁴⁷ Цит. по: Wolff 2013: 130.

⁴⁸ Варламова 2024: 154.

⁴⁹ Исламские натурфилософы, которые, вероятно, были знакомы с аргументами Филопона, добавили к его представлениям о движении несколько новых идей (см.: Zimmermann 2013).

вым использовал латинский термин *impetus* для *запечатленной силы*⁵⁰. Для Буридана *impetus* был не следствием движения, но его причиной, точнее, причиной его продолжения, когда контакт движущегося тела с двигателем прерывался. Кроме того, движение брошенного камня разделялось на два этапа: на первом преобладает действие *impetus*, тогда как на втором (когда *impetus* уже не действует) — происходит естественное движение камня к своему естественному месту.

Причуды гелиоцентризма и крушение небесных сфер

Далее обратимся к главной теме нашего исследования: роли аристотелевской физики, а также корректирующих и дополняющих ее концепций в научной революции. Начнем с анализа отношения Н. Коперника к аристотелевским теориям движения тел: что он в них принял, а что изменил? Прежде всего следует отметить некоторые особенности коперниканской теории, важные в контексте нашей темы.

1. По мнению Аристотеля, сфера не обладает врожденной способностью к движению («менее всего приспособлен к движению шар» — Аристотель. О небе 2.11, 291b16–17), поэтому небесные тела, имеющие сферическую форму (Луна, Солнце и планеты), не движутся вокруг своей оси. Коперник же, напротив, утверждал, что именно для сферы характерно вращательное движение: «будем считать твердо установленным, что Земля, заключенная между полюсами, ограничивается шаровидной поверхностью... Скорее следует допустить, что подвижность Земли вполне естественно соответствует ее форме, чем думать, что движется весь мир, пределы которого неизвестны и непостижимы»⁵¹. Но... Коперник относил это только к Земле, и нигде не утверждал, что планеты, Луна и Солнце имеют осевое вращение. Таким образом, он, по-видимому, и здесь в *некоторой мере* следовал рассуждениям Аристотеля.

2. Коперник релятивизирует понятие центра, к которому естественным образом движутся тела: таких центров, по его мысли, во Вселенной множество (поскольку не существует одного центра для всех небесных орбит или сфер и центр Земли не является центром

⁵⁰ Clagett 1959: 534-535; Moody 1941; Ribémont 1993.

⁵¹ Коперник (Веселовский [пер.]) 1964: 27.

мира, но только центром тяготения и центром лунной орбиты). Тем самым Коперник разделяет два вопроса:

- почему на Земле и на каждой планете камень будет падать к центру этой планеты и
- как (вокруг какого центра) движется сама планета как целое.

В соответствии с этой позицией, Коперник предлагает свое понимание тяготения:

«...поскольку существует несколько центров, не будет легко-мысленным подумать также и о центре мира, совпадает ли последний с центром земной тяжести или нет. Что касается меня, то я полагаю, что тяготение есть не что иное, как некоторое природное стремление, сообщенное частям божественным провидением творца Вселенной, чтобы они стремились к целостности и единству, сходясь к форме шара. Вполне вероятно, что это свойство присуще также Солнцу, Луне и остальным блуждающим светилам, чтобы при его действии они продолжали пребывать в своей шарообразной форме, совершая тем не менее различные круговые движения»⁵².

Таким образом, Коперник адаптирует аристотелевский принцип о соотношении части и целого к своей космологической модели, предполагавшей *естественное круговое* орбитальное движение Земли, интерпретируя свободное падение тела как результат его «стремления» соединиться с целым, но это «стремление» приобрело у Коперника локальный (связанный с данной планетой) характер.

3. Заметим также, что для Коперника круговое движение планет (в число которых по его теории попадает и Земля) является *естественным*, что вполне согласуется с аристотелевской физикой, согласно которой в земном мире естественным является движение к центру Земли, тогда как в мире небесном — таковым оказывается движение по кругу.

4. Коперник адаптирует утверждение Аристотеля — «орбиты движутся, а звезды покоятся и перемещаются вместе с орбитами, к которым они прикреплены (в оригинале: ἄστρα ἡρεμεῖν καὶ ἐνδεδεμένα τοῖς κύκλοις. — И. Д.)» (Аристотель. О небе 2.8, 289b:32–

⁵² Там же. 30.

33)⁵³ — к своей гелиоцентрической теории: допустив вращение Земли вокруг своей оси, он исключает суточное обращение звезд, но сохраняет идею, согласно которой планеты прикреплены к небесным сферам⁵⁴.

Соответственно, сферы не потеряли в теории Коперника своей актуальности (о чем свидетельствует, в частности, название его главного труда: “*De revolutionibus orbium coelestium*”). Они остаются в числе натурфилософских понятий, используемых Коперником, но их природа и функции не вполне ясны хотя бы потому, что отнюдь не все коперниканские сферы движутся. Кроме того, молчаливый отказ Коперника от аристотелевского Перводвигателя указывает на то, что он предполагал существование каких-то иных источников движения в космосе.

Наконец, упорное нежелание Коперника рассматривать вопросы о природе сфер позволяет предположить, что он с подозрением относился к спекулятивным рассуждениям, и воздерживался от выводов, не подкреплённых убедительными астрономическими или физическими доказательствами.

5. И Аристотель, и Коперник считали, что все тела по самой своей природе стремятся достичь полноты своей формы («природы») и что совершенство сущего подразумевает, кроме всего прочего, также «бытие-в-естественном-месте». Как уже было отмечено выше, согласно Аристотелю, тело, в составе которого преобладает элемент «земля», будучи свободным (т.е. не испытывая воздействия никакого другого тела), падает вниз, по направлению к центру Земли, поскольку «движение каждого [тела] в его собственное место есть движение к его собственной форме» (Аристотель. *О небе* 4.3, 310b1–2). По мысли Коперника,

«...если говорят, что у простого тела будет простым и движение (это прежде всего проверяется для кругового движения), то это лишь до тех пор, пока простое тело пребывает в своем природном месте и в целостности. В таком месте, конечно, не может быть другого движения, кроме кругового, когда тело всецело пребывает в себе самом, наподобие покоящегося.

⁵³ В этом случае *κύκλος* означает не круг, а сферу (лат. *orbis*), т.е. в приведенной цитате речь идет о звездах и планетах, прикрепленных к своим сферам.

⁵⁴ Коперник (Веселовский [пер.]) 1964: 20-21.

Прямолинейное движение бывает у тел, которые уходят из своего природного места, или выталкиваются из него, или каким-либо образом находятся вне его. Ведь ничто не противоречит так всему порядку и форме мира, как то, что какая-нибудь вещь находится вне своего места»⁵⁵.

Таким образом, Коперник, если и не отказывается от аристотелевского принципа: «у каждого простого тела одно простое движение» (Там же. 2.14,296b31), то несколько ограничивает область его применимости.

Разумеется, совпадение в понимании естественного движения между Стагиритом и Коперником не было и не могло быть полным. Так, аристотелевский термин «естественное место» в рассуждениях Коперника не означает места, к которому естественно движущееся тело стремится как к своей естественной цели. Коперник полагал естественным то место, в коем вращающееся тело «всецело пребывает в себе самом, наподобие покоящегося»⁵⁶. Но поскольку Земля совершает кроме суточного еще и годовое движение вокруг Солнца, то занимаемое ею естественное место перемещается, если, конечно, не считать естественным местом Земли ее около-солнечную орбиту в целом. К сожалению, замечания Коперника по этому поводу слишком (а, возможно, и умышленно) лапидарны и не позволяют с желаемой полнотой реконструировать его взгляды. Но скорее всего он, придав Земле, вопреки традиционным космологическим представлениям, статус планеты, одновременно допускал, в полном соответствии с традицией, что Земля, как и другие планеты, встроена в несущую ее сферу, центр которой совпадает с центром мира и которая в силу все той же естественной связи между вращением и сферичностью вращается и тем самым вращает Землю вокруг этого центра.

Коперник, как уже было отмечено, предпочитал не вдаваться в обсуждение структуры и движения небесных сфер, но поскольку Земля в его теории оказывалась планетой и располагалась на «третьем небе», то уже в силу одного этого обстоятельства она должна была двигаться *естественным* движением вокруг центра мира подобно остальным планетам (кроме Луны, движение которой оставалось геоцентрическим). Тогда надобность в каком-либо специ-

⁵⁵ Там же. 28-29.

⁵⁶ Там же.

альном «трансмиссионном механизме», передающем движение от неподвижного Перводвигателя к планетам (как это предполагал Аристотель), отпадала, причина планетного движения «интериоризовалась», связывалась с воздействием силового центра мира (т.е. Солнца), а не с принуждающим действием расположенного на периферии мира вселенского мотора, без которого теперь можно было обойтись. Но если, как утверждал Коперник, вращательное движение сферического тела вокруг своей оси вполне естественно соответствует его форме (и даже, как представляется, сильнее — определяется этой формой), то как может не вращаться *сфера* неподвижных звезд?⁵⁷ Коперник не дал на этот вопрос *физического* ответа, ограничившись теолого-метафизическими рассуждениями о том, что-де «состояние неподвижности считается более благородным и божественным, чем состояние изменения и неустойчивости»⁵⁸ и т.п. Видимо, это надо понимать так, что звездные сферы ближе к обители Бога и потому в большей мере испытывают Его влияние, т.е. более «благородны и божественны», а потому и неподвижны, ибо чем ближе к Творцу, тем меньше суеты и движения.

Кроме того, в позиции Коперника ясно просматривается идея Аристотеля о том, что «первая неподвижная граница объемлющего [тела] — это и есть место» (Аристотель. Физика 4.4, 212a20–21). По Копернику, звездная сфера — это особая, граничная сфера, «место» Вселенной, вмещающее в себя весь мир и потому остающееся неподвижным. Подобное понимание мироустройства вполне согласуется с теологической иудео-христианской традицией. Действительно, одно из имен Бога в иудаизме — *Māqōm*, место (ср.: «Прибежище твое Бог древний...» [Втор 33: 27]), истолкование, которое закрепилось в иудейской мистической традиции, в частности, в каббалистической, интерес к которой усилился в эпоху Ре-

⁵⁷ *Mutatis mutandis*, аналогичный вопрос возникал и в отношении Солнца.

⁵⁸ Там же. 29. Коперник повторяет здесь аргументацию, идущую от Фомы Аквинского: «Находящееся в центре вселенной соотносится с сердцем животного (*quale sit medium universi quod proportionatur cordi animalis*) и говорят также, что это есть начало всех прочих тел и наилучшее из них: и это — сфера неподвижных звезд (*et maxime honorabile inter alia corpora: et haec est sphaera stellarum fixarum*)» (Aquinas 1952: 241).

нессанса, и Коперник, будучи в Италии, разумеется, познакомился там с этой причудливой смесью каббалы и пифагорейско-платонической философии.

6. В отличие от Аристотеля, Коперник не считал прямолинейное движение элементов и тел «вверх и вниз» в земном мире простым: «то, что Аристотель разделяет простое движение на три класса: из центра, к центру и вокруг центра, мы должны считать только рассудочным актом (*rationis solummodo actus*)»⁵⁹. Согласно Копернику, прямолинейные движения «из центра» и «к центру» не являются простыми, поскольку вращение Земли приводит к тому, что каждое из указанных движений является сложным, «составленным из кругового и прямолинейного»⁶⁰.

При этом — что весьма важно для понимания позиции Коперника — вращается не только Земля, «но также и немалая часть воздуха и все, что каким-либо образом сродно с Землей». Воздух и земные тела, даже когда они не поддерживаются опорой (например, падающий камень), следуют «отчасти» тем же самым законам природы, что и Земля, они имеют «приобретенное движение», которое им «сообщается... прилегающей Землей в постоянном вращении»⁶¹. Таким образом, любое тело на поверхности Земли или вблизи ее (дом, облака, летящее пушечное ядро, падающий камень и т.д.) является *частью* Земли, даже если оно в данный момент времени с земной поверхностью не соприкасается. Соответственно, Коперник полагал, что тяжелое тело, т.е. тело, в составе которого преобладает элемент земля, падает на Землю по вертикали в силу «стремления» к своему естественному месту в центре нашей планеты («конечно, элемент земли самый тяжелый и все весомые тела движутся к ней (к Земле. — *И. Д.*), стремясь к самой глубокой ее середине»⁶². При этом естественное место для элемента земля — это не абстрактная точка, а некое тело, с которым падающий предмет имеет родство по элементному составу, т.е. сходные по составу части вызывают тенденцию соединиться в целое в естественном месте.

⁵⁹ Коперник 1944–1949, 2: 20.

⁶⁰ Коперник (Веселовский [пер.]) 1964: 28.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же. 25. В оригинале: “*Quippe gravissimum est terrae elementum, et ponderosa omnia feruntur ad ipsam, in intimum eius contententia medium*” (Коперник 1944–1949, 2: 17).

Итак, отделенное от Земли тело продолжает участвовать в движении планеты как целого («вращается не только Земля с соединенной с ней водной стихией, но также и немалая часть воздуха и все, что каким-либо образом сродно с Землей [quaecumque eodem modo terrae cognationem habent]»)⁶³. Поэтому, отделившись от Земли, такое тело — например, подброшенный вверх камень, — все еще обладает присущим Земле круговым движением, и когда оно затем падает вниз, то к его круговому движению, которое Коперник полагал естественным, присоединяется второе, прямолинейное, движение, которое на самом деле таковым только кажется земному наблюдателю.

Коперник исходил из представления, согласно которому «круговое движение присуще совокупностям (universorum), частям же свойственно и прямолинейное движение (partium vero etiam rectus)». Поэтому «мы имеем право сказать, что круговое движение может сосуществовать с (manere cum) прямолинейным, как живое существо с болезнью (cum aegro animal)»⁶⁴.

Эти утверждения Коперника во многом сходны с аристотелевскими, за исключением некоторых моментов, главный из которых состоит в том, что для греческого мыслителя в земном (подлунном) мире естественным движением свободного тяжелого тела было *только* движение вниз по вертикали (к центру Земли), а в мире небесном — *только* круговое, тогда как для польского астронома — таковым *в обоих мирах* всегда было *только* круговое движение.

7. Коперник, подобно Аристотелю и Птолемею, признает, что Луна является ближайшим к Земле небесным телом и даже родственна нашей планете: «...Солнце, как бы восседая на царском троне, правит обходящей вокруг него семьей светил. Также и Земля не лишается обслуживания Луной, но, как говорит Аристотель в книге “О животных”, Луна имеет наибольшее сродство с Зем-

⁶³ Коперник (Веселовский [пер.]) 1964: 28; Copernikus 1944–1949, 2: 19.

⁶⁴ Коперник (Веселовский [пер.]) 1964: 29; Copernikus 1944–1949, 2: 20. Возможно, в этой цитате врач Коперник использовал игру слов: rectus может означать и «прямолинейный» (когда речь идет о движении) и «хороший» (когда речь идет о самочувствии, например, в выражении “Recte se habere” — хорошо себя чувствовать), а также «надлежащий, правильный».

лей»⁶⁵. (Однако, ссылка на “De generatione animalium” ошибочна, Аристотель там этого не утверждал, но он действительно полагал, что Луна имеет некоторое родство с Землей⁶⁶).

8. Наиболее очевидным образом воздействие Аристотеля на Коперника проявилось в принятии последним принципа, согласно которому планеты совершают около центра мира *равномерные круговые движения*⁶⁷.

9. Коперник отверг возражения Аристотеля против движения Земли, основанные на астрономических наблюдениях. Аристотель не мог понять, как наблюдения за звездами могут оставаться неизменными, если Земля движется. Птолемей, как известно, рассмотрев вращение Земли вокруг своей оси, пришел к выводу, что в этом случае наблюдения будут точно такими же, как и для неподвижной Земли. Поэтому он возражал против идеи суточного обращения Земли не на астрономических или математических, а на физических основаниях, то есть на тех, которые определяют движение тел здесь, на Земле: если бы Земля вращалась, то ее поверхность двигалась бы с огромной скоростью, достаточной, чтобы разрушить все строения и объекты, а кроме того, брошенные вверх предметы падали бы, отклоняясь к западу, а не возвращались бы в точку броска, облака не могли бы двигаться в том же направлении, что и Земля, и должны были бы оставаться неподвижными или двигаться в другом направлении и т.д. Что же касается перемещения Земли как целого из одного места в другое, то Птолемей такое движение всерьез даже не рассматривал. Вслед за Аристотелем (и, возможно, под влиянием стоических идей) он полагал, что если бы Земля сдвинулась со своего места в центре, то ее движение было бы прямолинейным, но тогда она приблизилась бы к звездам в одном направлении и удалилась бы от них в противоположном, что дало бы себя знать в наблюдениях.

Коперник предположил, что звезды находятся дальше, чем можно себе представить, и утверждал, что Бог поместил их на таком большом расстоянии, чтобы нам было легче обнаружить движения планет: «А что ничего подобного (т.е. тех особенностей

⁶⁵ Коперник (Веселовский [пер.]) 1964: 35.

⁶⁶ Birkenmajer 1975: 383-384.

⁶⁷ «Круговое движение всегда совершается равномерно, ибо оно имеет неубывающую причину». См.: Коперник (Веселовский [пер.]) 1964: 29.

движения, которые свойственны планетам, например, их попятных движений. — *И. Д.*) не замечается у неподвижных звезд, только доказывает неизмеримую их высоту, которая заставляет исчезать из вида даже орбиту годового движения или ее отображение, так как всякому видимому предмету соответствует некоторая величина расстояния, за которой он больше уже не замечается, как показано в оптике. А именно, что между наивысшей планетой Сатурн и сферой неподвижных звезд находится еще очень большой промежуток, доказывает их мерцающий свет. Этим признаком они больше всего отличаются от планет, так как необходимо, чтобы наибольшая разница была между движимыми и недвижимыми. Так велико это божественное творение всеблагого и всевышнего»⁶⁸.

Из приведенной цитаты следует, что Коперник был знаком с одним из любимых примеров Аристотеля, связывавшего отсутствие мерцания у планет с их близостью к Земле⁶⁹, но интерпретировал этот факт иначе, чем Стагирит.

Как видим, разрыв с аристотелевскими представлениями о движении носит у Коперника лишь частичный характер. К примеру, он твердо придерживался античной идеи небесных сфер (которую часто связывают с именами Евдокса Книдского [ок. 408 г. — ок. 355 г. до н.э.] и Аристотеля). Вместе с тем Коперник исходил из того, что в вопросе о строении Вселенной натурфилософия должна подчиняться астрономии и математике (примером может служить упорядочение в рамках гелиоцентрической теории сидерических периодов и радиусов планетарных орбит, что оправдывало принятие гелиоцентрической картины мира). Свою задачу он видел в том, чтобы переубедить аристотелианцев, продемонстрировав им *как можно приспособить* их принципы к гелиоцентризму. Одним из перспективных путей решения этой задачи ему представлялось обоснование натурфилософских гипотез в терминах соотношения целого и части. Убежденный как в своей правоте, так и в том, что аристотелевские принципы в целом верны, Коперник использовал последние (как, впрочем, и взгляды оппонентов Аристотеля) для критики геоцентрической теории.

⁶⁸ Коперник (Веселовский [пер.]) 1964: 35.

⁶⁹ Аристотель. Вторая аналитика 1.13, 78a30–78b3; О небе 2.8; Физика 2.2.

Однако его попытки переубедить аристотелианцев в краткосрочной перспективе заметного успеха не имели. Некоторые из них проявили гибкость в вопросе о движении Земли (в том числе, объясняя ее суточное движение как результат действия некоей посторонней силы), но большинство, как и опасался Коперник, отвергли гелиоцентризм с самого начала.

Хотя эпоха Ренессанса засвидетельствовала некоторый скепсис по отношению к авторитету Аристотеля, но лишь спустя лет тридцать после публикации "*De Revolutionibus*" (1543) были высказаны явно антиаристотелевские аргументы в поддержку гелиоцентризма, связанные, в частности, с измерениями кометных параллаксов в 1570-х годах, что нанесло мощный удар по концепции небесных сфер. Правда, определения кометных параллаксов нанесло удар и по теории Коперника, который, как уже было показано выше, использовал в своих рассуждениях ту же концепцию. Ясное же осознание результатов измерений кометных параллаксов, выполненных Тихо Браге пришло еще позднее, после публикации "*Astronomia Nova*: И. Кеплера в 1609 г.

Здесь уместно, в дополнение к изложенному, обсудить отдельные подробности отношения Тихо Браге к небесным сферам. В литературе до сих пор принято считать, что начиная с Античности и до конца XVI столетия или, по крайней мере, с момента почти полного утверждения аристотелизма на Западе в XIII веке, надлунная часть конечного сферического мира состояла из череды твердых, непроницаемых равномерно вращающихся вокруг своих осей сфер, к которым прикреплены планеты и звезды, а в общем центре этих сфер расположена Земля. Принято было также считать, что именно расчеты Тихо Браге, сделанные им на основании его наблюдений большой кометы 1577 г., — траектория которой должна была пересечь эти твердые, непроницаемые кристаллические сферы, — фактически подорвали веру в саму идею небесных сфер. Вместо них Тихо ввел представление о «жидкой» небесной среде, в которой свободно перемещаются небесные тела, в том числе и кометы. «Как показывает движение комет, — писал Тихо, — они [небеса] текучи и сам небесный механизм не является твердым и непроницаемым телом, наполненным различными реальными сферами (*ipsam Coeli machinam non esse durum et impervium corpus varijs orbibus realibus confertum*), как многие счи-

тали до сих пор; небеса крайне текучи и просты, они свободны от орбит планет, которые не испытывают воздействия каких-либо вращающихся реальных сфер»⁷⁰.

Источником указанного нарратива стало замечание И. Кеплера в четвертом томе “*Epitome astronomiae copernicanae*” («Сокращенное изложение коперниканской астрономии»): «Тихо Браге опровергал существование твердых сфер (*solidos orbes*) по трем причинам: первая — движение комет, вторая — отсутствие рефракции света [исходящего от кометы], третья — соотношение орбит [кометы и планет]. Ведь если бы сферы были твердыми, кометы не могли бы переходить из одной сферы в другую (*Nam si solidi essent orbes, Cometae non cernerentur ex uno orbe in alium trajicere*), так как их движение было бы затруднено твердостью [сфер], но они переходят из одной в другую, как показал Браге»⁷¹.

Однако еще в 1980-х гг. два распространенных в историко-научной литературе утверждения (о том, что небесные сферы считались твердыми и непроницаемыми, и о том, что именно Тихо Браге принадлежит заслуга в ниспровержении теории твердых небесных сфер) были подвергнуты обоснованной критике⁷².

К сожалению, здесь нет возможности обсуждать сколь-либо детально указанные вопросы. Отметим только, что Тихо делал все возможное, чтобы сохранить твердые сферы (в существование которых тогда верил, как в один из основополагающих принципов космологии), даже ценою отказа от традиционного геоцентризма. И тем не менее в итоге он вынужден был уступить фактам.

Окончательный разрыв с концепцией твердых непроницаемых небесных сфер произошел после 1580 г., когда Тихо окончательно сформировал свою гео-гелиоцентрическую модель, согласно которой все планеты движутся вокруг Солнца, а вся эта гелиоцентрическая конструкция вращается вокруг неподвижной Земли. Но эта модель, кроме всего прочего, предполагала пересечение сфер Марса и Солнца, что означало крах идеи твердых непроницаемых планетных сфер. Из гео-гелиоцентрической модели следовало, что Марс в оппозиции должен быть ближе к Земле, чем Солнце. Но

⁷⁰ Brahe 1922A: 59.

⁷¹ Kepler 1953: 260-261.

⁷² Rosen 1985; Lerner 1989; Grant 1987. См. также: Grant 1994.

доказать это в 1582–1583 гг. Тихо не удалось, и потому он воздерживался от публичных выступлений против идеи небесных сфер. Все решили наблюдения за кометой 1585 г. В отчете о них⁷³ было сказано, что комета должна находиться либо в сфере Солнца, либо не очень далеко от нее (“non multum a Sphaera Solari remote intervallo cursum suum absolvisse”⁷⁴). Из этого стало ясно, что спасти небесные сферы не удастся, их либо нет, либо они не являются непроницаемыми.

Гео-гелиоцентрическая система была опубликована в главе, спешно добавленной к трактату 1588 г. “De Mundi aetherei recentioribus phaenomenis” («О недавних явлениях в эфирной области»)⁷⁵, в которой Тихо отказался от идеи твердых непроницаемых небесных сфер. По словам Дж. Норта, «несмотря на все введенные им усовершенствования, он [Тихо] во многом продолжал оставаться крепким традиционалистом. Его физическое описание Вселенной содержит много заимствований из Аристотеля»⁷⁶.

Что же касается небесных сфер, то многие астрономы какое-то время еще продолжали в них верить, но, согласно У. Донахью, «к концу 1620-х гг. дебаты о текучести небес были почти завершены»⁷⁷.

Отказ от небесных сфер стал, по словам Н. Сврдлова, «открытием величайшей важности, даже сравнимым с формулировкой гелиоцентрической теории, ибо этот отказ заставил Тихо, Кеплера и более поздних астрономов решать трудную задачу объяснения того, как планеты могут двигаться по фиксированным орбитам, если они не прикреплены к твердым сферам. Это был первый шаг в изменении планетарной теории от чисто кинематической проблемы... к динамической проблеме определения того, какие силы объясняют истинные движения планет»⁷⁸.

С приведенной оценкой можно согласиться, но с оговорками. Аристотелевская картина мира сыграла заметную роль на начальном этапе научной революции. И если Тихо Браге под давлением

⁷³ Brahe 1922В: 399-414.

⁷⁴ Ibidem. 401.

⁷⁵ Brahe 1922А: 356-358.

⁷⁶ Норт (Иванов [пер.]) 2021: 460.

⁷⁷ Donahue 1975: 273.

⁷⁸ Swerdlow 1976: 113.

наблюдений в итоге все же вынужден был отказаться от двух ее важнейших элементов — принципа неизменности небес и идеи твердых непроницаемых планетных сфер, — то в случае с Коперником, гелиоцентрическая теория которого, при всей кажущейся осторожности ее создателя, была куда более амбициозной, ибо претендовала на принципиально иной образ Космоса и иной подход к изучению природы, ситуация была более сложной. Теория Коперника сочетала в себе традиционные и нетрадиционные идеи и представления, и потому никак не может служить примером радикального и последовательного разрыва с аристотелизмом. Более того, элементы аристотелевой физики были совершенно необходимы Копернику в его рассуждениях.

В завершение этого исследования уместно добавить, что Коперник умело использовал не только физические идеи Стагирита, но и его методы доказательства тех или иных положений. Сравним, например, два утверждения из первой книги “*De Revolutionibus*”:

1. «...Поскольку планеты наблюдаются и более близкими к Земле и более удаленными, то это необходимо говорит о том, что центр Земли не есть центр их кругов»⁷⁹;
2. «Таким образом, в этом расположении мы находим удивительную соразмерность мира и определенную гармоничную связь между движением и величиной орбит, которую иным способом нельзя обнаружить. Здесь человеку, не ленивому в своих созерцаниях, следует обратить внимание на то, по какой причине прямое и попятное движение у Юпитера представляются большими, чем у Сатурна, и меньшими, чем у Марса, почему эти движения у Венеры больше, чем у Меркурия, и почему такая смена движений у Сатурна во время одного оборота наблюдается чаще, чем у Юпитера, а у Марса и Венеры реже, чем у Меркурия, а также почему Сатурн, Юпитер и Марс, когда они видимы в течение всей ночи, ближе к Земле, чем во время их гелиактических восходов и заходов (гелиактическим называется восход и заход светила, совпадающие с восходом и заходом Солнца. — *И. Д.*). Когда Марс делается видимым в течение всей ночи, он по величине представляется равным Юпитеру (отличаясь от него только красноватым цветом), в другое же время он едва находится среди звезд второй величины и распознается только в результате тщательного наблюдения сле-

⁷⁹ Коперник (Веселовский [пер.]) 1964: 23.

дящих за ним. Все это происходит по одной причине, которая заключается в движении Земли»⁸⁰.

В первом цитированном фрагменте Коперник использует доказательство типа “quia” («от следствия к возможной причине» или «от того, что к почему»): наблюдаемый эффект (изменения яркости планет) мог быть обусловлен тем, что Земля не находится в центре деферента.

Во втором Коперник предлагает доказательство “propter quid” (т.е. доказательство, которое устанавливает причину или сущностную связь между явлением и его следствием): множество систематически наблюдаемых явлений выводится из одной конкретной причины — движения Земли. В итоге, наблюдаемые движения планет и изменения их яркости в коперниканской теории стали свидетельствовать о реальной структуре Вселенной, подтвержденной предсказанием наблюдаемых явлений, проистекающих из единой причины.

Итак, подытоживая изложенное, можно утверждать, что Коперник для подкрепления своей гелиоцентрической гипотезы обратился к аристотелевской физике «общего опыта»⁸¹ и к аристотелевскому стилю рассуждений. Можно спорить о том, насколько гелиоцентрическая теория была революционной, но в любом случае следует признать, что Коперник оставался аристотелеанцем настолько, насколько это было совместимо с его гелиоцентрической («пифагорейской») космологией, поэтому его физика могла быть антиаристотелевской *in specie*, но она оставалась аристотелевской *in genere*.

Почему Галилей не открыл закон инерции?

Далее обратимся к обертонам аристотелевских идей в физике Галилея. Наша цель в этом рассуждении аналогична той, что была поставлена в предыдущем: показать в каких аспектах физика Галилея — которая во многих отношениях радикально отличается от физики Аристотеля — все еще зависит от ряда положений последней.

После того, как Галилей стал сторонником гелиоцентрической теории, его главная задача состояла в разработке основ новой, неаристотелевской физики. Необходимость такой замены была связана с тем, что представление о движущейся Земле оказались несовместимыми с многими важными физическими идеями греческого

⁸⁰ Там же. 35.

⁸¹ Munns 2007: 246: “...common experience”.

мыслителя. Типичный пример — так называемый tower-аргумент противников гелиоцентризма: согласно Аристотелю, камень, брошенный с башни, должен падать прямо вниз, к центру неподвижной Земли, т.е. к подножию башни, тогда как в случае движущейся Земли (в этом случае речь идет о ее суточном вращении), положение башни за время падения камня несколько сместится и камень упадет на некотором расстоянии от нее (для случая падения камня с Пизанской башни камень должен был бы упасть примерно в 800 м от башни). Но поскольку камень падает-таки у подножия башни, аристотелеанцы пришли к выводу, что астрономия Коперника ошибочна. Галилей же полагал, что надо не отвергать физически недоказанную, но эстетически привлекательную теорию Коперника, а создать не противоречащую ей новую физику.

Как уже было отмечено, в представлении Аристотеля физический мир делится на две части: подлунную, простирающуюся от Земли до Луны (лунной сферы), и небесную, находящуюся за пределами лунной грани. Галилей вместо этой двухчастной картины мира предложил единую унифицированную картину Вселенной, в которой *все* тела состоят из одного и того же материала и подчиняются одним и тем же законам. При этом он полагал, что круговое движение является основным *во всей* Вселенной.

Здесь уместно сказать немного об общем взгляде Галилея на традиционное противопоставление несовершенной Земли и совершенного неба (небо неизменно *и потому* совершенно — идея, разделявшаяся и Аристотелем, и, как было показано, Коперником). В первом дне “Dialogo” один из собеседников (Сагредо) замечает⁸²:

«Я не могу без большого удивления и даже большого сопротивления разума слушать, как в качестве атрибутов особого благородства и совершенства природным и целостным телам вселенной приписывают невозмутимость, неизменность, неразрушаемость и т.д. и, наоборот, считают великим несовершенством возникаемость, разрушаемость, изменчивость и т.д., сам я считаю Землю особенно благородной и достойной удивления за те многие и весьма различные изменения, превращения, возникновения и т.д., которые непрерывно на ней происходят, если бы она не подвергалась никаким изменениям, если бы вся она была огромной песчаной пустыней или массой яш-

⁸² Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 156.

мы, или если бы во время потопа застыли покрывавшие ее воды и она стала огромным ледяным шаром, где никогда ничто не рождается, не изменяется и не превращается, то я назвал бы ее телом, бесполезным для мира и, говоря кратко, излишним и как бы не существующим в природе, я провел бы здесь то же различие, какое существует между живым и мертвым животным, то же я скажу о Луне, Юпитере и всех других мировых телах».

Даже Солнце не является абсолютно неподвижным телом, ибо вращается вокруг своей оси, как это утверждал Джордано Бруно, и как об этом писал Галилей, интерпретируя движение солнечных пятен. Это означало, что в пустом пространстве нет ни одного тела, которое было бы неподвижно.

В завершение своей реплики Сагредо заявляет: «если бы люди были бессмертны, то им совершенно не стоило бы появляться на свет»⁸³, т.е. бессмертие неизменного существа равносильно отсутствию жизни.

Очевидно, что Галилей связывает изменчивость и движение с жизнью. Ему совершенно чуждо кеплеровское понимание инерции как склонности материи к неизменности, разновидностью которой является абсолютный покой. С точки зрения Галилея, необходимо, прежде всего, скорректировать отправной пункт аристотелевой физики: природа — это начало движения. Природа должна рассматриваться как начало и покоя, и движения, т.е. существуют тела, которые пребывают в покое по самой своей сути (по своей природе), и существуют другие тела, которые подвижны и пребывают в движении также по самой своей сути.

По мысли Галилея, любое тело, оказавшееся по какой-либо причине в состоянии покоя⁸⁴, освободившись от внешних ограничений, должно самопроизвольно начать двигаться, благодаря собственному весу, который является своего рода внутренней силой материи и делает ее естественно подвижной. Таким образом, понимание инерции как сохранения состояния покоя или как сопротивления изменению состояния покоя является ложным.

⁸³ Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 157.

⁸⁴ Как представляется, Галилей понимал, что речь в этом случае (т.е. в случае земной физики) идет об относительном покое: человек, стоящий на палубе корабля находится в покое относительно судна, но по отношению к берегу (т.е. по отношению к Земле) он движется.

Круговое движение — это, по Галилею, *единственное естественное движение* и оно является равномерным, а кроме того, препятствует реализации двух тенденций тела: двигаться с ускорением к конечному месту и двигаться, безвозвратно удаляясь от места начала движения.

Вместе с тем Галилей избегает говорить о центре Вселенной, к которому все тела испытывают «естественное влечение», поскольку «мы не знаем где он, и есть ли он вообще», ведь такой центр «может быть, есть не что иное, как воображаемая точка, без какой-либо способности воздействия». Он предпочитает ограничиться признанием того, что «двигаясь к центру Земли, они [тела] двигаются к своему целому и к своей матери (*movendosi al centro della Terra, si muovono al suo tutto ed alla sua madre universale*)»⁸⁵.

Представляется, что в таком случае идея естественных мест Галилею не нужна. Однако это не совсем так, поскольку динамика космического центра тяжести, представленная в “*Dialogo*”, по сути, воспроизводила (с заменой Земли на Солнце в центре мира) статичный порядок космоса Аристотеля, где круговое движение (тракуемое как постоянное возвращение на одно и то же место) сохраняло привилегированный статус, лежавший в основе теории естественных мест. Или, конкретнее: по мысли Галилея, естественное движение тел, находящихся в своих естественных местах (“*i corpi ben costituiti [тел хорошо устроенных]*”⁸⁶, как выразился Галилей) — это всегда и только движение круговое, тогда как естественное движение тел, не находящихся на своих естественных местах — это ускоренное прямолинейное движение «к своему целому». Это хорошо видно из следующих слов Сальвиати (рупора Галилея) в “*Dialogo*”:

«...Если тела, составляющие вселенную, должны по природе своей обладать движением, то невозможно, чтобы движения их были прямолинейными и вообще какими бы то ни было, кроме как круговыми; основание этого просто и ясно. Ведь то, что движется прямолинейным движением, меняет место, и если движение продолжается, то движущееся тело все больше и больше удаляется от своей исходной точки и от всех тех мест, которые оно последовательно прошло; а если такое движение

⁸⁵ Там же. 134; Galilei 1890–1909, 7: 61.

⁸⁶ Там же. 116; Galilei 1890–1909, 7: 44.

ему естественно присуще, то оно с самого начала не находилось на своем естественном месте (*e se tal moto naturalmente se gli conviene, adunque egli da principio non era luogo suo naturale*), и значит, части вселенной не расположены в совершенном порядке; однако мы предполагаем, что они подчинены совершенному порядку; значит, невозможно допустить, чтобы им, как таковым, по природе было свойственно менять места, т.е., следовательно, двигаться прямолинейно. Кроме того, так как прямолинейное движение по своей природе бесконечно, ибо прямая линия бесконечна и неопределенна, то невозможно, чтобы что-либо, движущееся от природы, обладало свойством движения по прямой линии, т.е. к цели, достигнуть которой невозможно, так как здесь нет определенного конца; природа же, как прекрасно говорит сам Аристотель, не предпринимает ничего, что не может быть выполнено, и не предпринимает движения к цели, которой достигнуть невозможно... Но после того, как достигнуто наилучшее распределение и размещение [тел], невозможно, чтобы в телах оставалась естественная склонность к прямолинейному движению, в результате которого теперь получилось бы только отклонение от надлежащего и естественного места»⁸⁷.

И далее Сальвиати, ссылаясь на рассуждение «нашего общего друга из “Accademia dei Lincei” (т.е. Галилея), уточняет:

«Всякое тело, которое по какой-либо причине находится в состоянии покоя, но по природе своей подвижно, оказавшись свободным (*posto in libertà*), придет в движение при условии, что оно от природы обладает влечением (*inclinazione*) к какому-нибудь определенному месту; ибо если бы оно было безразлично по отношению ко всякому месту, то пребывало бы в покое, не имея большего основания двигаться к одному месту, чем к другому», т. е. свободное тело будет двигаться «к желательному месту, т. е. тому, куда тянет его естественное влечение, и туда оно направится по кратчайшей, т.е. по прямой линии»⁸⁸.

И еще один важный для понимания позиции Галилея фрагмент из второго дня “Dialogo”:

⁸⁷ Там же. 115-117. Galilei 1890–1909, 7: 43.

⁸⁸ Там же. 117. Galilei 1890–1909, 7: 44.

«Сагредо. Я... не вижу в движущемся теле внутреннего противодействия движению, за исключением разве что его естественной склонности и влечения к противоположному движению (*sua naturale inclinazione e propensione al moto contrario*), как, например, у тяжелых тел, имеющих влечение двигаться вниз, у которых есть противодействие движению вверх; я сказал — *внутреннего противодействия* (*resistenza interna*), ибо полагаю, что вы имеете в виду именно его, а не внешние случайные и многочисленные препятствия»⁸⁹.

Сальвиати соглашается, подчеркивая, что «в движущемся теле, помимо естественной склонности к противоположному концу (т.е. к противоположному движению. — *И. Д.*), есть другое, чисто внутреннее и природное свойство (*pure intrinseca et naturale qualità*), делающее его противящимся движению»⁹⁰.

Таким образом, Галилей не оперирует ни с пониманием инерции как тенденции тела к покою, ни с ее толкованием как сопротивления изменению состояния покоя или равномерного прямолинейного движения, ни как сопротивления переходу из состояния покоя в состояние движения. По мысли итальянского ученого, существует лишь внутреннее сопротивление движению, противоположное естественному стремлению тела двигаться к центру притяжения. Здесь важно подчеркнуть, что, по мысли Галилея, тяжесть — это внутреннее свойство тела, т.е. присущее ему «естественное стремление», «естественное свойство».

Можно сформулировать более определенно: в физике Галилея нет вообще никакой инерции (ни в каком смысле), ибо «во всех естественных прямолинейных движениях скорость непрерывно возрастает и, следовательно, непрерывно изменяет простоту (*sempre mutando la semplicità*), каковая, чтобы называться простотою, должна оставаться неизменной»⁹¹ и прямолинейное движение, если оно и возникает, то может продолжаться лишь «некоторое время»⁹². Свободное движение в теории Галилея — это движение ускоренное, как, заметим, и в общей теории относительности Эйнштейна.

⁸⁹ Там же. 313; Galilei 1890–1909, 7: 240.

⁹⁰ Там же.

⁹¹ Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 113; Galilei 1890–1909, 7: 41.

⁹² Там же. 116.

Изложенное можно рассмотреть и в несколько ином ракурсе, если обратиться к примеру изолированного тела на плоскости, находящегося в состоянии покоя или прямолинейного равномерного движения (при этом предполагается, что движение происходит в вакууме). С точки зрения И. Ньютона, сила тяжести (понимаемая как *внешняя* сила, приложенная к телу) уравнивается в данном случае силой реакции опоры, в результате чего результирующая сила, действующая на тело, равна нулю, поэтому тело сохраняет указанное выше состояние. При такой постановке вопроса, Ньютону, для формулировки общего закона, горизонтальная плоскость не требуется, поскольку по сути речь идет об изолированном теле (т.е. о теле, на которое либо вообще не действуют никакие силы, либо их равнодействующая равна нулю). Именно так в общем виде (без упоминания о каких-либо подпирющих тело плоскостях) первый закон движения был сформулирован Ньютоном в «Математических началах натуральной философии» (1687): «Всякое тело продолжает удерживаться в своем состоянии покоя или равномерного и прямолинейного движения, пока и поскольку оно не понуждается приложенными силами изменить это состояние»⁹³.

Галилей же видел ситуацию иначе:

«...Степень скорости (*velocitatis gradus*), обнаруживаемая телом, ненарушимо лежит в самой его природе (*in illo suapte natura indelebiter impressus*), в то время как причины ускорения или замедления являются внешними; это можно заметить лишь на горизонтальной плоскости (*in solo horizontali plano contingit*)⁹⁴, ибо при движении по наклонной плоскости вниз наблюдается ускорение, а при движении вверх — замедление. Отсюда следует, что движение по горизонтали является вечным, ибо если оно является равномерным, то оно ничем не ослабляется, не замедляется и не уничтожается»⁹⁵.

Как представляется, вот он — принцип инерции, открытие которого, с подачи И. Ньютона, до сих пор часто приписывают Гали-

⁹³ Ньютон (Крылов [пер.]) 1989: 39.

⁹⁴ Здесь Галилей в латинском тексте использовал итальянское наречие *solo* (только, лишь) вместо латинского *solum* (нареч.; только, лишь). — И. Д.

⁹⁵ Галилей (С. Долгов [пер.] 1964, 2: 282; Galilei 1890–1909, 8: 243.

лею, ссылаясь на приведенный фрагмент из “Discorsi”⁹⁶. Однако при этом не учитывают, что Галилей делал акцент на том, что прямолинейное и равномерное движение сохраняется «лишь поскольку оно [тело] движется по этой [горизонтальной] плоскости»⁹⁷:

«Когда тело движется по горизонтальной плоскости, не встречая никакого сопротивления движению, то, как мы уже знаем из всего того, что было изложено выше, движение его является равномерным и продолжалось бы постоянно, если бы плоскость простиралась в пространстве без конца (*si planum in infinitum extendatur*). Если же плоскость конечна и расположена высоко, то тело, наделенное тяжестью (*mobile, quod gravitate graeditum*), достигнув конца плоскости, продолжает двигаться далее таким образом, что к его первоначальному равномерному беспрепятственному движению присоединяется другое, вызываемое силою тяжести, благодаря чему возникает сложное движение, состоящее из равномерного горизонтального и естественно-ускоренного вниз...»⁹⁸.

Заметим, что согласно Ньютону, гравитация — это *внешняя сила*, действующая на тело, в силу чего изолированное (в том числе и гравитационно изолированное⁹⁹) тело веса не имеет (только инертную массу), а потому и не падает. Галилей же до таких высот абстракции подняться не мог в принципе, поскольку для него сила тяжести — это неотъемлемая *внутренняя сила* самого тела, его *naturale qualità*. Нет тяжести — нет тела. Поэтому прямолинейное равномерное движение в мире Галилея возможно лишь до тех пор, пока есть поддерживающая (несущая) плоскость, которая удерживала бы тело от падения. Здесь можно вернуться к прерванному обсуждению tower-аргумента.

Ответ Галилея на этот аргумент (как и на другие эмпирические аргументы против движущейся Земли) основан на таком представлении о естественном движении, которое в ключевых аспектах от-

⁹⁶ Отечественные философы (Стёпин; Кузнецова 1994: 130-131; Лега 2025; Грушевицкая; Садохин 2025) весьма часто приписывают Галилею открытие закона инерции.

⁹⁷ Койре (Кочинян [пер.]) 2022: 338.

⁹⁸ Галилей (С. Долгов [пер.]) 1964: 304-305; Galilei 1890–1909, 8: 268.

⁹⁹ То есть когда на тело вообще не действуют никакие гравитационные силы, либо когда их равнодействующая равно нулю.

личается от аристотелевского. Галилей допускает, в частности, что объект может одновременно двигаться несколькими движениями, причем возможно сочетание естественного и вынужденного движений, что категорически запрещалось физикой Аристотеля, о чем и напоминает своим собеседникам перипатетик Симпличио в “Dialogo”:

«У одного простого движущегося тела может быть лишь одно движение, свойственное ему естественным порядком, а все другие движения совершаются случайно или через соучастие. Таким образом, для гуляющего по кораблю собственным движением будет прогулка, а движением через соучастие — то движение, которое доставляет его в порт, куда он никогда не попал бы в результате своей прогулки, если бы корабль своим движением не доставил его туда»¹⁰⁰.

Ясно, что «движение по соучастию» — это, по сути, вынужденное движение.

Коперниканец Галилей исходит из другой точки зрения: для него суточное и годовое движения Земли являются естественными и для их поддержания ничего не требуется. Земля участвует *в обоих движениях одновременно*, и оба они могут продолжаться вечно. Далее, Галилей исходил из того, что камень — как и любой другой земной объект — участвует в этих постоянных естественных движениях Земли, даже если он от нее отделен, т.е. не находится на ее поверхности:

«...Суточное движение совершается благодаря движению от природы, присущему земному шару (la conversione diurnal si dà per moto proprio e naturale al globo terrestre), а следовательно, и всем его частям, это, так сказать, печать природы, с них нестираемая (come impresso dalla natura è in loro indelebile), и потому камень, находящийся на вершине башни, обладает от природы свойственным побуждением двигаться вокруг центра своего целого в двадцать четыре часа, и это природное свойство (natural talento) он проявляет извечно (eternamente), в какое бы положение он ни был приведен»¹⁰¹.

¹⁰⁰ Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 219.

¹⁰¹ Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 240; Galilei 1890–1909, 7: 168.

О том же, но с некоторой детализацией, Галилей говорит и в “Lettera a Francesco Ingoli” («Послании к Франческо Инголи»; первая публикация — 1624 г., написано ок. 1616):

«...Земля вращается и, следовательно, несет с собою башню, а также и нас, наблюдающих за явлением падения камня», поэтому «движение камня составное, оно складывается из всеобщего суточного кругового движения, направленного к востоку, и из другого, случайного, направленного к целому [частью которого он является] (*la pietra si muove d'un moto composto dell'universal diurno circolare verso levante e dell'altro accidentario retto verso il suo tutto*), так что составное движение оказывается наклонным к востоку; из этих движений то, которое является общим для меня, для камня и для башни, для меня в этом случае не ощутимо, как если бы его вовсе не было, так что остается подлежащим наблюдению только второе, которого лишены и я, и башня, именно приближение к земле»¹⁰².

Заметим, что прямолинейное движение камня к центру Земли охарактеризовано Галилеем как «случайное», а не естественное. Однако в начале “Dialogo” Сальвиати, возражая Симпличио, уточняет: «разве не разумно предположить, что она (часть Земли, насильственно отделенная от целого. — *И. Д.*) сама собой вследствие естественного влечения (*spontaneamente e per naturale istinto*) вернется к целому, и разве не естественно, таким образом, прийти к заключению, что прямолинейное движение присуще всем мировым телам (*il moto retto compete egualmente a tutti i corpi mondani*)?»¹⁰³. И о том же, только еще точнее, Галилей высказывается в “Discorsi”: «всякое тяжелое тело имеет присущее от природы внутреннее свойство стремиться к общему центру всех тяжелых тел, т.е. к центру земного шара (*un corpo grave ha da natura intrinseco principio di muoversi verso 'l comune centro de i gravi, cioè del nostro globo terrestre*), движением, постоянно ускоряющимся и ускоряющимся всегда одинаково»¹⁰⁴.

Таким образом, получается, что прямолинейное движение к центру Земли (свободное падение) все же оказывается для Галилея в некотором смысле тоже естественным, что сближает его по-

¹⁰² Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 81; Galilei 1890–1909, 6: 544.

¹⁰³ Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 131; Galilei 1890–1909, 7: 58.

¹⁰⁴ Галилей (С. Долгов [пер.]) 1964: 174; Galilei 1890–1909, 8: 118.

зицию с позицией Аристотеля, с той разницей, что, согласно Стагириту, падающий камень *как бы* сохраняет память о своем *естественном месте*, тогда как по Галилею — о своем *предыдущем движении*. Кроме того, хотя и физика Аристотеля, и физика Галилея допускают, что падающие камни движутся к определенному месту, но для последнего, в отличие от первого, таким местом является тело, с которым камень имеет общность по элементному составу, а не вообще центр Вселенной¹⁰⁵.

Но как бы ни толковать свободное падение, в итоге оказывалось, что сочетание космологии Коперника с физикой Галилея дает те же предсказания, что и сочетание аристотелевской / птолемеевской космологии с аристотелевской физикой: камень будет падать вдоль башни к ее подножию. Заметим, что Галилей в приведенных выше и в аналогичных рассуждениях не отстаивал идею движущейся Земли, но лишь показывал несостоятельность аргументов против ее движения. Тем самым, он направил рассуждение *modus tollens* против аристотелевой физики, а не против коперниканской космологии как это делали его оппоненты. Поэтому на первый взгляд в нарративе Галилея о свободном падении нет ничего аристотелевского. И это так, если ограничиться приведенными цитатами и приведенным ракурсом рассмотрения вопроса. Однако на позицию Галилея в обсуждении свободного падения можно взглянуть шире, и тогда выясняется, что защита итальянским ученым космологии Коперника частично построена на модифицированных версиях двух аристотелевских доктрин: естественного движения и четырех первоэлементов.

Напомним, что для Аристотеля естественное движение является круговым на небесах и прямолинейным на Земле, тогда как Галилей полагал, что естественное движение является круговым везде и тело в своем движении может совмещать как разные естественные движения (например, Земля), так и естественное и вынужденное движения (например, тело, брошенное под углом к горизонту). Здесь общность между Аристотелем и Галилеем минимальна: оба используют понятие естественного движения как простого и не требующего объяснений (такова природа вещей),

¹⁰⁵ Сальвиати утверждает, что падающие тела будут вести себя одинаково на «Солнце, Луне и других телах Вселенной»; см: Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 131.

и оба признают круговое (точнее, равномерное круговое) движение естественным.

Что же касается учения об элементах, то Галилей рассматривает, главным образом, три из четырех традиционных: землю, воду и воздух. Каждый из них характеризуется своим отношением к двум естественным движениям планеты Земля и своей реакцией на источник вынужденного движения. Например, тела, состоящие полностью или по преимуществу из элемента земля, разделяют естественные движения (годовое и суточное) нашей планеты, даже если они оторваны от ее основного тела. Таким образом, ответ Галилея на tower-аргумент заключается в том, что падающий камень движется вдоль *стоящей на земле* башни потому, что продолжает участвовать в этих естественных движениях (разумеется, суточное движение Земли оказывает на камень за время его падения большее воздействие). Камень, сброшенный с мачты *движущегося* корабля, также сохраняет движение, придаваемое ему движением корабля, и поэтому падает у подножия мачты. Кроме того, способность земного объекта сохранять «вложенное» в него движение (*motus impressus*) объясняет непрерывное движение тел, брошенных под углом к горизонту. Это вложенное (запечатленное) движение отличается от импетуса, на который ссылался Галилей в своей ранней незавершенной работе “*De motu antiquiora*”. В этом неопубликованном при жизни автора сочинении, утверждается, что «брошенные тела никоим образом не движутся от [воздействия] среды, но от движущей силы, вложенной бросающим (*projecta nullo modo moveri a medio, sed a virtute motiva impressa a proiciente*)»¹⁰⁶. При стрельбе из пушки большая ударная сила выстрела запечатлевается в снаряде, если линия выстрела имеет большой угол наклона (т.е. ближе к вертикали) из-за большего сопротивления, с которым снаряд противостоит запечатленной силе (*vis impressa*), и эта большая запечатленная сила определяет начальную (прямолинейную) часть траектории. Затем, «эта сила постепенно уменьшается, в силу чего невозможно указать две точки в насильственном движении (*in motu violento*), в которых движущая сила была бы одинаковой»¹⁰⁷. В “*De Motu*” Галилей объяснял большее сопротивление, оказываемое пушечному ядру при большом угле возвышения пушки, представляя (или, как бы мы сей-

¹⁰⁶ Galilei 1890–1909, 1: 314.

¹⁰⁷ Ibidem.

час сказали, моделируя) пушечный ствол как наклонную плоскость с большим наклоном, на которой шар имеет больший эффективный вес, чем на плоскости с меньшим наклоном. Хотя Галилею и удается таким образом объяснить качественную разницу между «крутыми» и «плоскими» выстрелами, его объяснение не привело к поточечному построению реальной траектории.

Рассуждения в “De Motu” представляют собой первые попытки Галилея уловить особенности движения пушечного ядра, хорошо известные практикам-артиллеристам. Галилей надеялся дать геометрическое представление траектории и ее изменения в зависимости от угла возвышения пушечного ствола, используя аристотелевскую динамику и практический опыт пушечных мастеров. Однако его поиски не привели к значимым результатам.

Сохранившиеся рукописи Галилея показывают, что для него решение задачи о траектории движения снаряда было тесно связано с пониманием им других механических процессов и объектов, таких как движение при свободном падении, движение по наклонной плоскости, колебание маятника и т.д. В частности, он был убежден, что форма траектории движения снаряда и изгиб подвешенной цепи (т.е. цепная линия, или катенария¹⁰⁸) должны быть одинаковыми, поскольку вызваны одним и тем же сочетанием насильственных и естественных тенденций, одна из которых действует по горизонтали, другая — по вертикали. С современной точки зрения, это предположение Галилея о геометрической идентичности двух кривых, как и его идея о предполагаемой эквивалентности их динамической генерации, очевидно, неверны. Тем не менее, Галилей придерживался своего ошибочного предположения, будто и линия провиса цепи, и траектория тела, брошенного под углом к горизонту, является одной и той же кривой — параболой.

С траекторией движения снаряда Галилей угадал — она действительно оказалась параболической, но аргументация его была неправильной. Его ошибочная уверенность в том, что он может продемонстрировать эквивалентность параболической траектории и катенарии, дала ему, казалось бы, веское основание утверждать

¹⁰⁸ То есть линия, форму которой принимает гибкая однородная нерастяжимая тяжёлая нить или цепь с закреплёнными концами в однородном гравитационном поле. Кроме того, цепная линия — это траектория фокуса параболы, катящейся по прямой.

(вопреки прочно укоренившейся традиционной доктрине), что траектория снаряда имеет симметричную форму.

Но в его рассуждениях есть момент, более важный в нашем контексте: мысль о том, что для поддержания снаряда в движении не требуется никакой силы; иными словами, сохранение *motus impressus* — это основное свойство объектов, в составе которых преобладает элемент земли.

Элемент вода, согласно Галилею, также поддерживает запечатленное движение, но не разделяет два естественных движения Земли. Приливы и отливы возникают именно потому, что суточные и годовые движения нашей планеты сообщают воде в естественных водоемах (морях и океанах) постоянно меняющееся *motus impressus*, в силу чего, по мысли Галилея, приливы и отливы отражают движение Земли.

Воздух же не разделяет естественных движений нашей планеты и очень слабо поддерживает сообщаемое ими *motus impressus*. В структуре прокоперниканской аргументации Галилея — это важный момент. Действительно, одно из популярных возражений в адрес гелиоцентрической теории сводилось к следующему вопросу: если Земля за сутки совершает один оборот вокруг своей оси, почему мы не чувствуем постоянного ветра, дующего с востока на запад, когда планета вращается с запада на восток? Здесь Галилей и вспоминает об указанных особенностях воздуха:

«...легкие тела, поддаются движению гораздо легче, чем тела более тяжелые, но зато они менее способны сохранять запечатленное в них движение после устранения причины движения. Поэтому воздух, сам по себе чрезвычайно тонкий и легкий, в высшей степени податлив к движению, вызванному любой самой малой силой, но вместе с тем наименее способен сохранять движение при ее исчезновении. Поэтому относительно воздуха, окружающего земной шар, я сказал бы, что он не менее воды должен увлекаться круговращением, в особенности в той части, которая содержится в сосудах, каковыми сосудами являются равнины, окруженные горами; относительно этой его части мы с гораздо большим основанием можем утверждать, что она вращается, увлекаемая неровностью Земли, чем относительно верхней, что она увлекаема небесным движением...»¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 530.

Это утверждение Галилея идет вразрез с мнением перипатетиков, будто причиной перемещения воздушных масс является движение неба¹¹⁰. Однако, исходный мыслительный материал для своих выводов Галилей почерпнул из натурфилософии Аристотеля.

Из приведенных выше рассуждений Галилей вполне логично делает вывод о том, что, «если бы поверхность Земли была совершенно ровной и гладкой, то отсутствовала бы причина, заставляющая ее увлекать за собой воздух или по крайней мере увлекать его за собой так равномерно. Но поверхность нашего шара не вся холмиста и неровна; на ней есть огромные площади совершенно гладкие, а именно поверхности обширных морей, которые, будучи к тому же весьма удалены от вершин окружающих гор, очевидно, не способны увлекать за собой лежащий над ними воздух; а если они не увлекают его, то, следовательно, в этих местах должно наблюдаться то, что отсюда вытекает»¹¹¹, т.е. на открытых пространствах должно иметь место постоянное движение воздуха с востока на запад, и никак иначе.

Но этого для Галилея недостаточно. Он упоминает еще об одном явлении: ближайшая к поверхности Земли часть атмосферы (даже находящаяся над равнинной местностью) «должна будет тем менее противиться земному обращению, чем более она будет наполнена парами, дымом, испарениями, т.е. такими веществами, которые причастны свойствам Земли и, следовательно, по самой своей природе склонны к тому же движению (*vapori fumi ed esalazioni, materie tutte participant delle qualità terrene, e per conseguenza atte nate per lor natura a i medesimi movimenti*)»¹¹².

Там же, где нет земных испарений, например, над поверхностью морей и океанов, ветер дует так, как предсказывают перипатетики:

¹¹⁰ Симпличио в “Dialogo” так формулирует это мнение: «Перипатетические школы принимают, что стихия огня, а также и значительная часть воздуха вовлекаются в круговращение в соответствии с суточным обращением и соприкосновением со сводом лунной сферы, содержащей их наподобие сосуда... Вся стихия воздуха перемещается по кругу движением неба, за исключением той части, которая расположена ниже вершин и которая задерживается неровностью неподвижной Земли»; см.: Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 533-534.

¹¹¹ Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 530.

¹¹² Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 531; Galilei 1890-1909, 7: 465.

«...в подобных местах (т.е. над поверхностью морей и океанов.— *И. Д.*) вследствие того, что Земля обращается к востоку, следовало бы постоянно ощущать движение воздуха, дующего с востока на запад, и такое дуновение должно быть ощутительнее там, где круговращение шара более быстро, именно, в местах, удаленных от полюсов и лежащих ближе к наибольшему кругу суточного обращения. И *de facto* опыт во многом подкрепляет это философское рассуждение, поскольку в обширных морях и частях их, удаленных от суши и расположенных в жаркой зоне, заключенной между тропиками, где отсутствуют также и земные испарения, ощущается постоянный ветер, дующий с востока с таким упорством, что корабли, пользуясь им, благополучно доплывают до Вест-Индии, а оттуда, оставляя Мексиканские берега, совершают при таких же благоприятных условиях плавание через Тихий океан до Индии...»¹¹³.

Но чтобы не входить в противоречие с фактами, известными морякам, Галилей добавляет еще один вид ветров, «так сказать, случайных, беспорядочных (*altri venti, per così dire, accide ntarii e tumultuarii*), вызываемых другими причинами, постоянными свидетелями которых являемся мы, живущие на суше; для возникновения таких ветров имеется много различных причин, приводить которые здесь излишне»¹¹⁴.

Итак, неаристотелевская космология получает со стороны Галилея защиту, основанную на фундаментальных понятиях аристотелевской натурфилософии.

На плечах гигантов

В историографии научной революции до сих пор распространены предубеждения, согласно которым:

1) прогресс научного знания, в частности, формирование классической механики, определялся последовательностью событий, начавшихся с отдельных открытий, распространявшихся в публикациях и, наконец, воспринятых в той или иной форме научным сообществом, при этом особая роль отводится трудам Галилео Галилея, заложившего, как обычно полагают, основы классической теории движения, не отягощая себя тысячелетней тради-

¹¹³ Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964: 531-532.

¹¹⁴ *Ibid.* 532.

цией ошибочной натурфилософии, перипатетической *par excellen-*
се¹¹⁵;

2) великие научные достижения, имевшие место между примерно 1500 и 1700 годами, резко контрастирующие с застоём средневековой мысли и тупиковости ренессансной, стали возможны в рамках мощного антиаристотелевского движения.

Между тем, детальное изучение работ Галилея и таких его современников, как Гвидобальдо дель Монте, показывает, что, как уже было показано выше, математическая традиция, восходящая к Античности, обеспечила теорию движения Галилея самым мощным для его времени математическим инструментом — евклидовой геометрией и теорией пропорций. Кроме того, как справедливо отмечено Й. Бюттнером и соавторами, «новая наука о движении Галилея разделяла свой предмет с доминирующими доктринами натурфилософии того времени, уходящими корнями в античную традицию аристотелевской физики, развитую, подвергнутую сомнению и различным образом пересмотренную поколениями комментаторов средневекового схоластического аристотелизма», и вместе с тем, галилеевская механика «в значительной степени опиралась на знания, накопленные в ремесленной и инженерной традиции, которая уходит в историю еще дальше, чем любые теоретические размышления о ней»¹¹⁶.

Идейное наследие, доставшееся Галилею, сотканное из различных и не вполне совместимых друг с другом традиций, а потому насыщенное конфликтами, «лежало в основе любой концептуализации движения в эпоху раннего модерна и, в то же время, создавало многочисленные препятствия для модификаций, принятых с целью решения новых задач»¹¹⁷.

Когда историки науки фокусируются на творчестве Галилея, в частности, на его теории движения, и пытаются объяснить то, что на первый взгляд кажется внезапным появлением ключевой концепции изменения «степеней скорости», они обычно ищут источники этой концепции в конкретных влияниях на молодого Галилея,

¹¹⁵ По словам В. Гейзенберга, «Галилей отвернулся от традиционной, опиравшейся на Аристотеля науки своего времени»; см.: Гейзенберг (Бибихин [пер.]) 1987: 232.

¹¹⁶ Büttner; Damerow; Renn 2001: 188.

¹¹⁷ Ibidem.

обращаясь к книгам и идеям, с которыми он должен был быть знаком. В этих поисках, они неизменно сталкивались с обескураживающими фактами, например, с тем, что труды Н. Орема и оксфордских калькуляторов XIV в., к которым восходит представление о движении как о качестве с изменяющимися степенями, во времена Галилея, по сути, уже никто не читал, а потому эти сочинения вряд ли могли рассматриваться как возможный источник его идей об ускоренном движении¹¹⁸.

Обсуждая же общую интеллектуальную ситуацию в XVII столетии, историки часто склонны представлять средневековую аристотелевскую схоластику лишь как предмет преодоления, как некий нарочито темный фон, на котором теория движения Галилея каким-то непонятным образом обрела статус новой науки, игнорируя потенциал аристотелизма как общего ресурса знаний, доступного интеллектуалам раннего модерна. Между тем, Галилей «не только основательно освоил огромные знания, накопленные в схоластической традиции разработки идей и комментирования трудов Аристотеля, но и приобрел таким образом ресурс знаний, которые составили важные активы (*essential assets*) новой науки о движении, такие как концептуализация ускорения в терминах изменения степеней качества. Эта концептуализация фактически была частью доктрины интенсификации и ремиссии качеств, передававшейся живой схоластической традицией того времени, от которой современные интеллектуалы не могли отойти ни в учебной программе иезуитской коллегии La Flèche, где учился Декарт, ни в конспектах лекций профессоров-иезуитов из Collegio Romano, с которым был связан Галилей»¹¹⁹.

И Коперник, и Галилей и другие *novatores* раннего Нового времени ставили себе целью «объединить (*to merge*) несовместимые структуры знаний в новое единство»¹²⁰. Аристотелевская физика задавала своего рода «граничные условия», которые не могла игнорировать ни одна попытка создания новой науки о движении в то время.

Показательным примером может служить синтез Галилеем аристотелевской теории движения и архимедовой теории плавуче-

¹¹⁸ Ibidem. 190.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ Ibidem. 191.

сти тел в рамках дедуктивной системы по образцу «Начал» Евклида: движение падающего тела было осмыслено итальянским ученым как аналогичное гидростатическому явлению плавающего тела с движущей силой, определяемой, согласно закону Архимеда, удельным весом, а скорость падения полагалась пропорциональной разности веса падающего тела и веса среды. Учитывая, что, согласно Аристотелю, движение возможно только в среде, и применяя к этому случаю закон Архимеда, Галилей пришел к выводу, что любое исследование скорости падающих тел должно либо опираться на обе теории, либо радикально изменить основные положения каждой из них. Эту общую позицию Галилея разделяли такие его современники, как Джамбатиста Бенедетти, Гвидобальдо дель Монте, Исаак Бекман, Томас Хэрриот, хотя их конкретные интерпретации свободного падения были различны.

Можно согласиться с позицией авторов монографии¹²¹ в том, что понятия классической механики являются скорее *результатами* установления закона, нежели его предпосылками¹²². Но тогда возникает вопрос: каким образом, к примеру, закон свободного падения, который имплицитно определяет некоторые понятия классической механики (такие как скорость и ускорение), мог быть разработан и сформулирован в концептуальных рамках доклассической механики, которая эти понятия наполняла иным содержанием? Может быть, новые понятия (новые смыслы старых терминов) каким-то образом имплицитно содержались в старой концептуальной системе?

Авторы упомянутой монографии полагают, что важную роль в изменении смысла научных понятий играют несоответствия в существующих конкурирующих концептуальных системах. «Именно благодаря таким несоответствиям концептуальная эволюция — это не просто один непрерывный кумулятивный процесс, а развитие, характеризующееся далеко идущей перестройкой концептуальных систем. Недостатки системы могут проявляться в виде загадочных последствий или даже прямых противоречий, когда понятия системы применяются к новым объектам или к старым объектам в новых условиях. Однако, хотя такие несоответствия

¹²¹ Damerow; Freudenthal; McLaughlin; Renn 1992.

¹²² Ibidem. 2.

могут мотивировать или даже побуждать к изменениям в системе понятий, сами по себе они не могут определять направление развития или давать средства для разрешения противоречий. Также не обязательно, что несоответствия в концептуальной системе всегда будут приводить к когнитивному развитию»¹²³.

Если обратиться к истории формирования классической механики, то вопрос должен быть поставлен так: какие средства (концептуальные и иные) были доступны доклассической механике¹²⁴ и каковы были обстоятельства, позволившие, используя эти средства, вытеснить традиционную концептуальную систему, в которую они были встроены?

На примере исследований Галилея авторы показали, как применение к случаю свободного падения (т.е. к равноускоренному движению) аристотелевской концепции движения, а также тех традиционных пропорциональных отношений между временем, длиной пути и скоростью движения, которые с точки зрения классической механики справедливы только для равномерного движения, к движению ускоренному, привело, в итоге, к новому понятию скорости.

Этот и другие примеры привели авторов к важному выводу: применение доклассической концептуальной системы к новым явлениям действительно приводило к изменениям в значениях понятий и, следовательно, к изменениям в структуре системы. (Разумеется, не каждое изменение в концептуальной системе представляет собой развитие, но основной акцент ими был сделан на тех изменениях, которые приводили к структурным преобразованиям всей дисциплины и к созданию новой системы, лучше справляющейся с проблемами, инициировавшими изменения).

Один из главных тезисов монографии¹²⁵ состоял в том, что даже те трансформации концептуальной системы доклассической

¹²³ Ibidem. 2-3.

¹²⁴ Согласно авторам монографии (Damerow; Freudenthal; McLaughlin; Renn 1992), используемый ими термин «доклассическая механика (preclassical mechanics)» характеризует «период, когда дедуктивное мышление все еще зависело от семантики понятий, заимствованных из средневековых традиций, но систематически применявшихся для решения нового круга задач. Эти решения легли в основу классической механики» (Ib.: 269).

¹²⁵ Ibidem.

механики, которые были реализованы Галилеем и Декартом¹²⁶, и которые составляют важный вклад этих ученых в современную науку, сами по себе еще не привели к созданию классической механики, поскольку не требовали отказа от концептуальной структуры механики доклассической. Концептуальное развитие, воплощенное в переходе к классической механике, не может быть отождествлено с каким-либо определенным открытием или с каким-либо конкретным текстом. Это был процесс, начало которому положили Галилей и Декарт, и который обрел форму в трудах их последователей, трактовавших старые проблемы и аргументы с точки зрения новых решений. Если Галилей пришел к закону свободного падения, используя и модифицируя ранее существовавшую концептуальную систему, то для его последователей именно этот закон определял ключевые понятия в новой концептуальной системе. Вместе с тем реконцептуализация закона, его включение в систему классической механики, стирала следы его реального исторического генезиса, потому что первоначальные проблемы и связанные с ними понятия теперь понимались в совершенно других теоретических и семантических рамках. Но у преемников Галилея и Декарта в силу того, что они воспользовались унаследованными утверждениями и терминами, создавалось впечатление, будто они и их предшественники мыслили в рамках одной и той же системы понятий, в силу чего они (последователи) вменяли новые толкования своим предшественникам.

Проиллюстрируем это на примере. И Галилей, и Декарт, обращаясь к проблеме свободного падения, имели в своем распоряжении только концепции движения и скорости как они понимались в аристотелевской традиции.

Во второй главе шестой книги «Физики» Аристотель обсуждает значение понятия «быстроты» и в ходе продолжительной дискуссии делает два уточняющих утверждения, которые впоследствии легли в основу его определения «скорости» в терминах пропорций. Первое утверждение гласит, что за одно и то же время более быстрое из двух тел проходит большее расстояние, чем второе, или, иначе, — одно и то же расстояние более быстрое из двух тел проходит за меньшее время (Аристотель. Физика 6.2, 232a23–232b15).

¹²⁶ О вкладе Декарта в разработку проблем доклассической механики, см.: Ibidem. 22-103; 264-268.

Н. Орем так формулировал эти выводы Стагирита:

«...Любое отношение величин [или расстояний] будет подобно отношению скоростей, с которыми эти величины [или расстояния] были пройдены за одно и то же время. А отношение времен подобно обратному отношению скоростей, когда случается, что за эти времена проходят равные расстояния, что ясно из шестой [книги] “Физики” [Аристотеля]»¹²⁷.

Символически констатации Аристотеля и Орема можно представить двояко:

если $t_1 = t_2$, то $v_1 : v_2 = s_1 : s_2$ или

если $s_1 = s_2$, то $v_1 : v_2 = t_2 : t_1$

(где t_i — время движения тела i , s_i — пройденный телом i путь и v_i — скорость тела i).

Заметим, что приведенные определения не позволяют сравнивать скорости движений, различающихся одновременно *и* по длине пройденного пути, *и* по затраченному времени. Понимание скорости равномерного прямолинейного движения как s / t , в античной, средневековой и ранне-нововременной физике отсутствовало, потому как s и t были разнородными по своей сути величинами, и частное от деления одной из них на другую не воспринималось как осмысленная физическая величина.

Кроме того, приведенные выше пропорции не воспринимались и как альтернативные дефиниции скорости, поскольку с позиций аристотелевской натурфилософии, — где не существует эквивалента функциональной зависимости движения от определенного параметра и где скорость (быстрота) движения всегда относится к его общей протяженности в пространстве и времени, — альтернатива (скорость определяется либо по длине пройденного за данное время пути, либо по времени прохождения данного пути) не может быть разумно сформулирована. «Это все равно что требовать, чтобы у зебры были либо белые полосы, либо черные»¹²⁸.

Во времена Галилея и Декарта рассмотренная выше аристотелевская концептуализация скорости считалась очевидной: скорость понималась как длина пути, пройденного за определенное время, и, таким образом, относилась не к отдельным моментам времени

¹²⁷ Oresme 1966: 303.

¹²⁸ Damerow, Freudenthal, McLaughlin, Renn 1992: 1–2.

или точкам траектории, а к конечным интервалам (временным и пространственным) движения. И если два тела, движущиеся прямолинейно и равномерно за одинаковые промежутки времени проходят одинаковые пути, то их скорости считались равными по величине. Сегодня мы принимаем справедливость такого вывода только для случая равномерного прямолинейного движения: в силу постоянства скорости нет разницы между следствиями, полученными в рамках современной концепции мгновенной скорости и аристотелевским пониманием. В остальных случаях скорость, по Аристотелю, соответствует лишь средней скорости за определенный интервал времени, т.е. ее среднему значению по бесконечному числу точек, которое в общем случае может быть вычислено только с помощью исчисления бесконечно малых.

Но ни Галилей, ни Декарт так толковать аристотелевскую концепцию скорости не могли — и не только потому, что математический анализ еще не был создан, но и в силу того, что невозможно концептуализировать что-то как среднее от чего-то другого, что само еще не может быть концептуализировано. Соответственно, ни у Галилея, ни у Декарта не было причин ограничивать аристотелевское понимание скорости и основанные на нем утверждения равномерными прямолинейными движениями. Они использовали такое понимание при рассмотрении других движений, в частности, равноускоренных (случай свободного падения). И здесь выявились противоречия. Пока количественных исследований ускоренных движений не проводилось, аристотелевская концепция скорости претензий не вызывала, но как только интерес к таким движениям усилился ситуация осложнилась.

Мы не имеем возможности обсуждать здесь поиски Декартом закона свободного падения, поэтому отошлем читателя к уже упомянутой монографии¹²⁹. Сформулируем лишь общий вывод: новые проблемы (в данном случае количественное изучение равноускоренного движения на примере свободного падения) концептуализировались в рамках аристотелевой и родственных ей средневековых традиций, т.е. с помощью понятий, пригодных для рассмотрения иных ситуаций (прямолинейное равномерное движение), но непригодных в остальных случаях. Выявившиеся в результате противоречия потребовали для своего разрешения переосмысления старых

¹²⁹ Ibidem. 44-62.

понятий. В частности, пришлось отказаться от допущения зависимости скорости свободного падения от пройденного пути, приняв в этом случае ее зависимость от времени $v \sim t$, а пройденного пути — от квадрата времени: $s \sim t^2$. Но это было не просто исправлением ошибки или отказом от одной гипотезы в пользу другой. Речь шла о большем — о переосмыслении концептуальных рамок, в которых рассматривалось движение. Однако при этом понятие скорости у Галилея и Декарта по-прежнему основывалось на аристотелевской концепции, и движение по-прежнему понималось ими в традиционном смысле как зависящее от некоторой причины. Таким образом, теории движения Галилея и Декарта при всем их различии оставались прочно укорененными в доклассической механике.

Здесь уместно снова процитировать авторов монографии¹³⁰:

«Достижение Галилея заключалось в исследовании границ доклассической механики, а не в их преодолении... Даже самые знаменитые достижения Галилея, как оказалось, были получены путем перекраивания и уплотнения лоскутного одеяла (twisting and squeezing a patchwork) неадекватных традиционных концепций»¹³¹.

Что касается Декарта, то он в некоторых аспектах пошел дальше Галилея. Приведем пример.

В феврале 1643 г. французский мыслитель в письме Х. Гюйгенсу поделился своими соображениями о свободном падении. На эту тему Декарт много размышлял и ранее, но на этот раз его аргументация несколько отличалась от предыдущей:

«Что касается гравитации, то я также считаю, что она увеличивает скорость тел, которые заставляет падать, почти в той же пропорции, что и время их падения; так что если капля воды падает в течение двух минут часа, то в конце второй [минуты] она летит почти вдвое быстрее, чем в конце первой; из этого следует, что путь, который она проходит, почти в двойной пропорции, то есть если в течение первой минуты она падает с высоты одного фута, то в течение первой и второй минут вместе она должна была бы упасть с высоты четырех футов»¹³².

¹³⁰ Ibidem.

¹³¹ Ibidem. 268-269.

¹³² Descartes 1897–1913, 3: 619–620.

Как видим, Декарт принимает закон свободного падения Галилея, который ранее энергично отвергал. Французский автор правильно указывает, что скорость падающего тела — в данном случае капли воды — пропорциональна прошедшему времени, а не пройденному пути. Однако важнее другое: геометрическое представление Декартом равноускоренного движения:

«Это легко объяснить с помощью треугольника ABC [Илл. 2. С. 211], сторона которого AD представляет первую минуту, сторона DE — скорость, которую вода имеет в конце этой первой минуты, а площадь ADE — путь, который она тем временем проходит, равный длине одного фута. Затем DB обозначает вторую минуту, BC — скорость воды в [т.е. в конце] этой второй минуты, которая [скорость] вдвое больше предыдущей, а площадь DECB — путь, который в три раза больше предыдущего. И еще можно заметить, что если бы эта капля воды продолжала двигаться в каком-нибудь другом направлении со скоростью, которую она приобрела при падении с высоты одного фута в течение первой минуты, без помощи гравитации в дальнейшем, то она прошла бы за одну минуту путь, представленный прямоугольником DEFB, который равен двум футам. Но если бы он продолжал двигаться в течение двух минут со скоростью, которую он приобрел, спустившись на четыре фута, то он прошел бы путь, представленный прямоугольником ABCG, равный восьми футам»¹³³.

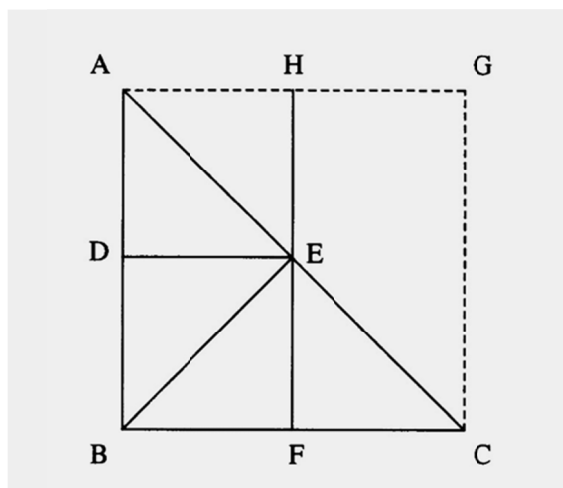
Декарт больше не представляет горизонтальные линии как «минимумы силы» или «степени скорости», как раньше, а просто как скорость тела. Но главное, в его рассуждениях больше нет никакой неопределенности в интерпретации площадей фигур. Он полностью отказался от традиционного толкования площади как «количества движения» и перешел к ее непосредственному отождествлению с пройденным расстоянием. У Галилея такого не было¹³⁴.

Таким образом, не Галилей, а Декарт первым осмыслил отношения времени, пути и скорости в задаче о свободном падении тела в соответствии с концептуальными рамками классической механики¹³⁵. Но в контексте настоящего рассуждения важнее другое.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ Подп. см.: Damerow; Freudenthal; McLaughlin; Renn 1992: 44-64.

¹³⁵ Ibidem. 270-271.



Илл. 2.

Геометрическое представление Декартом закона свободного падения ($AD=DB$, $BF=FC$ и $AE=EC$).

В науке нередко складывается такая ситуация, когда наличные понятийные и иные ресурсы позволяют открыть некоторый закон в форме, допускающей его эмпирическую проверку, но не позволяющей дать ему адекватную теоретическую интерпретацию. В этой ситуации открытие закона оказывается, как бы *незавершенным*, хотя его можно технически с успехом использовать в дальнейших исследованиях. Конечно, если оценивать ситуацию с высот философской рефлексии, то надо признать, что понимание любого научного закона всегда будет незавершенным, поскольку нет никаких гарантий, что в будущем самый что ни на есть фундаментальный закон не окажется частным / предельным случаем другого «возвышенного обобщения» и не обретет новый смысл (не говоря уже о проблемах, связанных в теореме Гёделя, особенно в ее семантической версии¹³⁶). Однако здесь мы рассуждаем о слабой незавершенности, т.е. о ситуациях несоответствия открытого закона наличной системе научных понятий и представлений, когда при

¹³⁶ Эта версия утверждает, что какую бы систему формальных доказательств ни придумать, в языке найдутся истинные утверждения, не доказуемые в рамках предложенной системы.

дальнейшем развитии науки закон получает новое осмысление (при этом часто уточняется область его применимости)¹³⁷, но некоторые общие содержательные аспекты его остаются в силе. Например, Периодический закон Д.И. Менделеева поначалу ставил свойства элементов в зависимость от их атомного веса (массы). И хотя закон этот вызывал множество вопросов и причины периодичности оставались неясными, тем не менее он был принят научным сообществом, поскольку позволял делать правильные предсказания и приводить в систему огромный эмпирический материал. Дальнейшее развитие теории периодичности было связано с формированием новых представлений об атомной массе, о строении атома и т.д., т.е. концептуальная система, на которой базировался этот закон существенно изменилась, но его сущностное ядро — периодический характер изменения ряда свойств элементов по мере увеличения некоторого атомного параметра (в данном случае заряда ядра атома) — осталось, хотя «обросло» многими детализирующими зависимостями. Возможность открытия Периодического закона задолго до появления квантовой механики было обусловлено многими факторами, и не в последнюю очередь тем, что свойства элементов ставились в зависимость от атомного веса, и эта идея «срабатывала» (т.е. позволяла делать предсказания и исправлять атомные веса) в силу симбатности (в целом) изменения атомного веса (аргумент в менделеевской функции периодичности) и заряда ядра (аргумент, так сказать, формальная координата, в современной теории).

¹³⁷ Так, например, закон всемирного тяготения И. Ньютона с успехом использовался в классической физике, хотя природа гравитационной силы оставалась не просто загадочной, но она предполагала наличие дальнего действия, что вызывало недоумение. Вместе с тем, в общей теории относительности А. Эйнштейна, где постулируется равенство инертной и гравитационной массы, гравитационные эффекты обусловлены не силовым взаимодействием тел (и полей), находящихся в пространстве-времени, а деформацией самого пространства-времени, которая связана, в частности, с присутствием массы-энергии. При этом в случае движения тел со скоростями много меньшими скорости света в вакууме и в системах, где гравитационный потенциал невелик, предсказания общей теории относительности с высокой точностью совпадают с результатами классической ньютоновской теории тяготения и уравнения Эйнштейна переходят в уравнение Пуассона для гравитационного поля ньютоновской физики.

Описанную ситуацию, когда ученым приходилось иметь дело с *имитационной каузальностью*¹³⁸, можно формализовать следующим образом: в данный исторический период в некоторой предметной области есть определенная совокупность понятий и утверждений (А, В, С...), связанная определенной зависимостью F (А, В, С...). Спустя некоторое время в иных концептуальных рамках (в иной парадигме) в той же предметной области формируется другая совокупность понятий X, Y, Z... все или часть из которых по тем или иным признакам могут быть сопоставлены понятиям исходной совокупности¹³⁹:

$$\begin{aligned} X &\sim A \\ Y &\sim B \text{ и т.д.} \end{aligned}$$

Допустим, что при такой замене сам формальный характер взаимосвязи между «новыми» понятиями не претерпевает сильных изменений F (X, Y...), в силу чего закон, хотя и получает новое смысловое наполнение, сохраняет, однако, некоторые свои важные структурные характеристики, чем и объясняется тот «поразительный факт, что ни одна из ошибок доклассических решений [в механике] не нуждалась в исправлении»¹⁴⁰, но только в реинтерпретации. Разумеется, описанная ситуация не универсальна, но в случае законов свободного падения и движения тела, брошенного под углом к горизонту, она имела место.

И последнее. Галилей был блестящим творческим ученым, сыгравшим важную роль в создании новой физики. Но он развивал новые идеи, опираясь на унаследованные им представления и изменяя их, иногда весьма радикально, но не исключал полностью господствующую систему и не создавал новую на пустом месте.

¹³⁸ При этом ученый мог верить, что каузальность, с которой он имеет дело, в той или иной степени отражает реальность (как в это верил Менделеев, полагавший, что разгадка периодичности свойств элементов лежит в природе веса, т.е. в природе гравитации), но мог и просто ставить себе задачу «спасения явлений», доверив выяснение их истинных причин будущим поколениям.

¹³⁹ Заметим, аристотелевское понятие скорости и понятие скорости в классической механике сопоставимы в том смысле, что они характеризуют интенсивность перемещения тела в пространстве.

¹⁴⁰ Damerow; Freudenthal; McLaughlin; Renn 1992: 269.

В работе “De Motu” он обратился к проблеме, которая была центральной для физики со времен Аристотеля: что удерживает брошенное под углом к горизонту тело в движении, когда первоначальная сила больше не действует? Галилей принимает одно из решений, существовавших в то время: на тело действует внутренняя сила — импетус, который поддерживает движение. Однако позднее, он вышел за рамки этой точки зрения, сделав, тем самым, важный шаг к другому объяснению, более плодотворному, но не им созданному.

Другой пример, не рассматривавшийся выше, но тоже важный в контексте нашего исследования: рассуждения Галилея о сцеплении материалов и их сопротивлении на разрыв основан на традиционной идее *horror vacui* (природа не терпит пустоты), приписываемой Аристотелю. Однако если в традиционном представлении «избегание пустоты» абсолютно (вакуума в природе не существует), то Галилей полагал, что оно носит ограниченный характер: природа сопротивляется появлению пустот в телах, но только в ограниченной, доступной измерению степени, что проявляется, в частности, в ограниченной высоте подъема воды насосами¹⁴¹.

Кроме того, защита Галилеем теории Коперника частично построена на модифицированных версиях двух аристотелевских учений: о естественном движении и учении о четырех элементах.

Что касается элементов, то каждый из них, согласно Галилею, характеризуется i) отношением к двум естественным движениям планеты Земля и ii) реакцией на «вложенное» в тело («запечатленное» в нем) движение (*motus impressus*), о чем речь шла в предыдущем параграфе¹⁴².

Идеи Галилея являются хорошей иллюстрацией того, как ученые строят свои исследования на основе интеллектуальных ресурсов, доступных в культуре их эпохи. Он начал в рамках аристотелевской традиции, в которой получил образование, и существенно изменил некоторые ее аспекты, не выходя, однако, за ее пределы полностью и уж подавно не отвергая натурфилософию Аристотеля целиком и сразу. Галилей начинал с анализа какого-то аспекта аристотелевского учения, видоизменяя его для своих целей, при этом

¹⁴¹ Подр. см.: Brown 2026.

¹⁴² См. *выше*; см. также: Brown 1976.

некоторые из этих модификаций носили весьма радикальный характер. Те, кто шел за ним, смогли далее корректировать и модифицировать созданную им (галилеево-аристотелевскую) теоретическую конструкцию, т.е. пройти следующую итерацию в процессе формирования классической механики. Итерационный характер научного развития создавал иллюзию его кумулятивности и континуальности, но если опустить цепочку концептуальных итераций, сопоставив только ситуации «на входе» и «на выходе», то картина может выглядеть как революционный переворот.

Novatores раннего модерна не столько неколебимо стояли, сколько топтались на плечах античных гигантов, одним из которых был Аристотель, пока не затоптали их окончательно.

«БИТВА ЗА ТЕЛО ГЕРОЯ»

АПРОПРИАЦИЯ ВЕРГИЛИЯ В ТЕКСТАХ ТЕОДОРА ГЕККЕРА И ЕГО СОВРЕМЕННИКОВ*

Юбилей как борьба за наследие (введение)

В 1930 г. в разных европейских странах отмечалось двухтысячелетие со дня рождения Вергилия (70–19 до Р.Х.). Эта дата послужила поводом к появлению целого ряда книг и статей, посвящённых месту поэта в мировой культуре и значению его наследия для современности¹. Юбилейные публикации обсуждали политические, религиозные и культурные аспекты его творчества, заново ставили вопрос о пророческом смысле IV эклоги и о соотношении языческого Рима с возникшим в его пределах христианским миром. Масштаб межвоенного обращения к поэту позволяет говорить о настоящем вергилиевском возрождении, не ограничивавшемся академическим интересом. Европейцы, пережившие Первую мировую войну, узнавали собственную эпоху в переходе от римских гражданских войн к принципату: Вергилий становился для них поэтом, сумевшим переработать опыт гражданской смуты, конфискации, изгнания, диктатуры и имперской экспансии в красоту и порядок эпоса. В этом смысле юбилей был частным случаем более общей «римской аналогии», посредством которой современность искала своё отражение в конце Римской республики. Национальные формы этого обращения заметно различались: в фашистской Италии Вергилия объявляли национальной собственностью и поэтом империи; во Франции преобладало литературное и элитарное прочтение; в Соединённых Штатах — популяризация; в Германии внешняя академическая сдержанность юбилейных выступлений сочеталась с переживанием военного поражения, кру-

* В основу этого исследования положены материалы доклада «Адвентистское язычество и имперский дискурс Вергилия в интерпретации Теодора Геккера», прочитанного 23 апреля 2024 г. на семинаре Центра античной и средневековой философии и науки Института философии РАН. Текст доклада существенно переработан и дополнен.

¹ Формула «Битва за тело героя» — парафраз названия раздела «Бой за тело героя» из эссе Вяч. Иванова «Кручи» (1919). У Иванова этот образ (в свою очередь, отсылающий к борьбе ахейцев и троянцев за тело Патрокла, описанной в XVII песне «Илиады») обозначает спор о наследии завершившей свой исторический путь гуманистической культуры. См. Иванов 1919: 101-116.

шения империи и утраты общественного порядка, культурной традиции и исторической преемственности. Консервативное и консервативно-революционное обращение к Вергилию разворачивалось рядом с фашистским присвоением римской традиции и в том же межвоенном пространстве, где идея «Третьего рейха», первоначально имевшая более широкий эсхатологический и консервативно-революционный смысл, вскоре была присвоена и переозначена национал-социалистической пропагандой (донацистский, эсхатологический смысл выражения «третье царство» связан с именами Иоахима Флорского, Мёллера ван ден Брука и Германа Гессе)².

Под «апроприацией» Вергилия мы будем понимать не столько произвольное использование какого-либо текста поэта, но процесс, в котором римский автор вводился в новую систему культурных координат, получая новую историческую принадлежность. Изменчивость посмертных обликов Вергилия — его своеобразная «протеичность» — была обусловлена не только разнообразием читательских идеологий, но также разнообразием материальных и институциональных форм передачи его текстов — от рукописи и школьного комментария до иллюстрированной книги и новых медиа³. В случае юбилея 1930 г. такой формой трансляции стала прежде всего периодика. Журнал, публичный доклад, обзор юбилейной литературы и отдельная книга создавали различные режимы чтения одного и того же Вергилия и включали его в борьбу за определение настоящего. Поэтому далее мы будем обсуждать не только, что именно увидел Геккер в «Энеиде», но и каким образом его Вергилий был предъявлен католической и более широкой европейской публике.

Поворот в восприятии наследия Вергилия был подготовлен развитием европейского вергилиеведения после Первой мировой войны. Наряду с историко-критическим изучением текста и его источников всё заметнее становилось стремление восстановить философское и духовное содержание поэзии Вергилия. В Германии подобная переориентация соприкасалась с идеями так называемого «третьего гуманизма», однако не сводилась к единой филологической школе. Юбилей объединил авторов, исходивших из различ-

² Ziolkowski 1993: 25-26, 38-47, 79-89, особенно 87-89.

³ Kallendorf 2015: 1-18, 167-172.

ных национальных, конфессиональных и политических предпосылок. В 1930–1931 гг. появились монография Жерома Каркопино о IV эклоге⁴, публикации Эрнста Роберта Курциуса⁵, Георгия Федотова⁶, Вячеслава Иванова⁷ и других. Каждый из этих авторов не только истолковывал античного поэта, но и предлагал собственное понимание той культурной традиции, законным наследником которой должен был стать современный мир.

Состав юбилейного корпуса публикаций, однако, был значительно шире круга текстов, в заглавиях которых непосредственно провозглашалось современное значение Вергилия. Торжества стимулировали также специальные исследования биографии поэта, хронологии его произведений, рукописной традиции и исторических реалий августовской эпохи. Показателен в этом отношении небольшой источниковедческий этюд Каркопино «Двухтысячелетие Вергилия». Опубликованный в 1931 г., но датированный автором ноябрём 1930 г., он подвергал проверке саму календарную правомочность юбилея⁸. Согласно традиции, Вергилий родился 15 октября 70 г. до Р.Х.; вместе с тем Донат сообщал, что поэт умер 21 сентября 19 г. до Р.Х., находясь на пятьдесят втором году жизни⁹. При обычной датировке этот год начинался бы только через не-

⁴ Carcopino 1930.

⁵ Curtius 1930; рус. пер.: Курциус 2024. Настоящая работа первоначально опиралась на перевод В.В. Петрова по первому изданию; текст, включённый Курциусом в книгу 1950 г. и положенный в основу перевода Д.С. Колчигина, был несколько сокращён.

⁶ Федотов 1930.

⁷ Iwanow 1931.

⁸ Carcopino 1931: 45–61, особенно 59–61. Статья датирована: «Paris, novembre 1930». Каркопино переносил рождение Вергилия с 15 октября 70 на 15 октября 71 г. до Р.Х., согласуя указания Доната о возрасте поэта при принятии мужской тоги и при смерти с консульской хронологией. Возражения против этой реконструкции см.: Grimal 1985: 13, п. 4: Грималь предпочитал традиционную консульскую дату и обращал внимание на возможную порчу числа LII, а также на календарное смещение, вызванное реформой Цезаря.

⁹ Donat. Vita Verg. 2, 35: ...natus est... Iduum Octobrium die; obiit XI Kal. Octobr. Cn. Sentio Q. Lucretio coss. («Родился... в день октябрьских ид; скончался за одиннадцать дней до октябрьских календ в консульство Гнея Сентия и Квинта Лукреция»); ср.: Carcopino 1931: 48, 57.

сколько недель после смерти Вергилия. Сходное противоречие Каркопино обнаруживал в сообщении об облачении Вергилия в мужскую тогу (*toga virilis*) на семнадцатом году жизни, во второе консульство Помпея и Красса.

Для согласования свидетельств Каркопино перенёс рождение Вергилия на 15 октября 71 г. до Р.Х. Указание на первое консульство Помпея и Красса он объяснял смещением их действительного вступления в должность с предшествовавшим избранием: в октябре 71 г. они уже были *consules designati*. Такая реконструкция задним числом оправдывала торжества 1930 г.: с учётом отсутствия нулевого года две тысячи лет со дня рождения поэта исполнялись именно тогда, тогда как традиционная дата приводила к 1931 г. Каркопино иронически сравнил участников празднеств с господином Журденом: они правильно отметили юбилей, сами того не зная. Гипотеза не стала общепринятой, но сам эпизод существенен для понимания масштаба юбилейной работы. В неё входили не только программные речи и историософские эссе, но и исследования, решавшие частные филологические проблемы. Юбилей таким образом выступал стимулирующим поводом и организующим контекстом для широкого круга исследовательских и публикационных инициатив.

Их масштаб ретроспективно фиксирует сборник *Wege zu Vergil. Drei Jahrzehnte Begegnungen in Dichtung und Wissenschaft*¹⁰. В нём юбилейные статьи Курциуса и Вячеслава Иванова соседствуют с работами Т.С. Элиота, Вольфганга Шадевальдта, Вальтера Ф. Отто, Ханса Оппермана, Александра Шенка графа фон Штауффенберга, Рудольфа Борхардта, Рудольфа Александра Шрёдера, Карла Кереньи, Бруно Снелля и других авторов. Этот сборник представляет собой не просто антологию, но выступает как свидетельство произведённой к 1960-м гг. канонизации: юбилейный поворот 1930 г. в этом собрании текстов представлен как начало процесса возвращения Вергилия в поэзию, философию культуры и академическую науку.

¹⁰ *Wege zu Vergil* 1966. Первое издание сборника вышло в 1963 г.; в настоящем исследовании учитывается издание 1966 г., представленное в использованном корпусе материалов.

Особое место в очерченной нами панораме занимает апрельский выпуск мюнхенского католического журнала *Hochland* за 1931 г. Его открывала публикация Теодора Геккера «Vergil», обозначенная как доклад (Vortrag); в том же номере Фридрих Фукс поместил обширный обзор юбилейной литературы «*Vergiliana*»¹¹. Таким образом, интерпретация Геккером Вергилия исходно появилась в католической периодике, где взаимодействовала с работами Вальтера Вили, Эрнста Роберта Курциуса, Рудольфа Александра Шрёдера, Жерома Каркопино и Анри Жанмэра. Эта журнальная публикация позволяет точнее восстановить первоначальный контекст сочинения и реакцию ближайшей к Геккеру интеллектуальной среды.

Опубликованный в *Hochland* доклад «Vergil» тесно связан с книгой Геккера *Vergil: Vater des Abendlandes* — «Вергилий, отец Запада»¹², вышедшей в том же 1931 г. К особенностям композиции книги относятся имеющиеся повторы в изложении, что можно объяснить как авторской манерой Геккера, так и ее происхождением: в юбилейный год Геккер посвятил Вергилию несколько устных выступлений в Мюнхене, Цюрихе и Вене¹³. Геккер обратился к Вергилию не как профессиональный филолог-классик. Его занимала возможность увидеть в личности и творчестве римского поэта прообраз западного человека, а в созданном им мифе о Риме — основание будущего христианского Запада. Поэтому книга одновременно является истолкованием античного текста, исповеданием католического гуманизма и критикой интеллектуальных и политических соблазнов поздней Веймарской эпохи.

История переизданий, однако, показывает, что книжный текст не оставался неизменным. В первом издании 1931 г. и во втором издании / перепечатке 1933 г. сохранялся резкий выпад против перевода «Георгик» Рудольфа Александра Шрёдера: Геккер высмеивал такие словоупотребления, как *verneuen* («обновлять», искус-

¹¹ Haecker 1931A: 1-28. Fuchs 1931: 75-80.

¹² Haecker 1931B. Здесь и далее книга цитируется по изданию: Haecker 1935. Русский перевод цитируемых и пересказываемых пассажей выполнен нами; латинские цитаты сопровождаются соответствующими русскими переводами.

¹³ Ziolkowski 1993: 49. Сообщение о выступлениях в Мюнхене, Цюрихе и Вене восходит у Циолковского к биографическим материалам Хинриха Зифкена: Siefken 1989.

ственная форма вместо обычного *erneuern*) и *unauskiindbar* («невысказываемый», «неизречённый», искусственное образование вместо обычного *unsagbar*), и связывал их с профессиональной самоуверенностью филологов и библиофильской эстетикой мюнхенской *Bremer Presse*, выпустившей перевод Шрёдера. В позднейших изданиях пассаж был удалён.

Задача настоящего исследования состоит в том, чтобы реконструировать внутреннюю логику геккеровской апроприации Вергилия: показать, как его обращение в католичество и критика секулярной модерности — автономии субъекта, веры в прогресс и разрыва с христианской традицией — соединились с характерным для Геккера пониманием человеческой жизни как ответа на высшее призвание, с идеей Рима и христианским пониманием истории в образе Вергилия как «отца Запада». Такой подход позволит рассматривать юбилей 1930 г. в более широком горизонте, некогда определенном Ф.Ф. Зелинским формулой «древний мир и мы»: античное наследие не просто сохраняется, но всякий раз получает нового исторического владельца и новое нормативное значение.

Теодор Геккер: от критики модерности к Вергилию

К моменту появления книги Геккер был известен прежде всего как переводчик, эссеист и религиозный полемист. Он родился в 1879 г. в Эбербахе, небольшой швабской деревне в Вюртемберге. Сознание своего швабского происхождения он сохранял на протяжении всей жизни, связывая родную землю не только с немецкой литературой и философией, но и с памятью о Гогенштауфенах и средневековой империи. Эта укоренённость существенна для понимания употребляемого им понятия *Abendland*. «Запад» у Геккера не является отвлечённым обозначением европейской цивилизации: он имеет историческую географию и собственные места памяти. Одно из них — Ахен, каролингский центр возобновлённой на Западе империи. Утверждение Геккера о том, что в судьбе немецкого народа Ахен значит больше Веймара и Потсдама, противопоставляет римско-христианское измерение немецкой истории позднему национальному культу Веймарской классики (Гёте и Шиллер) и прусскому государственному мифу.

Геккер не принадлежал к университетской корпорации и не получил законченного классического или философского образования. Живя в молодости в Берлине, он изучал историю культуры,

всемирную историю, историю философии, французскую и древнескандинавскую литературы, греческую культуру; в круг его занятий входили также греческая культурная история и классическая филология — Платон, Софокл, Светоний и Вергилий¹⁴. Отсутствие академической выучки позднее определило как силу, так и уязвимость его книги о Вергилии. Геккер свободно соединял наблюдения над поэтическим текстом с философской антропологией, богословием истории и критикой культуры, создав не историко-филологическую монографию, а манифест о духовных основаниях Запада; отдельные исторические и филологические положения его книги подчинялись целостности историософской конструкции.

Эссеистическая форма и почти полное отсутствие ссылочного аппарата книги создают обманчивое впечатление спонтанного поэтико-богословского эссе. Между тем предваряющие её появление переводы и переписка демонстрируют, что Геккер откликается на текущие филологические, богословские и политические споры, перерабатывая их без явного обозначения источников. Поэтому задача нашего исследования состоит не только в изложении геккеровской интерпретации Вергилия, но и в восстановлении скрытой части её аргумента: круга чтения Геккера, его полемических адресатов и современного контекста отдельных формул.

Первый этап интеллектуальной биографии Геккера был связан с Сёреном Кьеркегором и инсбрукским журналом *Der Brenner*¹⁵. В 1913 г. Геккер опубликовал книгу *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* («Сёрен Кьеркегор и философия внутренней жизни»), а годом позднее — перевод кьеркегоровского сочинения «Два века», вышедший под названием *Kritik der Gegenwart* («Критика современности»). Переводы и сопровождавшие их эссе сыграли заметную роль в немецкой рецепции датского мыслителя. На страницах *Der Brenner* Геккер выступал также как сатирик и критик современной, преимущественно либеральной и нерелигиозной, литературной культуры; предметом его полемики

¹⁴ Rowland 2023: 36.

¹⁵ Название журнала представляло собой игру слов: оно отсылало к Бреннерскому перевалу, расположенному неподалёку от Инсбрука, где издавался журнал, и одновременно продолжало огненную метафорику журнала Карла Крауса *Die Fackel* («Факел»), служившего образцом для *Der Brenner*.

стал впоследствии и Версальский договор. Кьеркегор дал Геккеру язык, позволявший противопоставить обезличивающим силам эпохи индивида, стоящего перед Богом; кьеркегоровское требование экзистенциальной правдивости Геккер противопоставил риторике отвлечённых философских систем.

Собственные предисловия и послесловия Геккера позволяют точнее определить смысл этого посредничества. В книге *Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* он подчёркивал, что мысль Кьеркегора невозможно без остатка пересказать в виде системы: серьёзный истолкователь в конце концов вынужден вручить читателю оригинальные книги и сказать: «Теперь читай!». Европа, по его словам, должна «неспешно впитать в себя» его наследие. Кьеркегор одним махом обессмертил датский язык и в идеале его следовало бы читать по-датски, как Платона — по-гречески. В то же время, в послесловии к *Kritik der Gegenwart* Геккер заявлял: «Немецкий дух имеет право на Кьеркегора» (*Der deutsche Geist hat ein Recht auf Kierkegaard*), поскольку образование датского мыслителя было «насквозь немецким», а немецкий язык, уже доказавший способность усвоить Шекспира, способен понять и передать Кьеркегора. Тем самым культурное право на апроприацию Кьеркегора обосновывается двойным родством — генеалогией идей и выразительными возможностями принимающего языка; при этом присвоение не должно уничтожать инаковость автора и его собственного языка¹⁶.

Предисловие Геккера к «Религиозным речам» (*Religiöse Reden*, 1922) даёт этой практике собственное имя. Цитируя Кьеркегора, Геккер утверждает: «Смысл заключается в усвоении» (*Die Bedeutung liegt in der Aneignung*), где *Aneignung* означает не внешнее заимствование, а внутреннее присвоение истины. Ни восхищение, ни порицание, ни простое узнавание себя в зеркале ещё не являются усвоением; подлинная *Aneignung* совершается читателем как его «победоносная самоотдача» (*siegreiche Hingebung*), отвечающая на «радостную самоотдачу» книги. Апроприация оказывается здесь не захватом неподвижного объекта, а событием встречного преобразования. Именно эта модель позднее определяет отношение Геккера к Вергилию: античный поэт вводится в христианский

¹⁶ Haecker 1913: 5-7; Kierkegaard 1914: 61-62.

Запад, но одновременно заставляет нового читателя изменить собственное историческое самопонимание¹⁷.

Второй решающий ориентир Геккер обрёл в творчестве Джона Генри Ньюмана. В 1920 г. он приступил к переводу книги Ньюмана *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* («Опыт в помощь грамматике согласия»)¹⁸, а вскоре — 5 апреля 1921 г. — и сам был принят в Католическую церковь¹⁹. У Ньюмана Геккер нашёл три взаимосвязанные идеи: различение отвлечённого признания догмата и его живого, личного усвоения; понимание совести как способности распознавать нравственную истину; наконец, убеждение, что индивидуальный акт веры обретает полноту внутри объективной церковной традиции. Движение Геккера «от Кьеркегора к Ньюману» означало не замену одного учителя другим, но соединение двух измерений христианского существования: личного решения и сверхличного предания, внутреннего свидетельства и исторической формы. Современник Геккера Карл Даллаго опасался, что католическая апологетика заслонит в Геккере прежнего истолкователя Кьеркегора²⁰; сам же Геккер пытался примирить кьеркегоровское требование, согласно которому человек должен лично отвечать за свою веру перед Богом, с католическим признанием объективного авторитета Церкви и традиции. Это примирение было для него не только богословской позицией, но и герменевтическим принципом: мысль нельзя отделять от личного свидетельства, а учение — от духовной формы жизни его носителя.

¹⁷ Kierkegaard 1922: III-V.

¹⁸ В своем труде Ньюмен исследует то, каким образом человеческий разум приходит к убеждённости — в науке, повседневной жизни, нравственном выборе и религии. «Грамматика» в заглавии означает описание устройства и закономерностей акта согласия (assent), где согласие — это безусловное признание истинности суждения (proposition), утверждающего нечто о реальности («Бог существует»; «Бог троичен»; «Христос воскрес»). Ньюмен различает два вида согласия: понятийное согласие (notional assent) — признание отвлечённого положения; реальное согласие (real assent) — живое признание конкретной реальности, затрагивающее всего человека и способное направлять его поступки.

¹⁹ Biemer 2000: 412-431, особенно 413-419; Rowland 2023: 35-66.

²⁰ Dallago 1922: 177.

В послесловии к переводу Ньюмена *Philosophie des Glaubens* («Философия веры») Геккер распространяет этот принцип на фигуру христианского мыслителя как целостной личности. Он считает «почти абсурдным» расчленять Паскаля, Кьеркегора или Ньюмена на приемлемую рациональную и неприемлемую религиозную части: личность органически срослась со своей мыслью, а «дело христианства решается в ещё большей степени личностями, чем системами».

В случае Ньюмена этот принцип получает ещё одно значение. Ньюмен важен для Геккера не только как католический авторитет, но и как пример того, как универсальная церковная истина может быть усвоена в национально и исторически определённой форме. Он, по словам Геккера, вернул голос «партикулярности английского, англосаксонского и, в более широком смысле, германского духа» — тому, что в нём «по Божией воле оригинально» и составляет «новую музыку», хотя она послушна «вечному канону небесной гармонии».

Универсальное единство, следовательно, не стирает национальной особенности, но вводит её в высший порядок. Так возникает ещё одна предпосылка позднейшего понимания Вергилия как отца Запада: римская и итальянская определённости поэта сохраняются, становясь основой его сверхнационального христианского значения.

В том же тексте Геккер пользуется почти военной лексикой апроприации. По его мнению, Ньюмен с приятностью усваивал мысли благочестивых протестантов и тем самым помогал Католической церкви «собирать» созданные за её видимыми пределами произведения, ценности и идеи. Церковь названа «великой завоевательницей» (*die große Eroberin*), которой в конце концов должно достаться как добыча всё «подлинное золото истины», где бы оно ни было добыто, поскольку она является его законной хранительницей и собственницей. Эти формулы почти буквально проясняют его позднейшую «битву за тело героя» в споре о том, кому принадлежит обнаруженное в языческой поэзии золото истины. Вместе с тем Геккер оговаривает этическое условие такого присвоения: обладание нетленной жемчужиной не даёт права завидовать чужим сокровищам, умалять их ценность или отрицать место их происхождения²¹.

Наконец, Геккер признавался, что книга Ньюмена могла стать необходимым звеном в цепи, приведшей его самого, и способной привести других ищущих, к «целой, полной и авторитетной ис-

²¹ Newman 1921: 442-447.

тине». Перевод здесь является одновременно актом собственного обращения и способом включить немецкого читателя в ту же цепь посредничества²².

В послесловии к своему немецкому переводу *An Essay on the Development of Christian Doctrine* Ньюмена (*Die Entwicklung der christlichen Lehre*, «Развитие христианского учения», 1922) Геккер делает выпад против Шпенглера. Применительно к шпенглеровским аналогиям он замечает, что аналогия необходима как орудие опосредованного познания, но законна лишь после того, как явление позволили высказать себя из собственной природы. В *Закате Европы* Геккер видел пример «тотально извращённого порядка»: жизнь, становление и гибель культуры, принадлежащие сфере духа, ошибочно приравниваются к вегетативной жизни растения. Даже самая тесная аналогия, возражал он, не отменяет онтологической инаковости культуры и её собственных законов. В этом смысле полемика со Шпенглером заранее задаёт и методологический горизонт позднейшей книги о Вергилии: римского поэта нельзя дедуцировать из готовой морфологии «фаустовской» культуры; сначала должен заговорить сам феномен Вергилия.

Переводческая деятельность Геккера не ограничивалась Кьеркегором и Ньюманом. Существенное место в ней занимал английский католический поэт Фрэнсис Томпсон, чья религиозная лирика давала ещё один пример соединения личного опыта, страдания и объективной истины веры. Работа переводчика была для Геккера формой интеллектуального ученичества: переводимый автор не оставался внешним предметом, но становился собеседником и входил в собственный язык эссеиста. Этим объясняется и тесная связь его переводов с сопровождавшими их полемическими статьями. Конкретным свидетельством служит подготовленное Геккером издание трёх текстов Фрэнсиса Томпсона: эссе о Шелли, стихотворения *A Corymbus for Autumn* (*Ein Korymbos für den Herbst*) и поэмы *The Hound of Heaven* (*Der Jagdhund des Himmels*, 1925): переводы сопровождался его собственным эссе «О Фрэнсисе Томпсоне и искусстве слова». Философия поэтического высказывания, разработанная в переводе и эссе Геккера, будет продолжена им в книге о Вергилии²³.

²² Newman 1922: 452-464, особенно 452-459, 463-464.

²³ Thompson 1925.

Ойген Блессинг подтверждает эту генеалогию в посвященной Геккеру монографии: эссе Геккера «О Фрэнсисе Томпсоне и искусстве слова» он называет «увертюрой» — скорее предвосхищением, чем предварительным упражнением — к главным книгам Геккера. Блессинг определяет язык как преимущественное «тело духа»: именно в языке — в его тоне, чувственно ощущаемой форме и внутренней простоте — этот дух впервые становится различим. Для Геккера слово не является нейтральным носителем готовой мысли. Мысль онтологически первична, но растёт, освобождается и восходит к новым высотам лишь в речи; язык деятельно участвует в её осуществлении²⁴.

Эта философия языка соединена с моделью христианской апроприации. В эссе о Томпсоне Геккер называет его не просто поэтом «возвращения к природе», но поэтом «возвращения к Богу», который при этом не перестаёт быть поэтом природы. Тем самым чувственная и словесная форма не отбрасывается, а возвращается к Творцу: мир раскрывается как уже несущий в себе возможность литургической хвалы. Та же структура определит работу Геккера с Вергилием: языческое поэтическое «тело» сохраняется, но получает место в христианской телеологии Запада²⁵.

Публикации в *Der Brenner*, о которых говорилось выше, ввели Геккера в широкое интеллектуальное сообщество, сложившееся вокруг Людвига фон Фиккера, основавшего журнал и издававшего его с 1910 по 1954 гг. После Первой мировой войны журнал постепенно превращался из литературно-экспрессионистского и сатирического издания в орган религиозной и философской мысли. В центре оказались вопросы христианства, Церкви, личной ответственности, языка и духовного кризиса современной культуры. Наиболее интенсивный период сотрудничества Геккера с *Der Brenner* пришёлся на 1914–1923 гг. Через Геккера в журнал вошли Кьеркегор, Ньюмен и Фрэнсис Томпсон. Путь Геккера от сатирической критики современности к христианской философии во мно-

²⁴ Blessing 1959: 22-26, 88-91; Thompson 1925: 68-72, 77. Блессинг называет язык «телом духа» и связывает геккеровское различение подлинного и неподлинного с тоном и чувственной формой речи. О немецкой традиции споров между инструментальным пониманием языка и признанием его конститутивной роли в мышлении см.: Cloeren 1988: 2-4.

²⁵ Thompson 1925: 92-96.

гом совпал с эволюцией самого журнала. Католицизм Геккера поэтому не возник внезапно после обращения, но был подготовлен многолетней работой в среде, двигавшейся от экспрессионистской критики культуры к христианскому осмыслению кризиса Европы. При этом Геккер не примкнул ни к одной философской школе: его место определялось прежде всего деятельностью переводчика, религиозного эссеиста и критика культуры^{26/27}.

Переводя Кьеркегора, Геккер стремился не просто познакомить немецкого читателя с отдельными его сочинениями, но ввести в немецкую культуру весь кьеркегоровский способ мышления и письма, отражающийся также в выборе литературных жанров и критике современной эпохи. Подобный метод определяли как «мобилизацию целостного автора»²⁸. И тот же подход приложим к работе Геккера над Вергилием: предметом апроприации становится не набор отдельных поэтических мест, а цельная фигура *vates*, чья жизнь, стиль, нравственный облик и историческая судьба должны совместно свидетельствовать об истине Запада. Отсюда проистекает характерная особенность книги «Вергилий — отец Запада» — биография поэта, истолкование латинских слов, философская антропология и католическая история спасения не разведены по дисциплинарным разделам, но составляют единый акт авторского свидетельства.

Как сказано, обращение Геккера к Вергилию — как и его движение к католицизму — не было одномоментным. Архив *Der*

²⁶ Образцом для Фиккера служил венский журнал *Die Fackel* Карла Крауса, с которым Фиккера связывали личные отношения. Отсюда — полемическая резкость раннего *Der Brenner*, внимание к языку, критика журналистской риторики и культурного лицемерия. Главным литературным открытием Фиккера стал Георг Тракль. Фиккер печатал его стихи, поддерживал поэта материально и лично, а после его смерти способствовал сохранению и изданию наследия. Важной была и связь Фиккера с Людвигом Витгенштейном. В 1914 г. Витгенштейн передал ему значительную сумму для распределения между нуждавшимися австрийскими писателями и художниками; среди получателей были Тракль, Рильке, Карл Даллаго, Эльза Ласкер-Шюлер и другие. Позднее Витгенштейн обсуждал с Фиккером возможность публикации «Логико-философского трактата».

²⁷ Rowland 2023: 35-66.

²⁸ Kleinert 2013: 91-114, особенно 93-99.

Brenner обнаруживает законченную последовательность. В 1920 г. журнал опубликовал геккеровский перевод IV эклоги. В конце перевода имелось указание: *Für Richard Seewald übersetzt / von Theodor Haecker* («переведено Теодором Геккером для Рихарда Зеевальда»), связывавшее перевод с художником Рихардом Зеевальдом. В 1923 г. вышел перевод всего корпуса *Буколик* Вергилия с ксилографиями Зеевальда; из этого издания *Der Brenner* перепечатал VI и X эклоги — «Силена» и «Галла»²⁹. Наконец, в 1932 г., после выхода *Vergil: Vater des Abendlandes*, Геккер вернулся в журнал с самостоятельным текстом «Размышления о *Vergilius, отце Zanada*» (*Betrachtungen über Vergil, Vater des Abendlandes*). Зрелая концепция геккеровского «Вергилия» была, следовательно, не внезапным юбилейным обращением к римскому поэту, а итогом по меньшей мере десяти лет работы с его текстами³⁰.

Особенно показателен перевод IV эклоги (1920 г.): Геккер сохраняет языческую образность, но отдает предпочтение немецкой религиозно-библейской лексике, так что становится отчётливо слышим пророческий и эсхатологический потенциал текста. Латинское *perpetua solvent formidine terras* («освободят земли от вечного страха») передано как *aus unaufhörlichen Aengsten erlösen die Länder* («избавят земли от нескончаемых страхов»); при этом христианское смещение возникает не столько в переводе *perpetua* как

²⁹ Для издания геккеровского перевода *Буколик* Вергилия (*Bucolica — Hirtengedichte*, 1923) Зеевальд создал 20 гравюр на дереве. С Геккером художника связывала личная и духовно-интеллектуальная дружба: Зеевальд написал текст «*Abschied von Theodor Haecker*» для послевоенного выпуска *Der Brenner*; он же подготовил предисловие к геккеровскому *Der Buckel Kierkegaards* («Горб Кьеркегора», 1947). См.: Haecker 1947b: 7-8. Позднее Зеевальд вспоминал, что Геккер стал для него «учителем по образцу Сократа».

³⁰ Haecker 1920c: 401-403; Haecker 1923c; Haecker 1923a: 43-47; Haecker 1932: 3-31. Публикация 1923 г. снабжена указанием: *Mit Genehmigung des Euphorion-Verlag in Berlin aus „Die Hirtengedichte des Vergil“, übersetzt von Theodor Haecker. Mit Zeichnungen von Richard Seewald* («с разрешения берлинского издательства Euphorion — из книги “Пасторальные стихотворения Вергилия”, переведённой Теодором Геккером, с рисунками Рихарда Зеевальда»); следовательно, VI и X эклоги были перепечатаны из отдельного издания, а не впервые опубликованы в журнале. О ранней переводческой работе Геккера см. также: Tomko 2018: 27-31.

unaufhörlich, сколько в выборе глагола *erlösen*, который вводит оттенок сотериологического освобождения. Формула *priscae vestigia fraudis* («следы древнего обмана») становится *Flecken der uralten Sünde* («пятна древнейшего греха»): вместо более нейтральных «следов древнего обмана» или «древней вины» появляется прямо названный *Sünde*, да ещё как *uralte Sünde*. Наконец, *occidet et serpens* («и змей погибнет») переводится как *Sterben wird auch die Schlange* («умрёт и змей»): латинский *serpens* в контексте геккеровской IV эклоги легко считывается уже не как мифологическая змея золотого века, а как библейский змей, обречённый на поражение. В соседстве с младенцем, новым веком и древней «*Sünde*» образ змеи открывается для христианской типологии. Это ещё не прямое отождествление Вергилия с христианским пророком, но уже тот модус перевода, который в 1931 г. получит понятийное выражение в геккеровском понятии об «адвентистическом язычестве»³¹.

Совокупность трёх эклог Вергилия в переводе Геккера, напечатанных в *Der Brenner*, очерчивает будущую проблематику его книги «Вергилий, отец Запада»: IV эклога открывала пророческое и адвентистское измерение, VI — космогонию и связь поэзии с происхождением мира, X — страдание, любовь и судьбу поэта. Хотя выбор эклог мог диктоваться редакцией, а не представлять авторскую программу, эти публикации показывают, какие стороны Вергилия уже в начале 1920-х гг. интересовали автора «Вергилия, отца Запада».

Не менее важно, что обращение к Вергилию происходило одновременно с критикой современных форм политического «римляинства». В открывавших выпуск 1923 г. «Заметках», в разделе «Зверь» (*Die Bestie*), Геккер связывал обожествление государства

³¹ Haescker 1920c: 401-403. Издание 1923 г. нам недоступно; мы обращались к латинско-немецкому изданию Haescker 1953, которое сохраняет рисунки Зеевальда, что может косвенно свидетельствовать в пользу точного воспроизведения текста и оформления 1923 г. Сопоставление его с журнальными публикациями в *Der Brenner* выявляет наличие редактуры: *erhabene Folge* (1920) заменено на *erhabene Ordnung, Fang an, kleiner Knabe* — на *Wachse nun, kleiner Knabe, neun Monde* — на *zehn Monde lang, Alles besieget die Liebe* — на *Alles besieget der Eros*. Поздняя форма перевода местами классически точнее. Впрочем, эта стилистическая правка не влияет на нашу реконструкцию взглядов Геккера начала 1920-х гг.

с превращением человека в зверя и резко выступал против Муссолини, Гитлера, Людендорфа и Шпенглера³². Муссолини представал гротескным имитатором цезаризма, тогда как Шпенглер — интеллектуальным поклонником политической бестиализации³³. Такое соседство текстов существенно для последующего понимания геккеровского *imperium*: его обращение к Риму нельзя безоговорочно отождествлять ни с фашистским культом римского величия, ни с апологией самодовлеющего государства.

Эта позиция сложилась задолго до 1923 г. В годы Первой мировой войны Геккер критиковал немецких «вождей духа» и националистическую мобилизацию культуры; в послевоенном «Взгляде на современность» (*Ausblick in die Zeit*) — абстрактное государство, превращающее людей в «человеческий материал», прусский милитаризм и союз «трона и алтаря»³⁴. В «Набросках и выпадах» (*Einfälle und Ausfälle*) непосредственным объектом его сатиры стал Шпенглер и предложенная им морфология культур³⁵. Наконец, в «Изменении трагического» (*Wandel der Tragik*) Христос был представлен не только как исполнение иудейского Закона, но и как «полнота трагедии (эллинизма)»³⁶. Здесь уже намечен характерный для зрелого Геккера способ включения античности в христианскую историю: христианство не уничтожает достигнутое языческим миром, но исполняет его.

Антимодернистская позиция Геккера, следовательно, не сводилась к немецкому национальному консерватизму. Он не прини-

³² Haecker 1923b: 9-19, здесь 9-14.

³³ Согласно Геккеру, Муссолини, Гитлер и Людендорф представляли практическую политику силы: Муссолини — театрализованный цезаризм и фашистское государство; Гитлер — националистическую мобилизацию масс; Людендорф — милитаризм и политическое продолжение военной власти. Шпенглер давал «бестиализации» интеллектуальный язык: в книге «Человек и техника» (*Der Mensch und die Technik*, 1931) он прямо определял человека как хищника (*Raubtier*) и различал «этику хищников» и «этику травоядных». Жизнь описывалась им через борьбу, власть, победу, подчинение и способность повелевать. В «Закате Запада» приближающаяся эпоха цезаризма также представляла исторически неизбежной стадией цивилизации. См.: Spengler 1931.

³⁴ Haecker 1915: 129-187. Haecker 1919: 72-79.

³⁵ Haecker 1920a: 230-237.

³⁶ Haecker 1920b: 272-284, здесь 272-273.

мал ни либеральной веры в прогресс, ни националистического ответа на кризис модерности. В ранней статье «Усталая назарейская душа» (*Die müde Nazarenerseele*) он защищал Достоевского от автора *Neue Rundschau*, объявившего русского писателя исторически преодоленным³⁷. Этот эпизод не позволяет без оговорок включать Геккера в круг католических авторов, которые позднее противопоставляли «романский» Запад славянскому Востоку и видели в Достоевском источник разложения европейского порядка. Для раннего Геккера русский писатель был, напротив, союзником в борьбе против самодовольной либеральной культуры.

Таким образом, книга 1931 г. не была случайным вторжением религиозного публициста в область классической филологии. К её появлению вели многолетняя работа над Кьеркегором и Ньюменом, размышления о соотношении античности и христианства, критика национализма и государственного абсолютизма, защита Достоевского и собственный перевод Вергилия. В межвоенные годы постепенно изменилось и место Геккера в немецкой периодике: сохраняя связь с *Der Brenner*, он всё теснее сближался с мюнхенским католическим журналом *Hochland* и кругом католической культурной критики. Частный полемический импульс книге сообщало и соперничество с протестантским переводчиком Рудольфом Александром Шрёдером; однако спор о переводе был лишь одним из поводов, а не смысловым центром сочинения. Юбилей Вергилия дал внешний повод для объединения уже сложившихся мотивов в единую историософскую конструкцию.

Показательно, что уже в одной из первых посмертных оценок наследия Геккера Ойген Блессинг назвал *Vergil. Vater des Abendlandes* («Вергилий. Отец Запада») его «величайшим и наиболее долговечным произведением» и объединил книгу с *Was ist der Mensch?* («Что есть человек?») и *Schöpfer und Schöpfung* («Творец и творение») как с тремя главными трудами, закладывающими основания задуманной Геккером *Summa* христианской философии. В развёрнутом виде это понимание было представлено Блессингом в монографии *Theodor Haecker: Gestalt und Werk* («Теодор Геккер: облик и творчество», 1959). Такая оценка существенна: труд о Вергилии воспринимался ближайшей историографией не как

³⁷ Haecker 1914: 611-614.

юбилейная периферия, а как исходное и центральное выражение всей философской программы автора³⁸.

Полемика Геккера со Шрёдером при этом обнаруживает не только различие, но и скрытую общность позиций. Оба переводчика, как и Вальтер Вили, ставили IV эклогу в центр обновлённого немецкого чтения Вергилия. Предположение, что резкость Геккера отчасти объяснялась литературным соперничеством, остаётся гипотезой; более проверяемо наблюдение над самими переводами. При сопоставлении строк *Ecl.* I.38-39 геккеревский вариант оказывается более идиоматичным, непосредственным и близким к латинскому тексту, чем перевод Шрёдера. Поэтому спор нельзя рассматривать только как конфессиональную декларацию: за ним стояла реальная переводческая практика, предшествовавшая книге 1931 г.³⁹.

Сам Геккер неоднократно определял эту позицию формулой *wir sind Hierarchisten*, «мы иерархисты». Человек, согласно ей, не может получить окончательного определения из самого себя: ответ на вопрос о человеке даётся сверху, в Откровении и установленном Богом порядке. Свобода не тождественна произвольному самоосуществлению, но становится возможной внутри *ordo* и посредством него. В книге *Was ist der Mensch?* хаос современного века связывался с субъективным разумом, повреждённой волей и утратой любви, а спасение философии — с первенством мысли над самодовлеющим действием, теории над практикой и Логоса над фаустовским деянием. Именно здесь находится антропологическая предпосылка книги о Вергилии: послушание Энея судьбе, его *pietas* и отказ от индивидуального самоутверждения образуют антифаустовский образ человека — не титана, создающего себя собственным актом, но призванного — принимающего миссию и осуществляющего свободу как верность предназначению.

Полемика со Шпенглером составляет не внешний фон, а одну из исходных установок «Вергилия, отца Запада». Уже во введении Геккер отвергает шпенглеровскую концепцию замкнутых историко-антропологических типов, превращающую «первобытного», «магического», «средневекового» или «фаустовского» человека в не способные понять друг друга «монады без окон». Этому подходу Геккер

³⁸ Blessing 1957: 186-194, здесь 190-193; Blessing 1959.

³⁹ Ziolkowski 1993: 76-85, особенно 79-84. Гипотезу о литературном соперничестве см. 83; сопоставление переводов *Ecl.* I.38-39; 39-84.

противопоставляет представление о единстве и неизменности человеческой природы: исторические и культурные различия не отменяют того, что человек во все эпохи остаётся человеком. Его частичным союзником здесь выступает Макс Шелер: разделяя современный интерес к антропологическим типам и, по оценке Геккера, нередко заблуждаясь в частностях, он всё же сохранял представление о неизменном существе человека и его месте в порядке бытия⁴⁰.

Десятилетием ранее сходный спор со Шпенглером разворачивался в русской религиозно-философской мысли. В московском сборнике «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (1922) Николай Бердяев противопоставлял шпенглеровскому «языческому партикуляризму» христианское открытие единого человечества и единой всемирной истории; культуры и расы у Шпенглера, писал он, превращаются в «замкнутые монады с замкнутой судьбой»⁴¹. Яков Букшпан, реконструируя ту же установку, подчёркивал, что у Шпенглера исчезают человечество как субъект истории, единство исторического процесса и общечеловеческая этика. Эта параллель между подходами Геккера и русских авторов демонстрирует актуальность вопроса о том, можно ли признать историческое своеобразие культур, не отказавшись от единства человека и смысла всемирной истории. Геккеревский образ Вергилия как «отца Запада» был одним из ответов на этот вопрос⁴².

Иерархизм Геккера вызывал возражения и внутри христианской мысли. Николай Бердяев, рецензируя *Was ist der Mensch?*, признавал его одним из наиболее интересных католических писателей современной Германии, но упрекал в чрезмерно резкой реакции против германской мистики и философии — от Экхарта до Шелера (здесь проявились собственные симпатии Бердяева к ми-

⁴⁰ Naescker 1935: 13-23, 84-85.

⁴¹ Показательно почти буквальное совпадение лейбнизианской метафоры у Бердяева и Геккера. Бердяев называл шпенглеровские культуры «замкнутыми монадами с замкнутой судьбой», тогда как Геккер говорил о непреодолимо различных исторических типах как о «монадах без окон». Вероятно, оба автора независимо воспользовались общеизвестным образом из § 7 лейбницевской «Монадологии», применив его к шпенглеровскому представлению о замкнутости культур.

⁴² См.: Бердяев 1922: 55-72; Букшпан 1922: 73-95; ср. также: Франк 1922: 34-54.

стицизму). Кроме того, в геккеровском учении о неизменном порядке, полагал Бердяев, авторитет получает примат над свободой, а всякое движение «снизу» рискует быть истолковано как хаос. Этому русский мыслитель противопоставлял двойное, богочеловеческое движение сверху и снизу и защищал человеческое творчество. Его отклик существен и для понимания геккеровского Энея: является ли послушание судьбе осуществлением личности или ограничением творческой свободы? Геккер выбирает первое, сознательно противостоя как идеализму, так и модернистскому культу автономного творчества⁴³.

В книге *Vergil: Vater des Abendlandes* Геккера интересовало не столько историческое восстановление мировоззрения римского поэта, сколько влияние Вергилия на последующую историю Запада. Автор намеренно читал языческого поэта из перспективы христианского мировоззрения, усматривая в его творчестве природные потенции, которые полностью раскроются лишь после Откровения. Поэтому центральное для книги определение Вергилия как «язычника Адвента» обозначает не виртуальное обладание христианской истиной, а положение поэта внутри исторического ожидания, когда содержание грядущей веры ещё неизвестно, но язык для её восприятия уже подготовлен⁴⁴.

Вестбрёк, рассматривавший книгу Геккера в связи с «Историсофией Вергилия» Вячеслава Иванова, сводит эту конструкцию к понятию «вергилиевского человека» (*der vergilische Mensch*). Его прототипом является Эней — человек, принимающий решение судьбы, исполняющий возложенную на него задачу и подчиняющийся личное желание небесному предназначению. Такой герой противопоставлен «фаустовскому», или титаническому, человеку. Однако деятельное самоутверждение не просто отвергается Геккером как черта европейского характера: оно лишается права определять человека Запада в целом. Вергилий становится «отцом Запада» потому, что создаёт не национальный характер и не отвлечённый нравственный образец, но тип человека, соединяющего призвание, надежду и послушание судьбе⁴⁵.

⁴³ Бердяев 1935: 86-89.

⁴⁴ Геккер употребляет выражение *adventistischer Heide*: Haecker 1935: 27-29.

⁴⁵ Вестбрёк 2008: 135-152, здесь 141-142. Ср.: Haecker 1935: 18-23,

Книга «Вергилий, отец Запада» быстро вышла за пределы немецкой аудитории. В истории современной рецепции Вергилия она считается, вероятно, самой популярной книгой о поэте, появившейся в юбилейную эпоху, и наиболее известным сочинением самого Геккера⁴⁶. За немецким изданием 1931 г. последовали английский перевод 1934 г., французский и итальянский переводы 1935 г., нидерландский 1942 г. и испанский 1945 г.⁴⁷. Вестбрёк помещает её воздействие в широкий ряд последующих обращений к Вергилию, кульминацией которого стала «Смерть Вергилия» Германа Броха⁴⁸.

Геккер как христианский истолкователь Вергилия

Как мы видим, обращение Геккера к Вергилию было подготовлено всей его интеллектуальной биографией: работой над Кьеркегором и Ньюменом, переходом в католичество, критикой самодовлеющего государства и переводом «Буколик». Рассмотрим метод, посредством которого римский поэт был включён Геккером в христианскую историю Запада. *Vergil: Vater des Abendlandes* представляет собой не историко-филологическую монографию, но своего рода *carmen jubilaum* — юбилейную хвалу Вергилию и вместе с тем опыт католического богословия культуры. Геккер не скрывает конфессиональной точки зрения и не считает её препятствием.

80-103. О последующей литературной рецепции см.: Broch 1945; Ziolkowski 1993: 49, 203-222. Ср. также: Spengler 1918–1922. Polemika с понятием «фаустовского человека» прямо обращена к Шпенглеру: Haescker 1935: 84-85; ср. также вступительную полемику против замкнутых историко-антропологических типов: Ibidem: 13-23. Своеобразным поздним эхом геккеровской формулы можно считать заглавие книги В.Н. Топорова, хотя её исследовательская перспектива и метод существенно отличаются от историософии Геккера и говорить о прямой зависимости здесь нет оснований: Топоров 1993.

⁴⁶ Ziolkowski 1993: 25, 49. О немецких переизданиях геккеровского перевода «Буколик» и его послевоенном объединении с книгой «Вергилий, отец Запада» см. также: Ibidem: 250-251, n. 12.

⁴⁷ Vallortigara 2017: 24-30.

⁴⁸ Вестбрёк 2008: 141-142; Broch 1945; Ziolkowski 1993: 49, 203-222. Для русского читателя книга Геккера осталась практически неизвестной. Настоящее исследование опирается на немецкий текст третьего издания 1935 г. (приводимые Геккером латинские цитаты сопоставлены с существующими русскими переводами Вергилия).

Напротив, именно принадлежность к продолжающейся христианской традиции должна, по его убеждению, открыть в Вергилии то, что остаётся недоступным для секулярной истории литературы.

Специфика такого подхода отчётливо обнаруживается при сопоставлении с почти одновременно вышедшей книгой Робера Бразийяка *Présence de Virgile*. Один и тот же поэт мог быть присвоен как предтеча фашистского порядка и как провозвестник христианского Запада; позднейшая судьба авторов ещё резче выявила расхождение между профашистским Бразийяком и участником антинацистского сопротивления Геккером. Такое соседство не снимает политической двусмысленности отдельных геккеровских формул, но предостерегает от сведения всякого разговора об империи и порядке к единственной идеологической позиции⁴⁹.

Ещё до или одновременно с выходом *Vergil: Vater des Abendlandes* Геккер представил читателям основные положения книги на страницах журнала *Hochland* — в программной публикации «Vergil» (апрель 1931), где уже звучали мотивы Вергилия как преддверия христианского Рима, *anima Vergiliana* и западной преемственности от Рима к Ахену. В заключительной части журнальной публикации Геккер говорит о себе, что он проповедует *in partibus infidelium*, «в землях неверующих»⁵⁰. Современный немецкий читатель, пишет он, если вообще способен различить Вергилия сквозь туман текущей литературы, видит в нём меньшее светило, светящее отражённым светом гомеровского солнца. Этой «печальной астрономии» Геккер противопоставляет общеевропейское знание о Вергилии как о звезде первой величины. Упадок его авторитета объясняется не тем, что померк сам поэт, но дефектом зрения немецкой культуры. Подобная риторика заранее определяет характер книги: речь идёт не о нейтральном описании завершившейся античной эпохи, а о восстановлении ныне утраченной способности видеть.

Так понятая задача предполагает особую концепцию исторической объективности. Геккер резко возражает против представления, будто беспристрастие достигается устранением веры, метафизических предпосылок и личной причастности к предмету. Исто-

⁴⁹ Ziolkowski 1993: X-XI, 38-52. Ср.: Brasillach 1931; Haecker 1931b.

⁵⁰ Haecker 1931a: 1-28, здесь 23-24; Haecker 1935: 127-128.

рик Средневековья, не понимающий изнутри веры, составлявшей духовное содержание этой эпохи, описывает, по Геккеру, внешние следствия, но не касается «сердцевины вещей». Достоверное понимание возникает не из полной невовлечённости и не из принципиально невозможной свободы от предпосылок, а из полноты участия в исследуемой духовной реальности. Это может представиться отвержением исторической объективности. Однако у Геккера оно означает не отказ от неё, а критику мнимой нейтральности: секулярная перспектива тоже имеет свои предпосылки и не должна выдаваться за беспредпосылочный взгляд *sub specie aeternitatis*.

Отсюда следует и сознательно христианский характер принятой им апроприации. Геккер не утверждает, что Вергилий обладал содержанием христианского Откровения до Христа. Он читает языческого поэта из перспективы последующего исполнения и тем самым обнаруживает в античной поэзии формы ожидания, которые получили смысл внутри христианской истории. Подобный приём принадлежит давней традиции. Уже ранние христианские апологеты представляли истинное в греческой философии либо как заимствованное из более древней еврейской мудрости, либо как частичное предвосхищение полноты истины. Климент Александрийский мог называть эллинских философов «ворами и разбойниками», присвоившими части учения пророков, но одновременно включал добытое ими знание в христианскую систему⁵¹. В этом смысле книга Геккера продолжает один из устойчивых механизмов европейской культуры: чужое наследие сохраняется посредством переистолкования, которое изменяет его место в истории и присваивает ему новое телеологическое назначение⁵².

Однако христианская традиция допускала не только включение Энея в предысторию христианской добродетели, но и суд над ним из перспективы Евангелия. В трактате *De otio religioso* («О религиозном уединении») Петрарка, комментируя обращённые к Асканию слова *disce, puer, virtutem ex me* («учись, отрок, доблести у меня»), спрашивал, какой именно добродетели может научить Эней: предательству родины, жертвоприношениям демонам или

⁵¹ Clem. Alex. Protr. 6.70.1; Strom. I.17.87.2; VI.4.35.1. Рус. пер. см.: Братухин 2006.

⁵² О различных формах культурного присвоения см.: Петров 2018: 569-581; Петров 2015А: 56-75.

доблести, не знающей кротости и смирения. Энею он противопоставлял Христа — истинного Отца и Учителя, заповедавшего быть *mites et corde humiles* («кроткими и смиренными сердцем»). Тем самым вергилиевский *pius Aeneas* мог оказаться с христианской точки зрения недостаточно *pius*. Этот пример особенно важен для оценки Геккера: он продолжает не христианскую традицию вообще, но выбирает внутри неё благоприятную Вергилию линию, в которой римская *pietas* получает христианское исполнение, а не опровержение⁵³.

Однако именно здесь обнаруживается принципиальная двойственность его метода. Христианская перспектива позволяет Геккеру связать отдельные мотивы Вергилия с долговременной историей Запада и увидеть их действие за пределами августовской эпохи. Вместе с тем перспектива исполнения способна устранить историческую дистанцию между языческим поэтом и христианским истолкователем. Поэтому вопрос состоит не в том, допустимо ли вообще христианское прочтение Вергилия, — оно само является важным фактом истории рецепции, — но в том, где Геккер реконструирует потенциально присутствовавшие смыслы текста, а где последующая традиция начинает говорить вместо самого Вергилия.

ОТ ФИЛОЛОГИЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ
К СОЗЕРЦАТЕЛЬНОМУ ИСТОЛКОВАНИЮ

Композиция книги соответствует этой установке. Геккер нередко избирает полустих или краткую формулу Вергилия, помещает её в начале главы и разворачивает вокруг неё пространное истолкование. Слово античного поэта становится не столько объектом последовательного филологического комментария, сколько исходной точкой *theoria* — созерцательного узрения, при котором часть должна открыть духовный смысл целого. Таковы его рассуждения о *pietas*, *fatum*, *labor*, *res* и *lacrimae rerum*. Филологическая семантика служит здесь началом движения, которое завершается антропологическим или историософским выводом.

Подобная техника сближает Геккера с некоторыми формами христианской экзегезы, где краткий стих Писания становился предметом богословского узревания и толкования. Типологическую параллель можно провести и с философским истолкованием

⁵³ Kallendorf 2007a: 37-39. Петрарка цитирует Aen. XII.435 и противопоставляет добродетели Энея христианской кротости и смирению.

поэтического слова у геккеровского земляка-шваба — Мартина Хайдеггера, в частности с его развёртыванием философских конструкций на основании толкований отдельных строк Гёльдерлина. Речь не идёт о зависимости одного автора от другого: общим является убеждение, что поэтическое слово содержит смысловой избыток, который не исчерпывается историко-грамматическим объяснением. Различие, однако, существенно. Хайдеггер стремится расслышать в слове событие бытия, тогда как Геккер помещает его в заранее признаваемый порядок творения, грехопадения и искупления.

С этой герменевтикой связано стремление Геккера привести далёкое прошлое в присутствие. Вергилий для него не свидетель, замкнутый в историческом времени Августа, но живой участник продолжающейся истории Запада. Поэтому отсылки «Энеиды» к современным поэту событиям получают двойную временную перспективу. На щите Энея Октавиан вступает в битву при Акции, а над его головой сияет «отеческая звезда» — *patriumque aperitur vertice sidus*, звезда рода Юлиев.⁵⁴ Внутри поэмы мифическое прошлое уже содержит августовское настоящее; Геккер, в свою очередь, включает оба временных плана в историю, ведущую к христианскому Риму. Возникает последовательность взаимных проекций: судьба Энея объясняет Августа, Август — историческую миссию Рима, а христианский Запад сообщает этой миссии окончательный смысл.

Такое «приведение в присутствие» соответствует пониманию антиковедения как философии культуры: обращение к древнему тексту становится способом осмыслить собственную современность⁵⁵. Но у Геккера эта операция имеет особую интенсивность. Он не ограничивается сопоставлением эпох и не просто обнаруживает повторяющиеся исторические ситуации. Вергилий занимает место внутри нормативной генеалогии Запада, а созданные им образы становятся мерой, которой надлежит судить современного человека.

УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК
И КРИТИКА ТИПОЛОГИЙ

В теоретическом введении к книге Геккер выступает против конструирования замкнутых человеческих типов. Современная

⁵⁴ Verg. Aen. VIII.681. Ср. изображение битвы при Акции: Aen. VIII.675-713.

⁵⁵ Петров 2022: 814-840, здесь 833.

наука, замечает он, парадоксальным образом отказывается от строгого порядка в описании природы и одновременно возводит непроницаемые границы между «первобытным», «магическим», «средневековым», «современным», «экономическим» и «политическим» человеком. За множеством подобных классификаций исчезает человек как таковой. Для христианского мыслителя это означает не только методологическую ошибку, но и отрицание сотворённости человека по образу Божию⁵⁶.

Различия культур, религий и исторических эпох реальны, но они не уничтожают единства человеческой природы. История отдельной личности, как и история мира, принадлежит истории спасения; поэтому всякий подлинный человеческий тип должен быть соотнесён с общим стремлением к спасению. Геккер не отказывается от типологии совершенно — само выражение «вергилиевский человек» тоже является типологическим. Однако он настаивает, что тип представляет не изолированную антропологическую монаду, а одну из возможностей единой природы. Ни одна человеческая «нота», пишет он, не существует вне первоначальной симфонии человечества⁵⁷.

На этом основании Геккер отвергает шпенглеровское отождествление западного человека с человеком «фаустовским». Его возражение направлено не только против конкретной характеристики Запада, но и против морфологии культур, допускающей радикальное изменение человеческой сущности. «Фаустовский человек» не является самостоятельным типом в том смысле, в каком Геккер признаёт язычника, иудея и христианина. Иронически подкрепляя эту троицу вергилиевской формулой *numero deus impare gaudet* — «угодно нечетное богу» (*Ecl.* VIII.75), — он определяет фаустовского человека как человека «гипертрофированных страстей и атрофированного интеллекта»⁵⁸.

Титаническое и прометеевское бунтарство тем самым не исключается из истории Запада, но лишается нормативного статуса. Оно принадлежит человеческой природе как одно из её поврежденных состояний и в конечном счёте должно быть признано виной, влекущей наказание. Особенно важно это, по Геккеру, для

⁵⁶ Haecker 1935: 13-18.

⁵⁷ Haecker 1935: 18-23.

⁵⁸ Haecker 1935: 84-86; ср. Verg. *Ecl.* VIII.75.

немцев, возродивших прометеевскую и титаническую формы в образе Фауста. Протестантский гуманизм склонен видеть здесь величие свободной личности; католический мыслитель видит отказ твари от собственного места в порядке бытия.

Геккер не утверждает, будто древний мир не знал подобного человека. Напротив, Платон и Вергилий понимали его лучше современных типологов, но помещали на подобающее ему место. Из диалогов Платона, заявляет Геккер, о фаустовской природе можно узнать больше, чем из Шпенглера; Вергилий же, живший в мире Суллы и Марка Антония, хорошо знал её политическое выражение⁵⁹. Существенно не отсутствие бунта в античном опыте, а его отсутствие в нормативном образе человека. Ни Платон, ни Вергилий не оставили в своём идеальном герое следа неповиновения божеству.

Этому порочному варианту западного человека Геккер противопоставляет Энея. Краткая формула *cede deo* — «уступи богу» (*Aen.* V.467) — выражает не пассивность, но признание границ человеческой воли. Эней не может победить Юнону встречным самоутверждением: он приносит жертвы, умоляет и в конце концов возвращается к согласию со своей судьбой. С точки зрения Геккера это подвигает Энея к чему-то вроде христианского смирения. Отец римской империи оказывается не титаном и не завоевателем, своей волей создающим порядок, но *pious Aeneas*, чья миссия осуществляется посредством послушания⁶⁰.

Именно здесь католическая антропология Геккера непосредственно переходит в политическую историософию. Послушание высшему порядку должно ограничить произвол власти; однако язык призвания, империи и подчинения судьбе допускает и иное прочтение. Для Геккера Эней является антифаустовским героем, поскольку не обожествляет действие. Однако такая трактовка оставляет нерешённым вопрос: не переносится ли сакральный авторитет судьбы от самого героя на учреждаемый им политический порядок? Это напряжение станет одним из постоянных пунктов дальнейшей рецепции книги.

⁵⁹ Haecker 1935: 84-86.

⁶⁰ Haecker 1935: 85-86.

Своевременность геккеровского выступления становится понятнее в контексте специфической истории немецкого Вергилия. В отличие от Италии, Франции, Испании и Англии немецкая традиция признания римского поэта не обладала непрерывностью. Неогуманистическое первенство Гомера, авторитет Гёте и романтическое предпочтение греческого начала надолго закрепили за Вергилием положение вторичного, подражательного автора⁶¹. Поэтому юбилейная «битва за Вергилия» была одновременно спором о том, способна ли Германия включить себя в латинскую генеалогию Европы.

После поражения в Первой мировой войне, Версаля, инфляции и кризиса Веймарской республики немецкие интеллектуалы искали в Вергилии не только поэта созерцания, но и фигуру героя, который был призван учредить новый исторический порядок. «Буколики» Вергилия предлагали уход из разрушенной действительности в пространство поэзии и любви; «Энеида» и IV эклога показывали возможность возвращения к политическому существованию, ожиданию нового порядка и основанию государства. Таким образом, Вергилий одновременно был воплощением поэтической идиллии и поэтом исторического строительства⁶². Геккер предпочитает второе, но переводит политическое призвание с языка национального самоутверждения на язык католического *ordo*.

Юбилей 1930–1931 гг. стал кульминацией этого процесса. В нём сошлись филологическое открытие лирического и символического характера «Энеиды», публичный запрос на порядок и конкурирующие определения Запада. Отдельные исследователи могли называть поэму «Ветхим Заветом всего Запада», но большинство видели в Вергилии прежде всего певца государства и вождя⁶³. Это обстоятельство объясняет, почему одни и те же геккеровские слова — судьба, миссия, вождь, империя — для автора означали ограничение произвола высшим порядком, а для его критиков могли звучать как сакрализация политической власти.

⁶¹ Schmidt 2008: 124-149, здесь 124-129.

⁶² Ibidem: 130-133.

⁶³ Ibidem: 137-139.

Геккер апроприрует Вергилия сразу на нескольких уровнях. Он помещает его поэзию в историю христианского исполнения языческих ожиданий; делает отдельные поэтические формулы леммами богословского созерцательного истолкования; объявляет созданный им тип человека нормативным для Запада; наконец, использует Энея как антитезу фаустовскому типу современной немецкой культуры. Сила этого построения состоит в способности связать поэзию, антропологию и историю в единую картину. Его уязвимость возникает там, где это единство достигается за счёт сокращения дистанции между Вергилием и его христианским будущим. Далее мы проследим, каким образом эта общая герменевтическая установка осуществляется в толковании конкретных вергилиевских тем и текстов.

Вергилий — отец Запада: поэтика и историософия

Теперь мы можем перейти от интеллектуальной биографии Геккера к истории создания его книги к его способу читать Вергилия. Для Геккера юбилей поэта был не столько поводом для историко-литературной ретроспекции, сколько возможностью вновь поставить вопрос о духовном происхождении Запада. Поэтому его рассуждение движется сразу в нескольких регистрах. Истолкование отдельных стихов и эпизодов римского поэта постепенно превращается в размышление о человеке, которому поручена историческая задача, затем — в христианскую философию истории и, наконец, в суждение о современной Европе. Эта последовательность существенно важнее предлагаемых им многочисленных частных сопоставлений между языческим и христианским у Вергилия: именно она сообщает книге внутреннее единство.

«ЭНЕИДА» КАК КНИГА ЗАПАДА

Исходной для Геккера была мысль о совершенно особом месте «Энеиды» в европейской памяти⁶⁴. На протяжении столетий, утверждал он, ни одно другое светское сочинение не находилось в столь тесном соседстве с Библией. Вергилия читали не только как школьного классика: к его поэме обращались в минуты обще-

⁶⁴ При цитировании «Энеиды» основным русским переводом служит перевод В.Я. Брюсова и С.М. Соловьёва; в отдельных случаях привлекаются переводы С.А. Ошеров и А. Фета. Для «Буколик» и «Георгик» используется перевод С.В. Шервинского.

ственных потрясений и личных испытаний, а практика *sortes Vergilianae* (гадания по случайно открытой строке Вергилия) превращала ее текст в книгу судеб. Эта традиция, по замечанию Геккера, не исчезла и в XX в. Геккер приводит свидетельство английского почитателя поэта, который рассказывал, как во время Первой мировой войны открывал «Энеиду» наугад: после «русской катастрофы» ему выпали стихи о растерзанном теле Приама, великого царя Азии, — *sine nomine corpus*, «без имени тело» (*Aen.* II.557-558)⁶⁵. Для Геккера подобное совпадение свидетельствовало не о случайности, а о способности поэтического слова обретать новый исторический смысл.

Здесь необходимо различить позицию Геккера и вывод, который может быть сделан из приведённого им примера. Сам мыслитель склонен видеть в долговечности «Энеиды» подтверждение почти провиденциального достоинства Вергилия. Для нашего исследования важно, что всякое новое обращение к поэме заново присваивает её язык и включает его в опыт собственной эпохи. Строка о Приаме, перенесённая в контекст мировой войны и русской революции, представляет собой акт такой апроприации. Античный текст оказывается не неподвижным наследием, а средством артикулирования современной катастрофы.

Этим объясняется и длинный ряд христианских читателей Вергилия, который выстраивает Геккер. Иероним, оплакивая разорение Рима Аларихом, соединил библейские плачи со стихами о гибели Трои; Августин вспоминал, как в юности плакал о Дидоне; чтение поэта одобрял Ансельм Кентерберийский; Данте избрал Вергилия проводником по загробному миру. К этому перечню Геккер присоединяет упоминание английской парламентской культуры и французской трагедии Расина⁶⁶.

⁶⁵ Naescker 1935: 87-88. Ср. сходное прочтение у Г.П. Федотова: после гибели Русской империи, писал он, русские впервые расслышали «тоску Энея» и поняли *Энеиду* как «песнь о гибели, вместе с обетованием спасения». Федотов прямо соотносит пожар Трои с опытом русского исхода: «Да, мы видели Приама... Да, мы бежали с пожарища со старцем Анхизом и святынями Пергама». См.: Федотов 1930: 177-182.

⁶⁶ Naescker 1935: 145-148. Об Августине см.: Augustinus. Confessiones I, 13, 20; о плаче Иеронима: Hieronymus. Epistula 127, 12 (CSEL 56: 154-155).

Геккер не просто перечисляет примеры влияния. Он конструирует канон, в котором Вергилий становится *princeps* дохристианских учителей Запада, а его душа определяется как «по природе христианская» — *anima naturaliter christiana*⁶⁷. Формула выразительна, вместе с тем она обнаруживает основное герменевтическое напряжение книги: Вергилий оценивается из перспективы того будущего, которого сам он знать не мог. Геккера интересует не историческая дистанция между августовским Римом и христианством, а возможность прочесть в римском поэте предвестие позднейшей истины. Такое чтение сознательно типологично и потому неизбежно избирательно.

ОРИГИНАЛЬНОСТЬ
ВЕРГИЛИЕВСКОГО ЭНЕЯ

Вопрос об оригинальности Вергилия Геккер ставит через сопоставление Энея и Одиссея. Он не отрицает зависимости римского эпоса от Гомера и александрийской поэзии; напротив, признаёт, что некоторые приключенческие эпизоды в «Энеиде» выглядят привнесенными заимствованиями, нарушающими цельность характера героя. Но обвинение Вергилия в плагиате Геккер считает основанным на поверхностном понимании оригинальности. Поэтическое наследование для него не сводится к механическому заимствованию: позднейшее произведение принимает в себя более ранний материал, подчиняя его иной духовной задаче⁶⁸.

Сила аргумента Геккера раскрывается не в сомнительной иерархии «высшего» и «низшего», посредством которой он оправдывает литературную апроприацию, а в анализе противоположно направленных судеб двух героев. Одиссей после долгих странствий возвращается на Итаку: он вновь обретает землю, отца, жену, сына и дом. Эней, напротив, появляется в поэме как *fato profugus*, «изгнанник судьбы» (*Aen.* I.2). Он покидает разрушенную Троию побеждённым, теряет жену, хоронит отца в пути и ищет страну, которой ещё не знает. Поэтому его краткое признание Дидоне — *Italiam non sponte sequor*, «не по своей воле ищу я Италию» (*Aen.* IV.361), — точнее всего выражает геккеровское понимание героя⁶⁹.

⁶⁷ Haecker 1935: 30, 145-148.

⁶⁸ Haecker 1935: 91-103; Haecker 1931A: 16-18.

⁶⁹ Haecker 1935: 91-95.

Вместо последовательного воспроизведения соответствующих страниц книги можно свести их содержание к одной антитезе: Одиссеем движет желание возвратиться к некогда принадлежавшему ему миру; Энеем — требование оставить собственное прошлое ради будущего, которое осуществится не при его жизни. Он ведёт войну, которой не желает, и строит родину для потомков. Поэтому оригинальность Вергилия, в интерпретации Геккера, состоит не в отсутствии греческих образцов, а в изменении этического вектора эпоса: приключения уступают место призванию, возвращение — исходу, личное счастье — историческому служению.

Отсюда возникает уже упомянутое выше сближение Энея с Авраамом. Оно характеризует прежде всего самого интерпретатора. Геккер воспринимает римского героя через призму библейской модели избранничества: человеку приказано покинуть прежний дом, а смысл его пути заключён в народе и порядке, которым ещё предстоит возникнуть. Когда мыслитель называет признание Энея Дидоне едва ли не самыми христианскими строками дохристианской литературы, он не доказывает прямую историческую связь между Вергилием и христианской традицией, а читает дохристианский текст как прообраз христианского смысла. В этом одновременно привлекательность и уязвимость его метода.

AMOR, LABOR, FATUM

Внутреннюю историю эволюции Вергилия Геккер представляет как движение от «Буколик» через «Георгики» к «Энеиде» — от пастуха и земледельца к вождю. Этим трём книгам и трём человеческим типам соответствуют *amor*, *labor* и *fatum* (любовь, труд, судьба)⁷⁰. Эта триада не является отвлеченной периодизацией творчества поэта: она выстраивает его экзистенциальное движение от погруженности в природную стихию через дисциплину труда к свободному принятию предназначения.

Ключ к «Буколикам» Геккер находит в формуле *omnia vincit Amor; et nos cedamus Amori* — «всё побеждает любовь; уступим же и мы любви» (*Ecl.* X.69). Речь идёт ещё не о христианской любви, а о космическом эросе, одновременно созидательном и разрушительном. В «песни Силена» (*Ecl.* VI.31-40) материалистическая космогония, восходящая к Демокриту и Эпикуру, по мысли Гекке-

⁷⁰ Haescker 1935: 46-70, 79-90, 104-114.

ра, преображается поэтическим переживанием мира: земля впервые видит неизвестное солнце, появляются леса и животные. Механическое сочетание атомов прочитывается им как рождение живого целого⁷¹.

Особенно характерен переход от Вергилия к собственной метафизике Геккера. Вечность понимается им не как бесконечная длительность, но как неисчерпаемая новизна бытия: вещи предстают только что вышедшими из рук Творца. Поэтому весенний гимн «Георгик» (*Georg.* II.336-342), возвращающий мир к его первому дню, оказывается у Геккера продолжением песни Силена. Геккеровское истолкование противостоит вечному возвращению у Ницше. Если для последнего повторение «того же самого» рискует превратить вечность в безблагодатную длительность, то вергилиевская весна означает возобновляющуюся первоизданность мира⁷².

Однако эрос сам по себе не создаёт культуры. Переход к «Георгикам» обозначен другой формулой: *labor omnia vincit improbus* — «всё победил труд в поте лица» (*Georg.* I.145-146). Геккер подчёркивает парадоксальность звучания этих слов для рабовладельческого общества, ценившего *otium* выше труда. Напротив, Вергилий, сын итальянского земледельца, соединяет поэтическое чувство природы с наблюдением за возделыванием земли, животными и пчёлами. В *Георгиках* труд предстает не как отвлечённая ценность, а как исходная форма осмысленной работы — сотрудничество человека с *justissima tellus* — «всесправедливой матерью-землёй»⁷³.

Из этого наблюдения Геккер выводит собственную теорию культуры. Латинское *cultura* хранит память о возделывании: данный человеку материал принимает форму благодаря труду и приносит плод. К этим трём моментам он прибавляет четвёртый — славу завершённой вещи, её красоту.

«Красота есть в начале и в конце: прекрасна дикая вишня, прекрасен и дикий виноград. Но что это рядом с благородной пышностью налившейся вишни, с пламенеющей тьмой виноградной грозди? Что такое цветущий сорняк рядом с морем золотистых колосьев, рядом с чудесной мягкостью яблока, с радостной женственностью груши, с синеющей налитой мякотью

⁷¹ Haecker 1935: 46-63; Haecker 1931a: 5-10.

⁷² Петров 2015В: 773-879.

⁷³ Haecker 1935: 64-70; Haecker 1931A: 10-12.

сливы, с детской щекой персика? Что всё это рядом со смиренной *gloria* хлеба, вина, масла — вещей, существующих только благодаря культуре, начало которой — Эрос, середина — труд, укрощающий, направляющий и ведущий его, а конец — телесное и духовное питание человека и *gloria* самих вещей? То же относится и к более высоким вещам. Цвет прекрасен, но что он рядом с *gloria* картины Анджелико? Звук прекрасен, но что он рядом с *gloria* сонаты Моцарта? Звучащее слово прекрасно, но что оно рядом с *gloria* Вергилиева стиха?»⁷⁴

Этот пространственный пассаж представляет собой не просто риторическое прославление культуры. В начале и в конце описываемого Геккером движения находится Красота: она уже присутствует в дикой вишне и диком винограде, но достигает полноты в налившемся плоде и зрелой грозди. Культура не вносит красоту в природу извне. Эрос распознаёт её первоначальную данность, а труд, укрощая, направляя и ведя природные силы, позволяет вещи осуществить заключённую в ней возможность и явить собственную *gloria*. Поэтому земледелие и искусство образуют единую последовательность: то, что совершается в зрелом плоде, на более высокой ступени повторяется в картине Анджелико, сонате Моцарта и Вергилиевом стихе.

В эту картину вписано эффектное сближение Вергилия со святым Бенедиктом. Средневековые монахи названы духовными сыновьями Бенедикта и одновременно светскими сыновьями Вергилия⁷⁵: молитвой они готовили человеческие души к принятию Слова, трудом — землю к хлебу и лозе. В порядке благодати они были бенедиктинцами, в порядке природы — вергилианцами⁷⁶.

⁷⁴ Наескер 1935: 64-70.

⁷⁵ Сходную процедуру ретроспективного переосмысления античного типа предпринял Карл Кереньи в эссе *Religio Academici* (1938). Отталкиваясь от фигуры академика-скептика и понтифика Котты, он переносит обнаруженный им модус существования сначала на современного исследователя, а затем раскрывает его в христианской категории *religiosus*: учёный, хотя и не живёт как религиозный человек, «именно таков по своей сущности». Хронология и структурная близость обеих конструкций позволяют рассматривать книгу Геккера как возможный прецедент этого необычного герменевтического хода. Подробнее см.: Петров 2021: 9-38. Характерно, что немецкий текст *Religio Academici* не переиздавался ни автором, ни наследниками, что, возможно, указывает на экспериментальный и ситуативный характер предпринятого в нём сближения.

⁷⁶ Ibidem.

Перед нами не историческое утверждение о чтении «Георгик» в каждом монастыре, а историософский образ непрерывности Рима и христианского Запада. Именно такие образы превращают книгу Геккера из исследования о поэте в апологию определённого типа цивилизации.

Перейдем к третьему члену триады *amor*, *labor* и *fatum*. Настоящий вождь, по опыту столетия римских гражданских войн, не сам провозглашает себя вождём: этого от него требуют боги и судьба. Судьба открывается ему лишь частично и в загадках — *obscuris vera involvens*, «истину тьмой облекая» (*Aen.* VI.100). Тем главной темой «Энеиды» является не власть как таковая, а отношение человека к превышающему его силы призванию⁷⁷.

Геккер начинает с этимологии: *fatum* есть высказанное, слово, которое должно исполниться. Затем филологическое наблюдение получает богословское развитие. Судьба у Вергилия выше отдельных богов; Юнона может вызвать силы Ахеронта и отсрочить её исполнение, но не отменить его. Напротив, у Юпитера отношение к судьбе не является внешним — она выражает его собственное решение. Формула *sic placitum* — «так угодно» (*Aen.* I.283) — прочитывается как языческое предвосхищение христианского *beneplacitum Dei*, благоволения Божия⁷⁸.

Здесь контраст между текстом Вергилия и интерпретацией Геккера становится особенно заметен. От отождествления Юпитера с артикулируемой им судьбой Геккер переходит к личному Богу христианства, а затем — к проблеме благодати и избрания. Сам он обозначает феномен предвосхищения понятием «адвентистского язычества»: языческий мир подходит к порогу Откровения, но не переступает его. На деле, однако, направление движения задаётся ретроспективно. Вергилиевский *fatum* превращается в *beneplacitum Dei* потому, что католический мыслитель уже знает конечную точку построенной им истории.

ПРИЗВАНИЕ И PIETAS

Понятие судьбы позволяет Геккеру перейти от поэтики «Энеиды» к характеру её героя. Эней имеет предназначение, хотя не знает ни путей его исполнения, ни полноты его смысла. Эта мысль

⁷⁷ Haecker 1935: 104-114.

⁷⁸ Haecker 1935: 104-114. Ср. *Aen.* VII.310-312; I.283.

выражена повторяющимся у Вергилия глаголом *poscere* — требовать, призывать. Эвандр говорит, что судьбы потребовали прихода Энея — *Fatis huc te poscentibus adfers* (*Aen.* VIII.477), а сам герой подтверждает: *ego poscor Olympo*, «я призван Олимпом» (*Aen.* VIII.533). Призвание, по Геккеру, предшествует поступкам человека: оно уже существует в божественном замысле и лишь постепенно становится событием жизни⁷⁹.

Эта конструкция объединяет три важнейших определения Энея — *pius*, *pater* и *magnanimus*. Его *pietas* означает не внутреннее религиозное чувство, отделённое от поступка, а верность установленным связям и обязанностям: Эней выносит из горящей Трои отца и пенатов, спускается в подземный мир ради встречи с Анхисом и, следуя пророческому наставлению, приносит жертвы даже враждебной к нему Юноне. Для Геккера человек, пренебрегающий внешним благочестием, не может быть вполне *pius*. Это суждение непосредственно связано с католической критикой современной религиозности, склонной противопоставлять внутреннюю убеждённость преданию и обряду⁸⁰.

Уже упоминавшийся призыв *cede deo*, «уступи Богу» не означает пассивности и отказа от действия. Эней продолжает путь и войну, но не тщится считать собственную волю окончательной мерой происходящего. Его сыновняя *pietas* трансформируется в способность стать *pater* нового народа и в то величие духа, которое Вергилий обозначает эпитетом *magnanimus*. Вождь оказывается «отцом» не потому, что обладает властью, а потому, что принимает на себя ответственность за будущее других.

Геккер ассоциирует с Энеем и предвосхищение христианского смирения. Троянский царевич и носитель будущей римской судьбы не стыдится скромного жилища Эвандра: бедность здесь оказывается не унижением, а знаком древней простоты, из которой возрастёт Рим. Латинская формула *paupere terra missus in imperium magnum* — «из области бедной послан для власти великой» (*Aen.* VI.811-812) — позволяет Геккеру вывести общее правило: челове-

⁷⁹ Haecker 1935: 80, 88-90, 104. Ср. *Aen.* VIII.477, 510-512, 533. Здесь геккеровская трактовка судьбы ближе не к античному фатализму, а к предопределению, каким его понимал апостол Павел, ср. Рим 8:30; Гал 1:15.

⁸⁰ Haecker 1935: 79-83.

ческое величие сохраняется лишь до тех пор, пока не отрекается от того малого, из которого выросло⁸¹. В этой части книги христианизация Вергилия достигает особой плотности, но вместе с тем выявляет свою этическую функцию: имперское величие получает меру, не сводимую к силе, победе и историческому успеху.

Дискурс книги «Вергилий, отец Запада» развивается от поэтики к антропологии и от антропологии к историософии. *Amor* открывает первозданность мира, *labor* превращает природный дар в культуру, *fatum* требует от человека принять призвание, смысл которого превосходит его личные устремления. Эней становится связующим звеном этой конструкции: изгнанник и побеждённый, он через послушание судьбе становится «отцом» будущего порядка. Сила книги Геккера заключается в цельности этого прочтения; её задача — в последовательном перетолковании исторического Вергилия в предвестника католического Запада. Напряжение между филологическим анализом текста, христианской типологией и политическими ожиданиями эпохи делает книгу показательным документом борьбы за Вергилия в XX в.

АКЦИЙ И ГРАНИЦЫ ROMANITAS

Переход от «Георгик» к «Энеиде» Геккер обозначает предельно кратко: «а затем случился Акций»⁸². Битва 31 г. до Р.Х. становится в его построении событием, без которого римский эпос не мог бы возникнуть. Она истолковывается как выбор между Западом — порядком, светом, мерой и уверенностью — и Востоком, которому приписываются расточительность, отчаяние, хаос и ужас. Марк Антоний появляется здесь не просто как политический противник Октавиана, но как изменник западному духу. После победы все творческие силы Вергилия, по Геккеру, устремляются к эпосу об основании Рима⁸³.

Подобная схема важна не как характеристика действительных культурных различий между тогдашними «Востоком» и «Западом», а как документ европейского самосознания межвоенного времени. Геккер превращает конкретный эпизод римской гражданской войны в миф происхождения Запада. Египет, эллинистический мир

⁸¹ Haecker 1935: 85-87.

⁸² Haecker 1931a: 4-5.

⁸³ Ibidem.

и сам римлянин Антоний выносятся за границы нормативной *Romanitas*, тогда как победа Октавиана получает почти метафизическое значение. Иными словами, акт апроприации сопровождается актом исключения: чтобы Вергилий мог стать «отцом Запада», этому Западу необходимо вообразить собственного Другого.

Вместе с тем геккеровскую *Romanitas* нельзя без оговорок отождествлять с националистической или национал-социалистической идеологией империи. В немецкой католической дискуссии начала 1930-х годов универсальное понимание *Reich* («империи», «царства») противопоставлялось прусскому государству, протестантской *Reichsideologie* («идеологии рейха») и расовому национализму. Георг Мёниус прочитал книгу Геккера как подтверждение католического идеала *Romanitas* («римскости») и сделал формулу *Wir leben im Imperium Romanum* («Мы живём в Римской империи») ключевой для первого выпуска *Allgemeine Rundschau* за 1933 г.⁸⁴

В этой перспективе Ахен противостоит Потсдаму: не одна германская столица — другой, а каролингская включённость Германии в римско-христианскую ойкумену — самозамкнутому государству силы.

Однако в 1932–1933 гг. слова об империи, призвании и вожде попадали в уже изменившийся политический контекст. Даже формулы, направленные против прусского этатизма и расового национализма, могли восприниматься как поддержка складывавшегося «мифа рейха». Это не делает Геккера предшественником национал-социализма: такая трактовка была бы грубым искажением, да и последующая биография мыслителя её исключает. Но этот контекст требует различать католическое намерение автора, созданную им философию истории и ту политическую интерпретацию, которую могли получать его высказывания.

Imperium и «слёзы вещей»

В предыдущем разделе было сказано о противоречиях геккеровского понимания *Romanitas*. «Энеида» конструирует образ непреходящей империи, однако она же не позволяет забыть о человеческой цене государственного порядка. Римское призвание и трагическое знание оказываются у Вергилия сторонами одной медали: формула *imperium sine fine* («власть без конца», «империя без пре-

⁸⁴ Munro 1993: 462-464.

дела») должна быть прочитана рядом с *sunt lacrimae rerum* («слёзы есть у вещей», *Aen.* I.462)⁸⁵.

ВЕРГИЛИЙ И САМОПОЗНАНИЕ РИМА

Переходя от характера Энея к римской истории, Геккер предвзвешенно набрасывает портрет самого Вергилия. Биографические сведения здесь подчинены историософскому замыслу. Поэт предстаёт человеком почти аскетической сосредоточенности, соединившим поэтический дар с неустанным трудом и редкой способностью к самокритике. Его неаполитанское прозвище *Parthenius*, «Девственный», служит Геккеру знаком жизни, не растраченной в удовольствиях и целиком отданной призванию⁸⁶. Эта характеристика откровенно субъективна: Катулл и Овидий появляются рядом лишь как контрастные фигуры, чьи таланты якобы были ослаблены страстями.

По Геккеру, Вергилию были даны миф и история Рима в краткий миг их полноты — после столетия гражданских войн и до начала долгого имперского упадка. Поэт не только получил готовое предание, но придал разрозненному римскому материалу

⁸⁵ Полустих *sunt lacrimae rerum* буквально значит: «существуют слёзы по поводу событий и несчастий»; здесь *rerum* — это предмет плача, выступающий объектным генитивом. Геккер, не отвергая подобного понимания, обсуждает другую возможность, заложенную в двусмысленности конструкции: не только «слёзы о вещах», но и «слёзы самих вещей», или «слёзы, присущие вещам». Именно на этом грамматически допустимом, но далеко не очевидном смысловом сдвиге он строит свою христианскую экзегезу, говоря: «Это самое неперебиваемое полустихие “Энеиды”, более того — всей римской литературы. Неперебиваемое не только на немецкий, но и на любой романский язык, и даже на английский. Оно насквозь латинское. Оно говорит не только — таково первое, ещё вполне банальное объяснение, — что есть вещи, которые люди оплакивают; оно говорит также, что сами вещи имеют свои слёзы, или, вернее, что есть вещи, которые не допускают никакого иного ответа, кроме слёз, вещи, которые ничем, кроме слёз, по-настоящему познать нельзя и с которыми ничто, кроме слёз, не может сравниться, а порой недостаточно и их: *aut possit lacrimis aequare labores* — «словно бы слёзы могли искупить наши муки» (*Aen.* II.362). Ибо это было дано лишь кровавым слезам Сына Человеческого, Второго Лица Троицы. Вместить всё это в три слова не способен ни один язык, кроме латинского» (Haecker 1935: 116).

⁸⁶ Haecker 1935: 71-74.

форму всеобъемлющего эпоса. «Энеида» поэтому мыслится как самораскрытие Рима: народ признал созданный поэтом образ, поскольку уже узнавал в нём собственное предназначение⁸⁷. Здесь Геккер формулирует более общий герменевтический принцип. Образ народа, закрепившийся в произведении его великого поэта, не менее важен для историка, чем события и институты; литература становится формой коллективного самопознания.

Фауст, полагает Геккер, не мог бы стать репрезентативной фигурой немецкой культуры, если бы немцы не узнали в нём себя. Но такое узнавание не гарантирует истинности создаваемого образа. Оно свидетельствует прежде всего об успешной апроприации литературного героя национальным сознанием. Рим «присвоил» Энея, Новое время — Фауста; сам Геккер, в свою очередь, пытается вернуть немецкой культуре Энея как фигуру, противоположную фаустовской автономии. Тем самым его истолкование Вергилия оказывается не внешним описанием подобной апроприации, а новым актом той же борьбы за героя, способного представлять культуру.

Ценность Рима Геккер видит не в спекулятивной философии и не в изобразительных искусствах, первенство в которых признаётся за греками, а в практическом искусстве управления. Эта мысль выражена в известном наставлении Анхиса: римлянину надлежит властвовать над народами, устанавливать мир, щадить покорённых и низлагать гордых (*Aen.* VI.851-853). Геккер не хочет сводить такое предназначение к грубой силе: его основанием должна быть *pietas* — исполненная любви обязанность, политическим выражением которой выступает справедливость⁸⁸.

Здесь возникает парадокс, уже подготовленный сопоставлением Энея с Одиссеем: Рим возводит своё происхождение не к непобедимому завоевателю, а к беженцу из разрушенного города. Эней оказывается способен основать долговечное государство потому, что испытал горечь поражения, он вынес из разрушенного дома отца и пенатов и строит будущее не для себя одного. Таким образом, по мнению Геккера созидание государства требует не героической самодостаточности, но способности служить, сохранять и восстанавливать разрушенное⁸⁹.

⁸⁷ Haecker 1935: 71-77.

⁸⁸ Haecker 1935: 96-99; Haecker 1931A: 18-19.

⁸⁹ Haecker 1935: 98-99; Haecker 1931A: 18-19.

Из этого понимания Рима вырастает наиболее сильное и наиболее спорное положение книги. *Imperium Romanum* для Геккера — не только идея или историческое образование, прекратившее существование, но *res*, непреходящая реальность. Слова Юпитера *imperium sine fine dedi* — «власть без конца я им [римлянам] даровал» (*Aen.* I.279) — воспринимаются почти буквально: европейцы продолжают жить внутри созданной Римом вселенной независимо от того, сознают они это или нет⁹⁰.

В немецком оригинале исходная формулировка предельно категорична: *Wir alle leben noch im Imperium Romanum, das nicht tot ist* — «мы все ещё живём в *Imperium Romanum* — в Римской империи, которая не умерла»⁹¹. Геккер настаивает на том, что Рим остаётся действующей реальностью: право, язык, политические формы и христианская универсальность являются для него не пережитками прошлого, а силами, по-прежнему направляющими историю Запада.

Особое значение получает утверждение, что Римская империя приняла христианство *sua sponte*, «по собственной воле», и потому уже не может отказаться от него, не отказавшись одновременно от себя и от гуманизма⁹². Исторически эта формула излишне спрямляет многовековой и конфликтный процесс христианизации. В системе Геккера она выполняет особую роль: доказывает внутреннюю совместимость римской природы и её позднейшего христианского завершения. Вергилий оказывается главным свидетелем того, что обращение Рима было не внешним насилием над античной культурой, а осуществлением заложенной в ней возможности.

Размышляя о римской универсальности, Геккер различает два пути. Первый — насильственное объединение народов под властью одного современного государства, присваивающего себе римскую миссию. Этот путь он называет преступлением против человечности и христианства: ни один современный народ не вправе присваивать себе ту миссию, которую некогда приписывал себе Рим, а после христианского открытия бесконечной ценности личности всякая насильственная унификация народов становится ещё

⁹⁰ Haecker 1935: 99-100. Ср. *Aen.* I.278-279.

⁹¹ Haecker 1935: 99-100; Haecker 1931A: 19.

⁹² Haecker 1931A: 19.

менее оправданной⁹³. Второй путь предполагает примирение народов в высшем духовном единстве при сохранении своеобразия каждого. Риторический вопрос Геккера «кто уравнивает ангелов?» отсылает к позднеантичному и христианскому представлению об ангелах, поставленных начальствовать над народами⁹⁴. Наличие у каждого народа собственного «начальства» исключает его растворение в сверхдержавном государстве⁹⁵. Важно, однако, не читать книгу 1931 г. задним числом, полностью перенося на неё выводы, к которым Геккер пришёл уже после прихода национал-социалистов к власти. В «Вергилии, отце Запада» присутствуют предпосылки для его последующего сопротивления государственному идолопоклонству; однако язык империи, призвания и руководства остаётся уязвимым и для иных прочтений.

В этом плане становится понятен и ахенский образ, упомянутый ранее. Трон Карла Великого, сложенный из мраморных плит, привезённых в Ахен из Рима, был расположен так, что сидящий на нём правитель видел перед собой изображение *Majestas Domini* на своде купола. В этой пространственной композиции переход от *Imperium Romanum* к *Sanctum Imperium* получал зримое выражение: империя получает оправдание лишь постольку, поскольку признаёт над собой трансцендентную меру. Для Геккера Ахен воплощал не национальную самозамкнутость, а каролингскую *Romanitas*: включение Германии в римско-христианский универсальный порядок, противоположный как национальному самообожествлению, так и безразличному космополитическому уравниванию.

ПОСЛЕ ЮБИЛЕЯ

ВЕРГИЛИЙ ПЕРЕД ЛИЦОМ КАТАСТРОФЫ

Книга «Вергилий, отец Запада» не завершила размышлений Геккера о римском поэте. В июле 1932 г. он задумал текст «Мысли о Вергилии и 'рейхе'» (*Gedanken über Vergil und das „Reich“*); осенью того же года *Der Brenner* опубликовал его под названием *Betrachtungen über Vergil, Vater des Abendlands* («Размышления о Вергилии, отце Запада»). Это было самостоятельное сочинение,

⁹³ Haecker 1931A: 19-20.

⁹⁴ Ср.: Clemens Alexandrinus. Stromata VII, 2, 6, 4; Dionysius Areopagita. De coelesti hierarchia IX, 2 (PG 3, 260B); Epistula VIII, 1 (PG 3, 1085C).

⁹⁵ Rowland 2023: 59-60.

завершённое в сентябре 1932 г. и состоявшее из введения и четырёх разделов: “Смысл истории” (*Sinn der Geschichte*), “Труд” (*Arbeit*), “Сущность машины” (*Das Wesen der Maschine*) и “Рейх” (*Das Reich*)). Такая композиция сама по себе показательна. Вергилий оказывается отправной точкой рассуждения, которое выходит за границы юбилейной экзегезы и превращается в диагноз современной цивилизации. Если книга 1931 г. строила генеалогию Запада, то статья 1932 г. ставила вопрос о том, что из этого наследия может быть спасено в надвигающейся катастрофе⁹⁶.

Во вступлении к *Betrachtungen* Геккер повторно цитирует свой эпиграф из книги *Vergil, Vater des Abendlands*: «В такое время, друзья мои, нам следует загодя подумать, что мы возьмём с собой из ужасов запустения. Что ж: как Эней прежде всего взял Пенатов, так мы прежде всего возьмём крест — тот крест, которым мы ещё можем осенить себя, прежде чем он нас сразит. А затем? Затем — то, что каждый любит горячее всего. Мы же не забудем нашего Вергилия: он помещается в карман пиджака». В этой сцене современная катастрофа представлена как новое бегство из горящей Трои: из «ужасов запустения» следует вынести сначала крест, затем то, что каждый любит больше всего, и, наконец, Вергилия, уместяющегося в кармане⁹⁷. Образ намеренно соединяет бегство Энея с участием современного европейца. Пенаты обозначают здесь модель отбора наследия: гибнущая культура не способна сохранить всё и потому должна определить, какие духовные формы составляют её переносимое ядро. Апроприация Вергилия становится актом культурного спасения, но одновременно и присвоением себе права решать, что именно достойно быть вынесенным из пожара⁹⁸.

⁹⁶ Haecker 1932: 3-31. О первоначальном замысле *Gedanken über Vergil und das “Reich”* см.: Siefken 1989: 44-45.

⁹⁷ Haecker 1932: 3-4.

⁹⁸ Ср. схожее различение гибнущего европейского исторического порядка и непреходящего духовного наследия античности в словах Вл. С. Соловьёва, произнесенных незадолго до смерти. С. Н. Трубецкой вспоминал свой разговор с философом: «“Как же при этом заниматься Платоном, если конец Европе настает”, сказал я ему полушутя. “Этим стоит заниматься, — отвечал он. — То, что сделано европейскими народами <...>, это погибнет <...>, а делание греков было в области вечных форм истины и красоты <...> это останется”» (Трубецкой 1903: i-vi).

Этот мотив не ведёт Геккера к сакрализации исторического Запада. Он проводит принципиальное различие между вечностью Церкви и преходящими формами христианской цивилизации. Романские соборы, готические кафедралы, ренессансные и барочные дворцы могут исчезнуть, но Камень Петра, основание Церкви, не принадлежит ни одной историко-культурной форме — ни иудейской, ни греческой, ни римской, ни германской, ни романской, ни славянской; он несёт их все и сможет нести также индийские, китайские или африканские формы, если те свободно позволят ему стать своей опорой⁹⁹. Эта оговорка существенно корректирует впечатление, будто «отец Запада» означает для Геккера окончательное отождествление христианства с латинской Европой. *Abendland* представляет историческое осуществление, но не предел кафоличности.

В разделе о смысле истории Геккер вновь спорит со Шпенглером. Циклы роста и гибели культур описывают природную сторону исторического процесса, но не дают ему смысла. История возникает там, где человеческая свобода отвечает на призвание и где конечное событие соотносится с вечностью. Поэтому «закат Запада» не может быть принят безоценочно, как безличная судьба животного организма: он требует нравственного суждения. Именно поэтому Геккеру важен Вергилий как поэт *fatum*: в понимании Геккера законы судьбы не отменяют свободы Энея, а задают пространство, в котором его ответ становится возможным и необходимым. Античная тема рока тем самым включается в спор с современной философией истории: история не сводится к органическому циклу роста и распада, поскольку в ней действует ответственность человека перед смыслом, превосходящим сам исторический процесс.

Ещё неожиданнее переход от вергилиевского *labor* к сущности машины. Труд остаётся для Геккера необходимым посредником между даром природы и миром культуры; машина же становится опасной тогда, когда созданное человеком средство обретает автономную логику и начинает расчеловечивать создателя. Отсюда его формула: «мы не наивные разрушители машин, мы не безжизненные идеалисты; мы — иерархисты»¹⁰⁰. Иерархия здесь означает не социальную привилегию, но подчинение техники человеческой

⁹⁹ Haеcker 1932: 4-6.

¹⁰⁰ Haеcker 1932: 10-13.

личности, личности — нравственному закону, а истории — трансцендентной цели. Вергилиевский *labor* тем самым включается в один из центральных споров XX в.: может ли культура удерживать власть над произведёнными ею силами.

В финале *Betrachtungen* Геккер вновь повторяет свои слова из книги «Вергилий, отец Запада»: «мы все ещё живём в *Imperium Romanum* — в Римской империи, которая не умерла». Но теперь он уточняет политический смысл этой формулы. Государство не предшествует человеку и не вправе определять цель его существования; семья первичнее государства, а превращение государства в абсолютизм принадлежит «извращённому порядку»¹⁰¹. Тем самым метафизическая реальность Рима противопоставлялась тому государственному режиму, который мог воспользоваться римской символикой. Для Геккера непрерывность *imperium* означала продолжение правовой и христианской формы, а не безусловную власть современного ему государства.

Вместе с тем *Betrachtungen* усиливают конфессионально-политическую резкость его позиции. Немецкое призвание к *Reich* ставится им в зависимость от верности Римской церкви; Ахен и коронация Карла Великого противопоставляются Пруссии и лютеровскому разрыву. Геккер требует прекратить разговоры о «втором» и «третьем» рейхах: *Imperium Romanum*, согласно его историософии, продолжается, но *Sacrum Imperium* прекратилось и не может быть произвольно восстановлено волей нации. В заключительном разделе *Betrachtungen* эта полемика переходит в прямое осуждение национал-социалистической символики: свастика названа «последним немецким позором», «знаком зверя» и «карикатурой креста». В сентябре 1932 г. такая формулировка была прямым вмешательством в борьбу за понятие *Reich*. Она не устраняет присущей геккеровскому языку ретроспективной утопии, но проводит границу между католической идеей империи и национал-социалистическим присвоением её имени¹⁰².

Следовательно, *Betrachtungen*, опубликованные в *Der Brenner*, позволяют увидеть развитие мысли Геккера. Вергилий не исчезает за рассуждениями о машине и государстве: созданные поэтом кате-

¹⁰¹ Haecker 1932: 13-18.

¹⁰² Haecker 1932: 18-31, особенно 27-31; Siefken 1989: 44-45.

гории *labor, fatum, pietas* и *imperium* становятся языком, посредством которого Геккер судит современность. Это и есть апроприация в наиболее цельном ее виде. Античный текст не просто иллюстрирует имеющуюся католическую доктрину, но предоставляет систему понятий, при помощи которой современный автор пытается отделить наследие Запада от его политических интерпретаций. Однако в католической публицистике того же времени язык *Romanitas* мог работать не только как средство внутреннего различения европейских традиций, но и как инструмент проведения внешней границы Запада. Это особенно заметно там, где речь заходила о России и славянстве.

ROMANITAS И РУССКИЙ ВОПРОС

Универсализм католической *Romanitas* обнаруживал свои границы в отношении к России и славянству. Анри Массис в *Défense de l'Occident* (“Защита Запада”, 1927) противопоставлял западную форму, латинскую дисциплину и римскую идею русско-славянскому религиозному и политическому соблазну: Достоевский становился у него одним из главных выразителей антизападного, антиримского сопротивления. Георг Мёниус, католический публицист и немецкий переводчик книги Массиса (*Verteidigung des Abendlandes*, 1930), ввёл язык *Romanitas* в немецкую католическую дискуссию. Как показывает Лехнерт, перевод книги Массиса был частью проводившейся Мёниусом программы *Romanitas*; в немецкой рецепции Массиса эта оборонительная логика могла формулироваться как необходимость установления “римского *limes*” против Достоевского и русского влияния¹⁰³. Сам выбор Мёниуса, решившего перевести и откомментировать книгу Массиса, демонстрирует легкость, с которой призыв вернуться к Риму мог соединяться с повесткой культурной обороны от русского религиозного влияния. Собственная позиция Мёниуса была, однако, сложнее: предостерегая от “русской волны”, он одновременно называл византийское христианство бесценной иконой вселенской Церкви и допускал, что русская религиозная глубина способна противостоять прусской бюрократизации немецкого католичества¹⁰⁴.

¹⁰³ Massis 1927: 55, 118-120; ср.: Massis 1930: 68; Lehnert 2012.

¹⁰⁴ Moenius 1929: 641-658, здесь 652-653.

На этом фоне особенно важна позиция Карла Фукса — немецкого католического автора и участника той же дискуссии о судьбе Запада, Вергилии и *Romanitas*. В отличие от Массиса, мыслившего отношении к России преимущественно в категориях обороны и пограничного размежевания, Фукс не сводил славянский мир к внешней угрозе, которую Западу надлежит сдерживать или духовно подчинить. Вместо такой модели культурной экспансии он говорил о *geistige Nachbarschaft*, «духовном соседстве», и видел Германию причастной благам как Запада, так и Востока. Различие между ним и Массисом не следует превращать в простую оппозицию, однако там, где Массис возводил против Достоевского *limes*, Фукс усматривал в открытости к славянскому миру одну из обязанностей Германии¹⁰⁵. Схожим образом, Вячеслав Иванов — к тому времени русский католик и истолкователь Вергилия — самым своим положением тоже ставил под вопрос жёсткую границу между *Romanitas* и славянством.

Русская рецепция Вергилия вообще обнаруживает двойственность, которую западная католическая география нередко упрощала. Идея «Рима» входила в русскую культуру двумя путями: как язык западных империи, права и гражданского порядка и как память о Константинополе — восточном, христианском Риме, от которого Русь получила веру и письменность¹⁰⁶. Поэтому присвоение «Энеиды» не означало для русских авторов безусловного вхождения в латинский Запад. Оно позволяло заново согласовывать первый, второй и третий Римы, светское *imperium* и религиозное призвание¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Fuchs 1931: 75-80. Massis 1930: 68.

¹⁰⁶ Torlone 2017: 27-45, особенно 28-30.

¹⁰⁷ Ср. полемически заострённое завершение юбилейной статьи Г.П. Федотова о Вергилии, где вопрос о русской рецепции римского поэта сразу переводится в противопоставление «Трои-Рима» и греческого пути России: «Воскреснет ли когда-нибудь Виргилий для России? Боюсь, что нет. Наш путь иной — широкий, столбовой путь истории, с которого мы так непокорно свернули — еще в Московские времена. Наш путь ведет не через Трою-Рим, но через Грецию, которая дала нам слово, дала молитву и — в самый последний час нашей истории — открыла таинственную глубину своей вещей и вечно возрождающейся красоты. Пусть поэт, который воскресил для нас мистическую Грецию, сам изменил ей ныне для Рима. Он только показал нам, что отречение от Греции есть отречение

Иванов довёл эту логику до личного мифа. В «Римских сонетах» поэт-эмигрант отождествлял себя с Энеем, которому надлежало пережить превращение из троянца в римлянина; сожжённая Троя становилась образом России, сгоревшей в революции 1917 г., а Рим — местом возможного воскресения разрушенной культуры¹⁰⁸. Здесь особенно ясно видно отличие позиции Иванова от оборонительной модели Массиса. Для последнего граница Запада должна была остановить русское влияние; для Иванова движение с Востока к Риму принадлежало самому основанию римской универсальности. Эней был не носителем замкнутой автохтонной идентичности, а изгнанником, который стал отцом-основателем новой нации именно потому, что соединил память о погибшей Трое с призванием будущего Рима.

Рассмотренное сопоставление уточняет границы понятия *Abendland*. Геккер и Иванов сходились в понимании Вергилия как языческого предшественника христианской вселенскости, но говорили из разных исторических положений. У Геккера возвращение к Риму должно было исцелить национальную культуру от прусского и фаустовского самообожествления; у русского эмигранта путь Энея позволял мыслить превращение исторического поражения в новое духовное отечество. Один и тот же античный герой оказывался носителем двух проектов преодоления национальной катастрофы.

ИМПЕРИЯ И ЕЁ ЖЕРТВЫ

Геккеревская схема становится глубже там, где перестаёт быть победной. Современные интерпретации «Энеиды» помогают яснее увидеть напряжение, присутствующее в самой поэме, но не всегда получающее у Геккера самостоятельное выражение. Публичная *pietas* Энея — долг перед богами, родом и будущим Рима — соседствует с состраданием к тем, кого это будущее приносит в жертву. Дидона гибнет вследствие его приверженности своей миссии; в финале Эней убивает молящего о пощаде Турна, хотя Анхис заповедал римлянам щадить покорённых. Мир, достигаемый войной,

от России: Вергилий не заменит нам Гомера...» (Федотов 1930: 182). Фраза о поэте, очевидно, относится к Вяч. Иванову; именно она выявляет ту напряжённую точку, в которой русская греческая память, католический Рим и апроприация Вергилия оказываются связаны между собой.

¹⁰⁸ Torlone 2017: 35-37. Ср.: Иванов 1979: 578.

поэтому не превращает «Энеиду» в однозначную августовскую апологию¹⁰⁹.

Противопоставление «оптимистического» и «пессимистического» Вергилия, однако, не является изобретением современной критики. Читатели «Энеиды» издавна обращали внимание на голоса Дидоны, Турна и других жертв римской миссии, читая поэму вразрез с её победной телеологией. Например, Томас Кук в комментарии 1741 г. считал притязание Энея, основанное на обещании богов, менее убедительным, чем наследственное право Турна на землю его отца, и утверждал, что читатель, руководствующийся вкусом и разумом, должен желать победы Турна. Таким образом, сочувствие побеждённым принадлежит не только нашему дню: оно образует давнюю альтернативную линию его рецепции, на фоне которой геккеровское прочтение выделяется своей особостью¹¹⁰.

Эней может быть описан одновременно как беженец, переселенец, колонизатор и завоеватель; переносимые Энеем Пенаты сохраняют память о троянском доме и очаге, но в ходе странствия их значение изменяется: из домашних богов погибшей Трои они становятся святыней, вокруг которой может быть основан новый политико-религиозный порядок¹¹¹. Их авторитет не выводится из исконной принадлежности Италии, а создаёт связь между утраченной родиной, траекторией странствия и будущим Римом¹¹². Таким образом, вергилиевская генеалогия плохо соответствует позднейше-

¹⁰⁹ См. прежде всего: Panoussi 2009: 1-7, 195-199.

¹¹⁰ Kallendorf 2007a: 1-16, 213-227. О комментарии Томаса Кука к Aen. XII.952 см. 213-214.

¹¹¹ Сквозной характер мотива Пенатов в «Энеиде» задаётся уже в начале поэмы: Юнона говорит об Энее как о том, кто несёт «Илион в Италию и побеждённых Пенатов» — *Ilium in Italiam portans victosque Penates* (Aen. I.68); сам герой называет себя тем, кто «везёт с собой Пенатов, вырванных у врага» — *raptos qui ex hoste Penates / classe veho mecum* (Aen. I.378-379). В ночь гибели города Гектор поручает ему троянские святыни — *sacra suosque tibi commendat Troia Penates* (Aen. II.293), а Анхис берёт их в руки при исходе из Трои — *tu, genitor, cape sacra manu patriosque Penates* (Aen. II.717). Наконец, на Крите Пенаты являются Энеем во сне и направляют его к Италии (*effigies sacrae divum Phrygiique Penates*, Aen. III.148 сл.), благодаря чему они становятся не только памятью об утраченном доме, но и сакральными вестниками будущего основания Рима.

¹¹² Barchiesi 2024: 161-172, особенно 161-164, 169-172.

му националистическому требованию чистоты происхождения, переносимые Энеем Пенаты не олицетворяют собой автохтонное ядро италийской идентичности. Их история включает в себя движение и перенос, а путь ведёт от Трои через более древние и разнородные истоки к Лавинию и Риму. Следовательно, то, что Геккер прочитывает как сохранение *ordo*, сама «Энеида» показывает также как преобразование наследия в миграции.

Именно поэтому необходимо различать геккеровское обращение к Риму и, например, присвоение вергилиевских формул итальянским фашизмом: когда Южный Тироль, до 1918 г. входивший в состав Австро-Венгрии, был передан Италии после Первой мировой войны, эта аннексированная территория стала объектом последовательной политики итальянизации при Муссолини. Площадь Победы в Больцано, созданная вокруг фашистского Монумента Победы, превращала античную *Romanitas* в язык государственного господства: на двух зданиях площади Победы были помещены две латинские римские надписи: *tu regere imperio populos, Romane, memento* («ты же, римлянин, помни: тебе властвовать над народами»; *Aen.* VI.851) и строфа из горацевского *Carmen saeculare*. Так античная цитата переставала быть предметом истолкования и становилась монументальным требованием: она утверждала власть итальянского государства над немецкоязычным населением Больцано и представляла насильственную итальянизацию как продолжение римской миссии¹¹³. Этот пример показывает, на службе каких политических процессов могла быть поставлена «Энеида» в эпоху, когда Геккер пытался подчинить *imperium* христианской *pietas* и надгосударственной мере.

Геккер отвергал обожествление государства и расовую замкнутость, однако пользовался тем же семантическим полем Рима, призывания и вождизма, которое позволяло современным ему режимам выдавать экспансию за исполнение античного завета. Между католическим *Imperium Romanum* Геккера и фашистской *romanità* нет тождества, но существует борьба за один символический словарь.

Упоминавшиеся выше альтернативные голоса слышны и внутри самой «Энеиды» — в частности, в эпизоде Ниса и Эвриала. Поэт обещает юношам вечную память, пока будут стоять дом

¹¹³ Strobl 2012: 143-166, особенно 143-151, 158-164.

Энея, Капитолий и римская власть над миром (*Aen.* IX.446-449). Их гибель тем самым включается в будущую славу Рима и получает смысл как жертва, принесённая истории. Однако сам Вергилий нарушает эту героическую перспективу описанием плача матери Эвриала. Для неё смерть сына не является частью имперского предназначения: она остаётся телесной, семейной и непоправимой утратой. Чтобы не пошатнуть дух воинов, мать удаляют из лагеря, но она продолжает присутствовать в памяти читателя¹¹⁴.

Таким образом, поэма работает на имперскую повестку и одновременно удерживает человеческое измерение, которое в итоге не поглощается. Эта двойственность обусловлена укорененностью «Энеиды» в трагедии. Ритуалы жертвоприношения, брака, безумия и плача не просто поддерживают августовскую идеологию; они одновременно выявляют то, что этот порядок вытесняет: тревогу, насилие, скорбь и возможность несогласия¹¹⁵. И здесь геккеровская тема слёз оказывается сильнее его эксплицитных суждений об империи: она позволяет увидеть в «Энеиде» не только поэму об основании Рима, но и поэму о страданиях, сопровождающих рождение всякого исторического порядка.

SUNT LACRIMAE RERUM

Между человеком и судьбой, пишет Геккер, лежит «море слёз». Эней, несущий не только Анхиса и пенатов, но также будущее деяний и преступлений Рима, обладает *donum lacrimarum*, «даром слёз»¹¹⁶. В карфагенском храме он узнаёт на изображениях

¹¹⁴ Walter 2016: 275-312, здесь 292-297. Характерно, что тот же эпизод выделяет Вяч. Иванов в «Историософии Вергилия», но читает его иначе — не через материнский плач и телесный опыт утраты, а через христианизированную эотику дружбы. Самопожертвование Ниса и Эвриала он относит к античному миру, однако формулу *nimum dilexit* («слишком возлюбил») сближает с евангельским *quoniam dilexit multum* («потому что много возлюбила»; Лк 7:47), а обращение Вергилия к павшим — *fortunati ambo* («счастливы вы оба») — слышит почти как предвосхищение христианского языка мученичества. В этом чтении имперская память о погибших юношах снова смещается: их смерть оказывается значимой не только для будущего Рима, но и как образ любви, превышающей античную меру (Iwanow 1931: 764; Iwanow 1966: 223; Иванов 2008: 155).

¹¹⁵ Panoussi 2009: 1-7; Panoussi 2022: 3-7.

¹¹⁶ Haecker 1935: 115–121; Haecker 1931A: 22.

Троянскую войну и видит собственные страдания превращёнными в чужое искусство. Его реакция выражена в полустихе: *sunt lacrimae rerum* (*Aen.* I.462).

Непереводимость этой формулы для Геккера обусловлена многозначностью *rerum*. Формула может подразумевать, что человеческие деяния вызывают слёзы, что слёзы присущи самим вещам или, ещё сильнее, что существуют реальности, на которые невозможно ответить иначе, чем плачем¹¹⁷. Русский перевод В. Брюсова «слёзы есть о делах» передаёт одну сторону смысла, но ослабляет другую — онтологическую. Возможный вариант: «реальность плачевна» выразителен, но чрезмерно сближает строку с отвлечённым суждением. Вергилиевское полустихие удерживает неопределённость положения между слезами людей, состоянием вещей и состраданием, которое связывает человека с миром.

Немецкий текст «Вергилия, отца Запада» ясно показывает ход мысли Геккера. Сначала он называет стих не переводимым на немецкий, английский и романские языки; затем определяет его как *kein sentimentaler Satz, sondern ein ontologischer* — «не сентиментальное, но онтологическое высказывание»¹¹⁸. Слёзы принадлежат устройству мира, поскольку государство, управление и война неосуществимы без страдания. Вергилий способен быть певцом империи именно потому, что не скрывает порождаемого ею плача.

Такое понимание Геккер связывает с особенностями семантики *res*. Подобно греческому *logos*, французскому *raison*, английскому *sense* и немецкому *Wesen*, латинское *res* объявляется им «сердечным словом» латинского языка, в котором раскрывается практическое отношение римлян к существующему. От него происходят обозначения реальности, государства — *res publica*, истории и положения дел. Геккеру важно показать, что в словах *sunt lacrimae rerum* плач относится не к частному настроению Энея, а к самой реальности римского мира¹¹⁹.

Здесь католическая типология вновь подчиняет себе античный текст. *Sunt lacrimae rerum* сближается Геккером со средневековой *vallis lacrimarum*, «долиной слёз», а вергилиевский плач — с Гефсиманией и слезами Сына Человеческого. Языческая интуиция, со-

¹¹⁷ Haecker 1935: 116-121.

¹¹⁸ Haecker 1935: 116-117, 121-122; Haecker 1931A: 22-23.

¹¹⁹ Haecker 1935: 117-122; Haecker 1931A: 22-23.

гласно Геккеру, узнаёт болезнь творения, хотя ещё не знает искупления¹²⁰. Это сближение принадлежит историософии Геккера и раскрывает смысл его определения «адвентистского язычества»: Античность истинна там, где испытывает недостаточность собственного мира и ожидает ответа извне.

Вместе с тем христианское истолкование не уничтожает политического содержания формулы. Напротив, оно препятствует сакрализации исторического успеха. Если слёзы являются частью самой *res*, то ни победа при Акции, ни основание Рима, ни обещанное *imperium sine fine* не могут служить окончательным оправданием жертв.

ОТ UMBRAE K STELLAE

Онтология слёз приводит Геккера к трагическому финалу поэмы. Последний стих «Энеиды» — *vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras*, «и со стоном жизнь негодующая отлетает к теням» (*Aen.* XII.952), — сопоставляется им с завершением первой эклоги: *maioresque cadunt altis de montibus umbrae*, «и всё длиннее с высоких гор опускаются тени» (*Ecl.* I.83)¹²¹. В обоих случаях использовано слово *umbrae*, но его смысл совершенно меняется. В юношеской буколке вечерняя тень приносит покой; в последней строке эпоса она обозначает насильственно оборванную жизнь Турна.

В исходном тексте Геккер разворачивает это противопоставление в длинное риторическое рассуждение. Творческий путь Вергилия движется не от света к простой тьме, а от природного примирения к историческому трагизму. Последнее слово остаётся за побеждённым противником Энея. Прилагательное *indignata* означает, что душа Турна не принимает случившегося как должное: смерть воспринимается как преждевременная, незаслуженная, оскорбляющая достоинство побеждённого. Это не позволяет финалу «Энеиды» стать безоговорочным утверждением торжества будущего Рима¹²².

¹²⁰ Haecker 1935: 124-126. Ср. Пс 83:7: ...in valle lacrimarum.

¹²¹ Haecker 1935: 122-126. Этот развёрнутый финальный пассаж отсутствует в журнальной версии Hochland.

¹²² Indignatus может означать «негодующий», «считающий что-либо недостойным»; применительно к *vita* Турна причастие сохраняет намеренную смысловую неоднозначность.

Таким образом, убийство Турна является проверкой всей конструкции Геккера. Эней исполняет судьбу, но не может сдерживать ярость при виде перевязи Палланта. В финале поэмы основатель имперского порядка не щадит поверженного врага. Можно вслед за Геккером видеть в отлетающей душе гордую тварь, не способную принять смирение перед высшим порядком; однако такая христианская аллегореза слишком однозначно переносит вину на Турна.

Заключительное сопоставление с Данте придаёт геккеровскому чтению завершённость: последнее слово «Энеиды» — *umbrae*, последнее слово каждой из трёх кантик «Божественной комедии» — *stelle*, «звёзды»¹²³. Ученик Вергилия выводит трагический мир учителя к христианской надежде. Но и здесь отношение не сводится к замене языческой тени христианским светом. Данте способен прийти к звёздам, пройдя вместе с Вергилием через область слёз и смерти. Поэтому античный поэт остаётся «отцом Запада» не только как певец Рима и предвестник имперского единства, но и как свидетель того, что ни одна историческая телеология не может заглушить стонов побеждённого.

Vates и телеология Запада

Геккеровская интерпретация достигает своей конечной точки там, где Вергилий перестаёт быть только поэтом Рима и становится *vates* — вещим поэтом, стоящим на границе языческого и христианского времени. Всё рассмотренное ранее — *amor*, *labor* и *fatum*, призвание Энея, римская *pietas*, империя и слёзы вещей — получает здесь эсхатологическую перспективу. Геккер не утверждает, что Вергилий обладал знанием библейского пророка; он говорит о языческом поэте, чьё слово оказалось способно предчувствовать истину, ещё не воплотившуюся в истории.

ВЕРГИЛИЙ
КАК ВЕЩИЙ ПОЭТ

Главным основанием для такого прочтения служит Четвёртая эклога. Возвращение золотого века, рождение чудесного младенца и обновление мира, возвещённые в этом стихотворении, Геккер не сводит к придворному прославлению августовского мира. Он полагает, что в эклоге отозвалось восточное мессианское ожидание, которое могло дойти до Вергилия в Неаполе, об-

¹²³ Inferno XXXIV, 139; Purgatorio XXXIII, 145; Paradiso XXXIII, 145.

рета в нём поэта, особенно восприимчивого к обещанию всеобщего примирения¹²⁴.

Геккер, однако, сразу ограничивает смысл этой аналогии. Вергилий не был пророком в библейском смысле и не предсказывал рождение Христа с уверенностью ветхозаветных пророков. Он придавал совершенную поэтическую форму ожиданию, которое, по Геккеру, восходит к той же вечной истине, что открывалась ангелам, праотцам и пророкам. Это различие Геккер формулировал уже в *Wahrheit und Leben* («Истина и жизнь»¹²⁵); в книге «Вергилий, отец Запада» эта идея закладывает основу его учения об «адвентистском язычестве».

Посылка *anima naturaliter christiana* («душа, христианская по своей природе») здесь проявляется наиболее ярко. По Геккеру, Вергилий в большей степени, чем Платон или Аристотель, был «избранником, устремлённым ко Христу». Лишь благодаря мессианским надеждам «вергилиевский человек» становится «целым и полным» и остаётся открытым будущему: его смысл не завершён в пределах античного мира, а направлен к грядущему христианскому исполнению¹²⁶. Перед нами опять не реконструкция исторических представлений Вергилия, а христианская типология. Её исходная точка находится в будущем по отношению к поэту, а достоинство античного текста измеряется его способностью принять смысл, раскрывшийся позднее.

Эссе Геккера «Вергилий» в журнале *Hochland* позволяет уточнить границы этой конструкции. В нём Геккер уже говорит о заре Пришествия и связывает её с Четвёртой эклогой, однако ещё не выстраивает всей той христианской экзегезы Вергилия, которая определит книгу. В журнальном очерке Вергилий уже намечен как *vates*, но его роль языческого свидетеля грядущего христианского исполнения раскрывается в полном объёме только в книжной версии. Это различие подтверждает, что книжная версия не была простой перепечаткой доклада. По мере расширения текста тема поэта как отца Запада становилась всё более теологически завершённой.

Подобная трактовка имела многовековую предысторию. Четвёртую эклогу понимали как пророчество о Христе Лактанций, Ав-

¹²⁴ Haecker 1935: 136-140.

¹²⁵ Haecker 1930: 59-60.

¹²⁶ Haecker 1935: 136-140.

густин и средневековые авторы; образ Вергилия-пророка вошёл в литургическое и литературное сознание Запада. Но сама христианская традиция не была в этом вопросе единодушна. Свою монографию о тайне Четвёртой эклоги Жером Каркопино открыл предостережением Иеронима: *Ac non sic etiam Maronem sine Christo possimus dicere Christianum, qui scripserit: Iam redit et Virgo. Puerilia sunt haec; et circulatorum ludo similia docere quod ignores* — «И мы не можем называть Вергилия христианином без Христа на том основании, что он написал: “Уже возвращается Дева”. <...> Это ребячество и схоже с трюками шарлатанов — учить тому, чего не знаешь»¹²⁷.

В контексте настоящего исследования иеронимовский эпиграф Каркопино приобретает почти полемическую иронию. За полторы тысячи лет до Геккера христианский автор уже сформулировал возражение против превращения слов *iam redit et Virgo* в доказательство скрытого христианства Вергилия. Таким образом, критика подобной апроприации возникла не только из секулярной филологии или политической настороженности XX в.; она являлась частью дискуссии внутри самой латинской христианской культуры. Спор шёл о границе между провиденциальным смыслом текста и историческим знанием его автора: вправе ли христианский интерпретатор видеть в языческом стихе истину, раскрывшуюся лишь позднее, или, приписывая Вергилию знание этой истины, он заставляет поэта «учить тому, чего тот не знал».

Более тонкий подход демонстрируют ренессансный комментарий Кристофоро Ландино и пометы его читателя Андреа Торди. Поскольку в начале IV эклоги Вергилий ссылается на «Кумскую

¹²⁷ Hieronymus. Epistula 53, 7. Цит. по: Carcopino 1943: 17. Первое издание монографии вышло в 1930 г. О месте этой книги в наследии Каркопино см.: Marrou 1972: 204-220, здесь 217-220. Марру выделял *Virgile et le mystère de la IVe Églogue* среди исследований Каркопино по религиозной истории римского мира как книгу, в которой тесно переплетены политика и религия; в целом он одобрял тонкость наблюдения Каркопино, его интуицию, позволявшую анализировать существенные проблемы, и смелость предлагаемых решений. Он говорил, что широта источниковедческих компетенций сочеталась у Каркопино со способностью подчинить эпиграфию, археологию и филологию задаче целостного исторического познания и придать его результатам законченную литературную форму.

песнь», то есть на пророческий голос Сивиллы, Ландино мог признать в стихах христианский смысл, не превращая самого Вергилия в сознательного пророка Христа. Возле этих стихов Торди написал: *Nota de Christo, de quo omnes Sibyllae locutae fuerunt* («Заметить о Христе, о котором говорили все Сивиллы»), — однако вслед за Ландино относил это пророчество к Сивилле, а не к историческому знанию Вергилия. Таким образом, христианин получал право ретроспективно узнавать Христа в *nova progenies* («новом потомстве»), тогда как исторический Вергилий, *Maro istius theologiae ignarus* («Марон, не ведавший этой теологии»), имел в виду лишь возвращение Справедливости и благоденствие при Октавиане. Такая модель допускает, что последующая христианская история раскрывает в тексте новый смысл, но не приписывает его историческому сознанию поэта. Геккер формально признаёт это различие, однако часто сокращает дистанцию между предзнаменованием и исполнением: Вергилий у него оказывается не только языческим поэтом, позднее прочитанным христианами, но и почти непосредственным свидетелем приближающегося христианского смысла. Позднее Т.С. Элиот, также подчёркивая особую близость Вергилия христианскому миру, проводил эту границу осторожнее: христианская традиция могла узнать в Вергилии своего предшественника, но это не означало, что сам Вергилий обладал христианским знанием¹²⁸.

Геккер, впрочем, не безусловно подпадает под иеронимовскую критику. Он не называет Вергилия сознательным христианином и вводит более осторожную категорию «адвентистского язычества»: поэт не владеет содержанием будущего Откровения, но оказывается способным придать литературную форму ожиданию эпохи. Именно это различие между знанием и предзнаменованием должно защитить его конструкцию от обвинения в прямом анахронизме. Тем не менее, напряжение остаётся. Чем увереннее Геккер говорит о Вергилии как о «сосуде», приготовленном Провидением, тем ближе его типология подходит к границе, которую Иероним обозначил словами *puerilia sunt haec*.

Общая юбилейная рецепция Вергилия 1930–1931 гг. показывает, что выбор не исчерпывался двумя крайностями. Эме Пюэш,

¹²⁸ Kallendorf 2007В: 345-358, здесь 348-349. Eliot 2019: 628-629.

рецензируя книгу Каркопино в 1930 г., соглашался, что Вергилий не был пророком Христа и что младенца эклоги следует связывать с сыном Поллиона. Однако он полагал, что в законной реакции против фантазий предшественников Каркопино чрезмерно ослабил религиозное вдохновение стихотворения. Пюэш называл Четвёртую эклогу своего рода «языческим апокалипсисом»: её младенец не является Мессией, но сопровождающие его рождение космические знамения не позволяют свести поэму лишь к политической аллегории¹²⁹. Между историко-критической реконструкцией Каркопино и провиденциальной типологией Геккера тем самым обнаруживается промежуточная позиция, сохраняющая религиозную напряжённость текста без его прямой христианизации.

В 1930–1931 гг. вокруг Четвертой эклоги вновь развернулась филологическая дискуссия. Жером Каркопино и Анри Жанмэр говорили о ее младенце в контексте политических, религиозных и династических ожиданий эпохи. Фридрих Фукс, обозревая юбилейную литературу в «*Vergiliana*», признавал законность христианской рецепции, но оставлял открытым вопрос о первоначальном смысле текста¹³⁰. На этом фоне Геккер сознательно выбирает не историческое разрешение загадки, а действенность пророческого смысла, который был раскрыт в христианской истории её чтения.

Для настоящего исследования важен не вопрос о том, «предсказал» ли Вергилий христианство, а анализ механизма осуществляемой апроприации. Средневековый и новейший католический читатель обнаруживает в античном стихотворении ожидание собственного Откровения; благодаря этому Вергилий входит в христианскую историю, не переставая быть язычником. Геккер доводит такой жест до предельной ясности: истинный смысл поэмы не исчерпывается обстоятельствами его эпохи, поскольку великое произведение содержит больше, чем мог сознавать его создатель¹³¹.

¹²⁹ Puech 1930: 459-460.

¹³⁰ Fuchs 1931: 75-80; о работах Ж. Каркопино и А. Жанмэра см.: Fuchs 1931: 78-79.

¹³¹ О том, что автор не обладает исключительной властью над смыслом своего произведения, и опубликованный текст вступает в новые контексты чтения, в которых может раскрывать значения, не совпадающие с первоначальным авторским самоистолкованием, см. Петров 2015А: 57-59; Petroff 2017: 253-256.

В завершение книги Геккер сводит воедино философские интуиции Вергилия, суммируя её движение от эпикурейского космоса, оживлённого эросом, — к стоическому достоинству труда и далее к судьбе, отождествляемой с волей Юпитера; от возделывания земли — к семье, традиции, государству и империи; от исторического призвания — к трагическому знанию, выраженному в формуле *sunt lacrimae rerum*. Эсхатология завершает эту последовательность, поскольку ни государство, ни слава, ни даже римская справедливость не могут окончательно удовлетворить человеческую душу¹³².

Здесь важно отделить предполагаемую «философию Вергилия» от метафизики самого интерпретатора. Геккер оперирует платонически и христиански понимаемой триадой истины, блага и красоты. Когда поэт касается «края одежды» божественной красоты, в его произведение входит нечто абсолютное и непреходящее, ибо красота, истина и благо едины в Боге¹³³. Это положение объясняет уверенность Геккера в праве читать Вергилия поверх исторических границ. Поэтическая истина для него не ограничивается намерением автора: она имеет экстраментальную реальность и способна свидетельствовать о том, чего сам поэт ещё не мог назвать.

Блессинг позднее описал этот метод посредством схоластической категории *res mixtae* — природных и исторически данных предметов, в которых естественный и сверхъестественный порядки различаются, но соединены в конкретном опыте. Вергилий остаётся предметом истории, филологии и философии, доступным естественному разуму; Откровение не диктует вывод, а служит «приглашением» увидеть в предмете измерение, которое без веры не получает полного истолкования. В этой связи Блессинг приводит слова самого Геккера: о Вергилии и «вергилиевском человеке» невозможно говорить «беспредпосылочно»; исключить веру, близкое наступление христианства и будущее, уже заключённое в прошлом и настоящем, значило бы дать «чисто филологически-эстетическое

¹³² Haescker 1935: 141-148.

¹³³ Haescker 1935: 127-128. Ср. Мф 9:20; Мк 5:27-30; Лк 8:44 — кровоточивая женщина прикоснулась к краю одежды Христа и исцелилась.

объяснение», которое разлагает целое. Перед нами, следовательно, не внешняя догматическая накладка на античный текст, но намеренно предпосылочное чтение — опыт христианской философии, применяющей категории полноты времен, Адвента и падения к историческому материалу¹³⁴.

Отсюда же вытекает двойственность книги. С одной стороны, Геккер предлагает целостное чтение, связывающее поэтику, этику и философию истории. С другой — движение от латинского материала к христианскому догмату нередко совершается столь резко, что голос интерпретатора выдаётся за внутренний смысл самого текста. Именно эта особенность стала главным предметом полемики.

Вместе с тем Блессинг показывает, что внутри этой конструкции возникает богословское напряжение. Геккер различает природу и благодать, но временами описывает благодать так, будто она необходимо достраивает человеческую природу. В этом случае свободный дар Бога начинает выглядеть не как дар, а как требуемое завершение человеческой сущности. Блессинг противопоставляет этому томистское понятие *potentia oboedientialis* («способность послушания»): природа может быть открыта благодати и способна принять её, но не обладает правом требовать её как своего необходимого завершения. Поэтому он предостерегает от такой «христианизации духа», при которой сверхъестественное незаметно встраивается во внутреннюю динамику космоса и перестаёт мыслиться как свободный дар Бога. Эта критика точно обозначает риск формулы «адвентистский язычник»: открытость Вергилия будущему легко превращается у Геккера в телеологическую необходимость христианского исполнения¹³⁵.

ВЕРГИЛИЙ
В ЮБИЛЕЙНОМ СПОРЕ

Место Геккера среди апроприаций Вергилия яснее всего выступает не в позднейшей полемике вокруг его книги, а в сопоставлении с другими юбилейными публикациями 1930 г. Ближайшее поле сравнения образуют тексты Эрнста Роберта Курциуса, Вячеслава Иванова и Георгия Федотова. Все они возвращали античного

¹³⁴ Blessing 1959: 82-83, 94-103, особенно 101-103. Цитируемое Блессингом высказывание Геккера о невозможности «беспредпосылочного» чтения Вергилия восходит к Haescker 1935: 16-19.

¹³⁵ Blessing 1959: 131-151, особенно 131-134, 148-151.

поэта современности, но по-разному определяли пространство, которому он принадлежит.

Курциус в статье «Две тысячи лет Вергилия» восстанавливал непрерывность латинской европейской традиции и возражал против немецкой привычки измерять римского поэта гомеровским образом. Его Вергилий — носитель европейской памяти, поэт Рима, государства и культурной преемственности¹³⁶. Геккер радикализирует сходную установку: там, где Курциус говорит о литературной памяти и культурной преемственности, он видит провиденциальную линию, связывающую Вергилия, Рим и христианский Запад. Из общности задач не следует прямая зависимость, но оба автора противостоят неогуманистической монополии Греции и возвращают Рим в основание Европы.

Особенно близка геккеровской концепции «Историософия Вергилия» Вячеслава Иванова. Русский символист также видит в Энее не героя автономного подвига, а предтечу будущего блага и орудие превышающей его воли. История Энея помещается у Иванова между библейским повествованием и августиновским «Градом Божиим»; Вергилий выступает как *vates*, а римская вселенскость получает христианское продолжение¹³⁷. Однако сходство не уничтожает различий. Иванов говорит языком символизма и русской религиозной философии, тогда как Геккер строит католическую антропологию призвания и полемизирует с немецкой модерностью. Самостоятельное сопоставление этих двух историософий достойно отдельного исследования; здесь достаточно отметить их принадлежность к одному типу ретроспективного христианского прочитывания.

Федотов в статье «О Вергилии» представляет ещё одну русскую апроприацию. Его занимают религиозная душа поэта, судьба европейского гуманизма и возможность по-новому услышать Вергилия после крушения старого мира¹³⁸. Тем самым спор выходит за пределы немецкой католической среды. Для русских мыслителей в эмиграции Рим и Вергилий становятся средствами заново переопределить отношения христианства, гуманизма и Европы после революции и войны.

¹³⁶ Curtius 1930: 730-741. Рус. пер.: Курциус 2024: 15-26.

¹³⁷ Iwanow 1931; рус. пер.: Иванов 2008: 152-167.

¹³⁸ Федотов 1930: 177-182.

Так возникает не ряд изолированных юбилейных выступлений, а общее проблемное поле. Курциус присваивает Вергилия европейской традиции, Иванов — христианской историософии, Федотов — религиозному гуманизму эмиграции, Геккер — католическому Западу. Их перспективы пересекаются, но не совпадают; каждый выбирает в поэте то, что способно подтвердить его собственное понимание современности.

Фукс: первая католическая корректировка

Ещё до или одновременно с выходом книги «Вергилий, отец Запада» её журнальная версия стала предметом критического обсуждения: в том же выпуске *Hochland*, который открывался геккеровским эссе «Vergil», Фридрих Фукс напечатал обзор, озаглавленный «Vergiliana». Он признавал заслугой Геккера то, что тот отвёл Вергилию место в христианской философии истории и обосновал право немецкого читателя не только изучать, но любить римского поэта. Вместе с тем Фукс не принимал слишком тесного отождествления Запада с католико-романским миром. Античное наследие не являлось для него конфессиональной собственностью, а немецкое обращение к Греции — простым отпадением от латинского основания Европы. Он поддерживал геккеровский «поворот к Вергилию», но корректировал предложенную им культурную географию. Выразительная формула Фукса, назвавшего IV эклогу «ключом ко всему вергилиевскому творчеству», показывает, что при всей методологической сдержанности он разделял с Геккером представление об исключительном месте этого текста в судьбе поэта¹³⁹.

На протяжении столетий европейские элиты использовали «Энеиду» не только как зеркало уже существующего порядка, но и как средство представить идеальную, желательную культуру, воспроизводимую через школу. Из поэмы извлекались цитаты, поощрявшие труд для Бога и отечества, справедливость, сыновнюю *pietas*, послушание и принятие существующего положения как проявления божественного суда. Такая педагогика не превращает Геккера в прямого наследника государственной индоктринации, но помогает понять, почему превращение Вергилия в источник нормативной антропологии и религиозно оправданного порядка могло

¹³⁹ Fuchs 1931: 75-80. Ср.: Ziolkowski 1993: 86-88, здесь 87.

вызвать отторжение¹⁴⁰.

Беньямин: критика привилегированного мышления

Рецензия Вальтера Беньямина «Привилегированное мышление» (*Privilegiertes Denken*) появилась в газете *Die literarische Welt* («Литературный мир») 5 февраля 1932 г.¹⁴¹. Её хронология существенна: текст был задуман как контрвклад в вергилиевские юбилейные публикации на исходе Веймарской республики. В письме Гершому Шолему от 28 октября 1931 г. Беньямин называл подготовленную рецензию «сокрушительной»; 2 февраля 1932 г. сообщал Карлу Линфарту, что первоначально благоприятное впечатление от книги Геккера сменилось у него усилившейся неприязнью¹⁴².

Сохранившийся в рукописи, но не вошедший в печатный текст эпиграф из Карла Кристиана Бри призывал к «сознательному непразднованию» явлений, недостойных торжества¹⁴³. Возражение Беньямина направлено не против обращения к Вергилию вообще, а против формы юбилейного присвоения, превращающей культурное наследие в подтверждение заранее принятой истины.

Беньямин выделяет у Геккера две задачи: вывести Вергилия из тени Гомера и разрушить всякую нетеологическую — точнее, некатолическую — интерпретацию поэта¹⁴⁴. Первая задача объединяла Геккера с другими участниками юбилея; вторая, по мнению рецензента, делала его метод авторитарным. Отдельные стихи и даже слова Вергилия извлекаются из римского контекста и разворачиваются *ad maiorem Dei gloriam* («к вящей славе Божией»). Формула *sunt lacrimae rerum* получает значение искупительной скорби, а последняя строка «Энеиды» прочитывается в духе Паскаля — как свидетельство человеческой обречённости перед лицом

¹⁴⁰ Kallendorf 2007c: 574-587, здесь 577-578.

¹⁴¹ Benjamin 1932: 1-2; Benjamin 1972: 315-322. Название рецензии раскрывает главный нерв беньяминовской критики. Речь идёт о привилегии Геккера как интерпретатора, который судит о Вергилии из перспективы заранее открытой ему католической истины: такое мышление, по Беньямину, подменяет историко-филологический вопрос авторитетным знанием «правильного» смысла.

¹⁴² Tomko 2018: 23-47, здесь 24-25, 35-36.

¹⁴³ Ibidem: 26-27.

¹⁴⁴ Benjamin 1932: 1; Benjamin 1972: 315-316.

смерти и потребности в благодати. Беньямин видит здесь не филологию, а теологумены и клише позднеромантической эстетики¹⁴⁵.

Первая из упомянутых Беньямином задач Геккера имеет предысторию. Уже в эссе 1925 г. Геккер резко защищал Вергилия от «некоторых немецких филологов и литераторов — и только немецких!», лишавших поэта славы за отсутствие оригинальности и «плагиат» у Гомера и Феокрита. Адресаты не названы; Эдуард Норден прямо исключён из их числа, а упоминание газетных фельетонов указывает скорее на дух эпохи, чем на конкретную работу. Беньямин верно распознал наличие у Геккера полемической программы; более того, эта программа возникла по меньшей мере за шесть лет до юбилейной книги¹⁴⁶.

Однако критика Беньямина сама не свободна от предубеждений. За его методологическими претензиями к Геккеру стояла иная философия языка и истории¹⁴⁷. Геккер защищал возможность мыслить событие и текст внутри истории спасения; Беньямин же считал, что такая позиция заранее присваивает себе право знать истинный смысл языческого прошлого и потому подменяет историческое исследование догматическим суждением.

Политическое обвинение Беньямина ещё радикальнее. Геккеровское утверждение о способности западного христианина понимать другие народы он истолковывает как синтез миссионерства и эксплуатации, как «снобистское» сознание культурной привилегии.¹⁴⁸ В категориях вождя, народа, империи и западного превосходства рецензенту слышится язык господства. В начале 1930-х гг. подобная настороженность была исторически оправданна, хотя Беньямин ещё не мог знать, насколько решительно сам Геккер вскоре выступит против национал-социалистического идолопоклонства государству.

Рассмотренная выше переводческая и журнальная история работы Геккера над Вергилием показывает, что его проект сформировался задолго до юбилея 1930–1931 гг. Его книга была направлена не только против современной филологии, но и против биологических и националистических редуций человека. Католический

¹⁴⁵ Benjamin 1972: 316-319.

¹⁴⁶ Thompson 1925: 85-86.

¹⁴⁷ Tomko 2018: 29-37.

¹⁴⁸ Benjamin 1972: 318-320.

образ *Reich* должен был перенаправить немецкую имперскую риторику в русло размышлений об общеевропейском христианском порядке. Беньямин, сосредоточившись на «привилегиях» и авторитарной тональности, недооценил это полемическое назначение текста¹⁴⁹.

Позднейшая антинацистская позиция Геккера не отменяет двусмысленности его книги. Его неприятие расизма соседствовало с иерархической антропологией, а универсалистская католическая перспектива — с проблемными суждениями о еврействе; критика Шпенглера сочеталась с консервативной ностальгией по германской миссии¹⁵⁰. Эти противоречия не позволяют ни объявить «Вергилия» предтечей фашизма, ни полностью вывести его из политического языка эпохи. В этом смысле критика Беньямина не должна заслонять самого Геккера.

«Битва за тело героя» (заключение)

В юбилейном споре 1930–1931 гг. Вергилий сделался объектом борьбы за право определить его историческую принадлежность. В трактовках интерпретаторов античный поэт оказывается то европейцем, то христианским пророком, то певцом империи, то свидетелем её жертв. В духовной биографии Геккера Вергилий возникает на пересечении личного обращения, католической критики модерности и поиска исторической формы после Первой мировой войны. Предложенная Геккером формула «отец Запада» означает не просто христианизацию языческого поэта: она связывает антропологию призвания с историософией Рима, Рим — с каролингским и католическим *Abendland*, а трагическое сознание античности — с ожиданием искупления.

Сила его конструкции заключается в ее цельности и в способности вернуть филологическому тексту экзистенциальную значимость. Её ограниченность — в систематическом превращении поэтического многоголосия в свидетельство телеологии, заранее известной интерпретатору. Неудивительно, что Курциус, Иванов, Федотов и другие прочерчивают вокруг книги поле иных интерпретаций.

¹⁴⁹ Tomko 2018: 27-30.

¹⁵⁰ Ibidem: 30-31.

19 мая 1940 г. Геккер записывает, что артикулируемый Вергилием ужас перед войной в современных условиях обрёт бы поэта на молчание в концентрационном лагере¹⁵¹. В свете этого высказывания «Отец Запада» оказывается здесь уже не поэтом имперской мобилизации, а обвинителем режима, уничтожающего язык, память и саму способность вещей иметь слёзы.

Послевоенная библиография показывает, что геккеровский опыт не был тупиковой ветвью католической публицистики. В сравнительной истории рецепции Геккер включён в число авторов, подготовивших зрелое понимание Вергилия у Т.С. Элиота; так что здесь можно говорить не только об их случайном типологическом совпадении¹⁵². В радиовыступлении 1951 г. *Virgil and the Christian World* («Вергилий и христианский мир») Т.С. Элиот также исходил из особенной близости Вергилия христианскому сознанию, обсуждал IV эклогу, *imperium sine fine* и статус Вергилия у Данте как проводника до границы, которую языческий поэт перейти не может¹⁵³. При этом Элиот формулировал отношение пророчества и авторского сознания осторожнее: поэт способен высказать больше, чем понимает сам; последующая история раскрывает возможности его слова, не превращая Вергилия в сознательного христианина до Христа.

Показательно и различие имперских формул Элиота и Геккера. Элиот утверждал, что европейцы в культурном отношении по-прежнему остаются гражданами Римской империи, но отличал созданный Вергилием идеал от реальной державы легионеров, наместников, дельцов и демагогов¹⁵⁴. Эта мысль близка геккеровскому тезису о продолжающемся *Imperium Romanum*, однако устраняет часть его германской и конфессиональной конкретики. Между 1931 и 1951 гг. образ «отца Запада» превращается из программы католического возрождения Германии в более общую по-

¹⁵¹ Haecker 1947A. Запись от 19 мая 1940 г.; цит. по: Vallortigara 2017: 30, n. 79. Ср. итал. пер.: Haecker 1955: 75.

¹⁵² Ziolkowski 1993: 119–134, особенно 124, 128, 133. О месте Геккера в предыстории «Смерти Вергилия» Германа Броха см.: Ibidem: 195–222, особенно 199, 203, 222.

¹⁵³ Eliot 2019: 627–636. Первоначально текст прозвучал по радио 9 сентября 1951 г.

¹⁵⁴ Ibidem. 635–636.

слевоенную попытку сохранить нормативное единство европейской культуры. Значение конкретной зависимости не следует преувеличивать; для настоящего рассуждения важнее типологически близкий акт повторной апроприации того же комплекса вергилиевских мотивов.

Рассмотренная полемика показывает, что обращение к Античности никогда не бывает простым возвращением к неизменному прошлому. Геккер не только прочёл Вергилия — он построил посредством Вергилия генеалогию католического Запада и противопоставил её фаустовской модерности, национальному самообожествлению и распаду исторической памяти. Его современники оспаривали границы этой генеалогии, но тем самым подтверждали главный факт: вопрос о Вергилии был для них вопросом о настоящем. В этом смысле книга Геккера представляет собой одну из наиболее цельных попыток ответить на давнюю и неизменно современную проблему, которую Ф.Ф. Зелинский замечательно определил в заглавии своей книги как «Древний мир и мы».

ИОСИФ ОСВАЛЬДОВИЧ ГОБЗА

ВЕХИ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ

В преддверии публикации «О классном чтении Горация» Иосифа Освальдовича Гобзы (1848–1927) (Илл. 1), следует вкратце сказать о ее авторе. И.О. Гобза — филолог-классик, педагог, директор Смоленской¹ (1875–1887), 1-й Московской мужской² (1887–1907) и 11-й Московской (1908–1918[?]³) гимназий⁴, действительный статский советник (с 21 янв. [3 февр.] 1878 г.).

Ниже мы изложим отдельные сведения о его жизни и деятельности, сохранившиеся в различных источниках, а также предпримем попытку выявить его педагогические стратегии.

Этапы жизненного пути И.О. Гобзы

Прежде всего, обратим внимание на чин действительного статского советника, указанный при имени И.О. Гобзы. Это гражданский чин 4-го класса Табели о рангах (1724–1917) Российской империи, который предоставлял право на потомственное дворянство и титуловался «Ваше превосходительство».

Именно так: «Ваше Превосходительство, Милостивый Государь Иосиф Освальдович!...», — обращается к Гобзе (как директору 1-й Московской гимназии) присяжный поверенный Иван Александрович Ильин⁵ в личном письме от 14 августа 1899 г. Также он и завершает свое послание: «С совершенным уважением имею честь быть Вашего Превосходительства покорным слугой...»⁶.

¹ Одно из старейших учебных заведений Российской империи; о ее основании и развитии вплоть до 1833 г., см.: Аксенов 1912.

² Гимназия была основана в 1804 г. О ее предыстории как Московском Главном народном училище (1786 – 2 янв. 1804 гг.), см.: Столетие... / Гобза (сост.) 1903: 2-3; 4-29. Дата закрытия: 1918 г. (см.: Первая МГ / ЭлР 2026 [авг.]).

³ Гимназия была открыта в 1908 г. См.: Дело об открытии... / РГИА Ф. 733. О. 167. Д. 125. Этот аспект деятельности И.О. Гобзы заслуживает отдельного рассмотрения.

⁴ Эти сведения о И.О. Гобзе имеют место в материалах справочного и энциклопедического характера в открытом доступе сети Интернет. См., напр.: Гобза / ЭлР 2026 (авг.).

⁵ Ильин И.А. (1883–1954) — русский философ, писатель, публицист.

⁶ См.: Болдина; Кузовлева; Бронникова (публ.) 1994. 523, примеч. 8 / ЦГИА Москвы. Ф. 371. Оп. 3. Д. 45. Л. 115 (Автограф). Также «Ваше



Илл. 1.
И.О. Гобза, директор 1-й Московской гимназии.

Далее приведены сведения из книги, посвященной столетию (1804–1904) 1-й Московской гимназии, подготовленной к изданию И.О. Гобзой и вышедшей в свет в 1903 году⁷, и других источников, в числе которых и официальные документы, и личные воспоминания. В целом, эти свидетельства позволяют реконструировать вехи педагогической деятельности Гобзы, определить степень его участия в жизни гимназий как учителя, инспектора и директора; определить его профессиональное и интеллектуальное окружение, проследить карьерный рост. Одно из них таково:

Превосходительство» к нему обращается и директор 5-й Московской гимназии в уведомляющем письме об успеваемости бывших в его ведении учеников Ильиных. Там же. 524.

⁷ См.: Столетие... / Гобза 1903. Сведения публикуются в современной орфографии.

8. *Иосиф Освальдович Гобза* (27 июля 1887 г. — состоит на службе в настоящее время [в 1-й Московской гимназии. — *М. П.*]). Окончив курс в Венском университете и выдержав в С.-Петербургском университете испытание на звание учителя гимназии, был определен в 1871 году учителем древних языков в Смоленскую гимназию; 1 августа 1874 г. назначен инспектирующим учителем⁸, а 1 августа 1876 года директором той же гимназии⁹.

Фрагмент записи о том, что И.О. Гобза выдержал в Санкт-Петербургском университете экзамены на звание учителя гимназии, позволяет предположить, что он получил Свидетельство (ученую степень) историко-филологического факультета этого университета¹⁰. Это позволило ему по окончании испытаний в возрасте 23-х лет стать преподавателем древних языков, латинского и греческого, в Смоленской гимназии (с 1871 г.¹¹) и достаточно скоро (спустя три года — с 1874 г.), в 26 лет, получить должность инспектирующего учителя¹² в ней, а еще через два года (в 1876 г.),

⁸ Согласно Уставу 1864 г. (§10), «...в гимназии состояли следующие должностные лица: 1) директор, 2) инспектор, 3) преподаватели, 4) воспитатели, 5) врач и 6) письмоводитель» (См.: Устав... 1864. С. 6). Эти же сведения приведены в Уставе 1901 г. (§ 7; 49, слл.) (См.: Устав... 1901. С. 2; 14 слл.). Обратим внимание, что суть обязанностей директора и инспектора гимназии на протяжении XIX века кардинально не менялась, что отражают Уставы 1824, 1864, 1871 и 1901 гг.

⁹ Столетие... / Гобза 1903: 325 (№ 8).

¹⁰ О Санкт-Петербургском университете, см.: Брокгауз; Ефрон 1900: 287–290.

¹¹ Вероятно, что И.О. Гобза начал службу в Смоленской гимназии с начала учебного года, т.е. с 16 (29) августа (по окончании Успенского поста), а завершил ее 1 (14) июня 1886 г. Это предположение основано на общей практике начала и окончания учебного года по всей Российской империи в XIX столетии.

¹² В обязанности инспектора гимназии входил ряд функций: а) надзор за дисциплиной и порядком на уроках, в рекреациях, иногда вне стен гимназии; разбор проступков учащихся, составление рапортов; б) контроль посещаемости, опозданий, успеваемости с фиксацией в журнале, инициирование мер воздействия (вплоть до ходатайства об исключении); в) дежурство и наблюдение за порядком в здании; г) воспитательная работа и кураторство над определёнными классами,



Илл. 2.

Смоленск. Классическая гимназия (до 1917 г.).

в 28 лет, он занял пост директора этой гимназии, который занимал 11 лет, вплоть до 1887 года (Илл. 2).

27 июня этого же (1887) года И.О. Гобза был назначен директором 1-й Московской гимназии (Илл. 3) (немедленно, после смерти Ивана Дмитриевича Лебедева [1829–1887]¹³, ее прежнего

беседы с учениками, взаимодействие с родителями по вопросам поведения; д) административная поддержка директора (подготовка отчетов, ведение документации по дисциплине, участие в педагогических советах, оформление представлений на поощрения) (см., напр., Устав... 1901: § 7–8; 46–47; в частности, раздел Устава о должностных лицах гимназии [§ 53] содержит формулировку, что «...инспектор гимназии есть помощник директора по учебной и воспитательной части и, в случае его болезни или отсутствия, вступает во все его права и обязанности»); § 54–55 (о правилах избрания и утверждения инспектора; требования к кандидату). См.: Устав 1901 г. С. 2, 13, 15–16. Ср. также § 9, 39–40, 47–49 Устава 1871 г. (см.: Устав 1871. С. 432, 442–443, 445).

¹³ Лебедев Иван Дмитриевич — действительный статский советник, педагог, организатор образования; награжден за усердную службу многими наградами Российской империи; старший современник И.О. Гобзы. О нем как директоре 1-й Московской гимназии имеется следу-

директора, занимавшего эту должность в течение 16 лет [1871–1887]). Об этом факте имеется запись.

*О назначении И.О. Гобзы
на пост директора 1-й гимназии*

После смерти [директора] И.Д. Лебедева директорскую вакансию в 1-й гимназии занял с 27-го июня 1887 года директор Смоленской гимназии Иосиф Освальдович Гобза. Сотрудником И.О. Гобзы по управлению гимназией был до 1-го августа 1900 года Н.Ф. Викман. В 1900 году Н. Викман окончил службу по болезни, а его место занял преподаватель математики при 1-й гимназии Федор Семенович Коробкин, который состоит инспектором 1-й гимназии и теперь¹⁴.

Прежде всего, обратим внимание на год назначения И.О. Гобзы директором 1-й Московской гимназии, год, в который в области образования произошли существенные изменения. Последние были обусловлены мерами (зачастую называемыми контрреформационными) согласно принятому во время правления Александра III документу (№ 434) «О сокращении числа учеников в гимназиях и прогимназиях и изменении их состава»¹⁵.

Этот документ, подписанный Министром народного просвещения Иваном Давыдовичем Деляновым 18 (30) июня 1887 года, хотя и имел статус внутреннего (ведомственного), а не законодательного, рекомендовал директорам гимназий допускать «впредь

ющая запись (в списке директоров под номером 7) (см.: Столетие... / Гобза (сост. 1903: 325): «Иван Дмитриевич Лебедев (19 июня 1871 г. – 5 июня 1887 г.). Окончив курс кандидатом историко-филологического факультета Московского университета в 1852 году, И.Д. прослужил 1 год учителем русского языка в 4-й гимназии; 13 августа 1853 года переведен в 8-ю гимназию учителем истории; одновременно преподавал также в Лазаревском институте и в Екатерининском и Николаевском институтах. В 1864 году назначен инспектором 1-й гимназии, в 1870 году — директором Смоленской гимназии, а в 1871 году — директором 1-й гимназии. Умер, состоя на службе в 1-й гимназии». О нем см. также: Лебедев 2015: 48-68.

¹⁴ См.: Столетие... / Гобза (сост.) 1903: 209.

¹⁵ См.: Год 1887. № 434, 5 июня / О сокращении... 1894. Кол. 880–883. См. также: Михайлов 2020: 143-151. Этот же документ имеет название: «Циркуляр о кухаркиных детях».



Илл. 3.
1-я Московская гимназия (кон. XIX в.).

в гимназии и прогимназии детей лишь некоторых сословий не ниже купцов 2-й гильдии»¹⁶ и тем самым освободиться «от поступления в них детей низших социальных сословий: «кучеров, лакеев, поваров, прачек, мелких лавочников и тому подобных людей, детям коих, за исключением разве одарённых гениальными способностями, вовсе не следует стремиться к среднему и высшему образованию»¹⁷. Помимо этого закрывались ранее существовавшие при гимназиях подготовительные классы¹⁸, вводились ограничения приема в гимназии детей евреев из низших сословий¹⁹, что происходило на фоне ранее проводимых мер — переформирования гимназий в реальные училища²⁰, повышения платы за обучение в уни-

¹⁶ См.: Год 1887. № 434, 5 июня / О сокращении... 1894. Кол. 880.

¹⁷ Там же. Кол. 881.

¹⁸ Там же. Кол. 881.

¹⁹ Там же. Кол. 882.

²⁰ Эти меры были направлены на развитие системы профессионально-технического образования в течение всего XVIII века. По сути, с конца 40-х гг. до 1864 г. программы гимназий подвергались постоянным изме-

верситетах, сокращения их автономии (1884 г.²¹).

Упомянутые в записи Николай Федорович Викман²² и заменивший его спустя три года в должности инспектора гимназии Ф.С. Коробкин²³ в разное время помогали И.О. Гобзе в админи-

нениям. По Уставу 1864 г. в преподавании стали преобладать древние языки и математика. Это начало было окончательно утверждено Уставом 1871 г. Реальное образование подчинялось другому Уставу, согласно которому были открыты реальные училища, а название гимназий сохранялось только за учебными заведениями с преподаванием древних языков. Число уроков по этим языкам в гимназиях было значительно увеличено, по сравнению с Уставом 1864 г. Кроме увеличения числа уроков по древним языкам и математике, по Уставу 1871 г. в гимназии увеличивалось и число классов; открывались приготовительные классы для лучшей подготовки учащихся к прохождению гимназического курса; восьмые классы — для более основательной подготовки учеников к прохождению курса высших учебных заведений. См.: Столетие... / Гобза (сост.) 1903: 189.

²¹ См.: Документ № 52, 28 февраля / Об изменении... 1893. Кол. 363–454.

²² Николай Федорович Викман (ум. 1902 г.) — инспектор 1-й мужской гимназии, статский советник (см.: Некролог, 22 декабря / Моск. вед. 1902 г.). О нем в списке инспекторов имеется запись (под № 15), см.: Столетие... / Гобза (сост.) 1903: 329: «Николай Федорович Викман (1 августа 1877 г. – 17 августа 1900 г.). Обучался в Главном Педагогическом институте. Определен учителем немецкого языка в Московскую 3-ю гимназию в 1855 году. Преподавал немецкий язык и в Николаевском сиротском институте, и в Московском сиротском доме. 1 августа 1877 года определен инспектором Московской 1-й гимназии, где преподавал латинский язык в младших классах. Уволен от службы, согласно прошению, 17 августа 1900 г. Скончался 15 октября 1902 года».

²³ О нем в списке инспекторов гимназии (под №16) имеется запись, см.: Столетие... / Гобза (сост.) 1903: 329: «Федор Семенович Коробкин (23 августа 1900 г. — состоит на службе в настоящее время [т.е. по 1903 г. — М. П.]). По окончании курса в Московской 1-й гимназии с золотой медалью, окончил в 1880 г. курс в Московском университете со степенью кандидата; 16 января 1887 г. был назначен учителем математики и физики, а 23 августа 1900 г. инспектором Московской 1-й гимназии». Имя Ф.С. Коробкина упомянуто в качестве одного из редакторов рукописи об учебных совещаниях в Москве (см.: Совещания... / Коробкин; Гебель 1899). Два оттиска Дж. Бойделла из коллекции Ф.С. Коробкина, вошед-

стративной деятельности и организации учебного процесса, составляя его окружение.

В круг коллег И.О. Гобзы входили и преподаватели гимназии, в числе которых законоучители, обучающие Закону Божьему: Николай Александрович Копьев (1881–1893)²⁴, Григорий Ионович Истомин (1887–1903)²⁵, Михаил Александрович Добровольский (1893–1901)²⁶, Сергей Иоаннович Свитинский (с 1900 г.)²⁷, Иоанн Никанорович Добровольский (1901–1903)²⁸, Александр Николае-

шие в состав электронного каталога «Британская гравюра XVIII–XIX вв.» (см.: Брит. гравюра XVIII–XIX / ГМИИ им. А.С. Пушкина), свидетельствует о его увлечении живописью и офортом..

²⁴ О нем (см.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903 [Список законоучителей]: 331, № 14): «Протоиер[ей]... Кандидат Московской духовной академии. Рукоположенный во священника к Покровскому собору (церкви Василия Блаженного), Н.А. определен был в 1875 году законоучителем Марининского училища, преподавал Закон Божий в 3-й гимназии (с 1876–1878 г.) и в Московском учительском институте (с 1888 г. по 1898 г.). В настоящее время Н.А. состоит настоятелем Спасо-Преображенской, в Наливках, церкви и благочинным».

²⁵ О нем (см.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903: 332, № 17): «Священн[ик]... Кандидат С. Петербургской духовной академии. Рукоположенный в пресвитера к Московскому Большому Успенскому собору 12 февраля 1884: года, Г.И. впоследствии был определен настоятелем Покровской, в Кудрине, церкви, где он состоит и в настоящее время» (т.е. вплоть до 1903 г. — *М. П.*).

²⁶ О нем (см.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903: 332, № 18): «Священн[ик]... Кандидат С. Петербургской духовной академии. Был законоучителем Лазаревского института восточных языков в Москве и настоятелем домового церкви при 1-й гимназии. Скончался 1 октября 1901 года».

²⁷ О нем (см.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903: 332, № 19): «Диакон домового церкви гимназии... По окончании курса в Московской духовной семинарии, рукоположен в 1900 году во диакона и определен законоучителем пригготовительного класса; занимает эту должность и в настоящее время».

²⁸ О нем (см.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903: 332, № 20): «Священн[ик]... Кандидат Казанской духовной академии. Рукоположенный в священника к домового церкви при 1-й гимназии в 1901 году, был настоятелем этой церкви до 1903 года. 1 января 1903 года перемещен на должность настоятеля церкви и законоучителя в Московский 1-й кадетский корпус, где он состоит и в настоящее время» [вплоть до 1903 г. — *М. П.*].

вич Стефановский (1903)²⁹; преподаватели русского языка и словесности: Сергей Михайлович Бородин (с 1880 г.)³⁰, Евгений Иванович Сырочковский (1882–1891)³¹, Владимир Александрович Соколов (с 1887 г.)³², Корнилий Никитич Виноградов (с 1898)^{33 / 34}; учителя других предметов — латинского, греческо-

²⁹ О нем (см.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903: 332, № 21): «Священ[ник]... Кандидат Московской духовной академии. Рукоположенный в священника к церкви при Ливенском реальном училище в 1895 году, А.Н. состоял законоучителем Ливенского реального училища, а затем — Екатеринбургского учительского института в городе Тамбове. В 1903 г. определен настоятелем домово́й церкви и законоучителем в параллельных классах 1-й гимназии; занимает эту должность и в настоящее время» [т.е. вплоть до 1903 г. — *М. П.*].

³⁰ См.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903 [Список преподавателей русского языка и словесности]: 336, № 49: «...состоит на службе в настоящее время» [т.е. вплоть до 1903 г. — *М. П.*]. Имя С.М. Бородина указано в списках преподавателей латинского языка (см. Там же. 339, № 40) и географии с 1881 по 1882 гг. (Там же. 348, № 31), а также в перечне воспитателей пансиона с 1879 г. (Там же. 367, № 8).

³¹ О нем (см.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903 [Список преподавателей русского языка и словесности]: 337, № 50): «...Окончив 1879 г. курс М[осковского] университета со степенью кандидата, Е.И. был определен преподавателем древних языков во Владимирскую гимназию; в 1881 г. перешел на службу в М[осковскую] 1-ю гимназию, в которой состоял воспитателем при пансионе и преподавателем русского и латинского языков; 18-го июля 1891 г. назначен был инспектором М[осковской] 4-й гимназии; с 28-го мая 1896 г. занимал должность окружного инспектора М[осковского] учебного округа; с начала 1902 / 3 уч. года состоит директором М[осковской] 3-й гимназии». Имя Е.И. Сырочковского указано в списках преподавателей латинского языка (Там же. 339, № 41) и истории (Там же. 346, № 19), а также в перечне воспитателей пансиона (Там же. 367, № 11).

³² См.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903 [Список преподавателей русского языка и словесности]: 337, № 52: «...состоит на службе в настоящее время» [т.е. вплоть до 1903 г. — *М. П.*]. Имя В.А. Соколова также указано в списке преподавателей латинского языка (Там же. 340, № 44).

³³ См.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903 [Список преподавателей русского языка и словесности]: 337, № 53: «...состоит на службе в настоящее время». Имя К.Н. Виноградова указано в списках преподавателей математики (Там же. 344, № 33), чистописания и рисования (Там же. 355,

го, немецкого и французского языков, математики и физики, истории и географии, естествоведения и других предметов³⁵.

Обязанности директора И.О. Гобза традиционно совмещал с преподавательской деятельностью³⁶, обучая древним языкам — латинскому и греческому (его имя упомянуто в соответствующих перечнях под номерами 43 и 27):

Преподаватели латинского языка

...43. Иосиф Освальдович Гобза (1887 г. — состоит на службе в настоящее время)³⁷...

Преподаватели греческого языка

...27. Иосиф Освальдович Гобза (1887 г. — состоит на службе в настоящее время)³⁸...

Должность директора подразумевала участие И.О. Гобзы в деятельности Общества, созданного в гимназии для оказания по-

№ 29), а также в перечне надзирателей за воспитанниками пансиона (Там же. 365, № 186).

³⁴ Здесь мы ограничиваемся лишь сведениями об учителях Закона Божьего, русского языка и словесности, поскольку окружение И.О. Гобзы заслуживает отдельного исследования. В перечне коллег И.О. Гобзы также отсутствуют преподаватели, которые по разным причинам оставили службу в вверенной ему гимназии в августе 1887 года, т.е. спустя месяц после его назначения директором, хотя не исключаем их. Среди таковых законоучитель Александр Владимирович Рождественский (1884–1887) и ряд других. См.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903: 326–367.

³⁵ Мы не исключаем факта, что И.О. Гобза, будучи директором, мог иметь прямые контакты со всем педагогическим составом гимназии (в том числе учителями чистописания, рисования и черчения; музыки и танцев, пения, гимнастики, воспитателями, смотрителями и надзирателями за учебным процессом и пансионом), а также обслуживающим персоналом — бухгалтерами и экономами, помощниками при больнице, смотрителями домов и др.

³⁶ Согласно Уставу 1901 г. (§ 50) директор должен состоять преподавателем во вверенной ему гимназии и получать за уроки равное с другими преподавателями вознаграждение, как за дополнительные уроки, соразмерно их количеству. Число уроков не должно быть более шести в неделю (см. Устав 1901... С. 14–15).

³⁷ Столетие... / Гобза [сост.] 1903: 340.

³⁸ Там же. 342.

мощи нуждающимся ученикам:

В 1896 году было учреждено, в виду значительного числа бедных учеников в 1-й гимназии, Общество вспомоществования недостаточным ученикам 1-й гимназии³⁹. Первое общее собрание учредителей нового благотворительного общества состоялось 27-го октября 1896 года; на нем были избраны председателем правления действительный статский советник В.С. Новицкий⁴⁰, товарищем председателя В.В. Пржевальский⁴¹, казначеем Д.Н. Загоскин⁴², секретарем П.Н. Лухманов⁴³. Кроме того, в состав правления вошли в качестве непременных членов: директор гимназии И.О. Гобза, преподаватель (ныне ин-

³⁹ Очевидно, это Общество было создано по образцу «Общества вспомоществования нуждающимся ученикам Императорской Казанской первой гимназии», Устав которого был утвержден пятью годами ранее (10 августа 1882 г.). См.: Устав Общества... 1882. Такие Общества были распространены по всей России в конце XIX – нач. XX вв. (напр., в Петрограде, Пскове, Туле) в рамках проводимой в стране образовательной политики с целью оказания на местах помощи способным детям из малоимущих семей в получении полноценного образования, когда семья не могла в полной мере обеспечить ребёнка всем необходимым.

⁴⁰ Виктор Станиславович Новицкий (1839–1912). Ему было присвоено звание почетного гражданина г. Дорогобужа (см.: Дело... [Новицкий] 1885 / РГИА. Ф. 733. О. 121. Д. 874). Он же упомянут в числе уволенных в отпуск годом ранее [в 1884 г.]: «...действительный статский советник Новицкий — с 10-го августа... на один месяц» (см.: Приказы... 1894. С. 24).

⁴¹ Владимир Владимирович Пржевальский (1869–1919), сын адвоката Владимира Михайловича Пржевальского (1840–1900) и племянник известного путешественника Николая Михайловича Пржевальского (1839–1888). В.В. Пржевальский учился в этой же гимназии (1883–1887) (см.: Столетие / Гобза [сост.] 1903: 434); получил юридическое образование в Московском университете, стал присяжным поверенным и гласным Московской городской думы (Там же. 294, № 30); впоследствии получил чин действительного статского советника; занимался общественной деятельностью.

⁴² В книге И.О. Гобзы упомянут Дмитрий Загоскин как обучавшийся в гимназии в период с 1883 по 1887 гг. (см.: Столетие... / Гобза [сост.] 1903: 422).

⁴³ И.О. Гобзой упомянут Павел Лухманов как обучавшийся в гимназии в период с 1881 по 1885 гг. (см.: Там же. 427).

спектор) Ф.С. Коробкин⁴⁴ и преподаватель С.М. Бородин⁴⁵ (последние два избраны педагогическим советом гимназии). В составе правления произошла в течение последних лет лишь одна перемена: в 1899 году был избран секретарем правления А.А. Лютер⁴⁶, вместо П.Н. Лухманова, отказавшегося по болезни от исполнения обязанностей секретаря⁴⁷.

Среди выпускников, обучавшихся в гимназии с 1891 по 1895 годы, числится Николай Гобза, очевидно, сын⁴⁸ Иосифа Освальдовича:

*Алфавитный список учеников, окончивших курс учения
в Московской 1-й гимназии (с 1804 г. по 1904 г.).
Приложение VII.*

91-й выпуск 1895 года
...20. Гобза Николай 1891–1895

⁴⁴ См. *выше*, примеч. 23.

⁴⁵ Сергей Бородин — обучался в гимназии с 1867 по 1871 гг. (Столетие... / Гобза [сост.] 1903: 416); выпуск 67 в 1871 г. (Там же. 280). Он же — преподаватель русского языка и словесности, латинского языка, географии, воспитателем пансиона (см. также *выше*, примеч. 30). В числе его опубликованных работ статьи: «Галлофобия в нашей литературе прошлого века» (Наблюдатель: журнал литературный, политический и ученый с иллюстрациями. 1887. № 10 и 11) и «Русская журналистика в конце прошлого века» (Наблюдатель. 1891. № 9); «Краткий учебник русской грамматики для младших классов средних учебных заведений и городских училищ (М., 4-е изд., 1903); Проверочные диктанты для занятий в школе и дома (М., 2-е изд., 1903) и несколько рецензий в журнале «Филологические записки». См.: Столетие / Гобза (сост.) 1903: 390.

⁴⁶ Артур Августович Лютер. Упомянут в Отчетах Правления Общества вспомоществования нуждающимся учащимся 1-й Московской гимназии (после 1899 г. и далее).

⁴⁷ Столетие... / Гобза (сост.) 1903: 233.

⁴⁸ Этот вывод основан на фамилии мальчика, аналогичной фамилии Иосифа Освальдовича, а также его возрасте во время обучения в гимназии (с 13 до 17 лет), предполагаемом годе рождения (1878 г.), а также возрасте самого И.О. Гобзы во время рождения сына — 30 лет. Здесь же заметим, что у И.О. Гобзы были и другие дети: Александр и Ольга — их имена значатся на могильном камне рядом с захоронением самого И.О. Гобзы и его супруги — Александры Васильевны Гобзы (1854–1922), расположенным на Новодевичьем кладбище (3 участок, 63 ряд). См.: Степанова (фото) 2026 (авг.).

Службное или общественное положение: Податн[ый] инспектор⁴⁹ в г. Верее Московской губернии⁵⁰.

Есть свидетельство о том, что И.О. Гобза благодаря протекции Ф.Е. Корша⁵¹ помог получить аттестат об окончании гимназии Борису Варнике⁵², способному к латинскому языку юноше, но не имевшего необходимого дворянского положения и достатка для обучения в гимназии. Б.В. Варнике пишет об этом случае в свойственной ему субъективной, ироничной и зачастую нелюбимой манере в начале 30-х годов XX века, в возрасте, когда ему было более 60-ти лет. Суть этой истории, изложенной от первого лица, такова⁵³:

«Корш... настаивал на необходимости оформить мои занятия, и вот, поговоривши по душе с директором 1-й гимназии И.О. Гобза, достиг легко того, что меня приняли в старший класс, хотя я понятия не имел ни об алгебре, ни о геометрии, ни о Луке Жидяте⁵⁴ и Остромировом Евангелии. В классе я наставлял на своих соседей extempore, а они за меня решали все задачи. Директор Гобза нажал на трепетавших перед ним “человеков в футляре”, и я получил аттестат зрелости, ни разу не вызванный к устному ответу ни по математике, ни по физике, а что я нес на устном экзамене зрелости по этим наукам, не способна описать даже “кисть Айвазовского”».

Имя Б.В. Варнике упомянуто в списке гимназистов 90-го выпуска 1894 года [под номером 9] с указанием полученного им по-

⁴⁹ О должности, требованиям к претендентам и их обязанностям, см.: Брокгауз; Ефрон 1898: 44-45. См. также: Петров 2013: 72-103.

⁵⁰ Столетие... / Гобза (сост.) 1903: 305.

⁵¹ Корш Федор Евгеньевич (1843–1915) — русский филолог-классик, славист, востоковед, поэт-переводчик. Академик Петербургской Академии наук (1900), заслуженный профессор Московского университета (1893). См.: Биография Корша... 1913 / АРАН. Ф. 558. О. 2.

⁵² Варнике Борис Васильевич (1874–1944) — филолог-классик, историк театра.

⁵³ См.: Варнике / Тункин (публ.) 2013: 195-197.

⁵⁴ Остромирово Евангелие, названное по имени новгородского воєводы и посадника Остромира, для которого был сделан список с болгарского оригинала в эпоху новгородского епископа Луки Жидяты (примеч. И.В. Тункиной [Там же. 197, № 36]).

сле окончания гимназии статуса приват-доцента Санкт-Петербургского университета⁵⁵.

В завершение этой части, перечислим работы И.О. Гобзы, которые приведены в книге «Столетие...», в Приложении (с преамбулой), в котором собраны работы преподавателей гимназии с 1804 по 1904 гг.:

Перечень печатных трудов преподавателей Московской 1-й гимназии (Приложение 4).

Этот список должен считаться неполным, так как относительно некоторых преподавателей (особенно за первые периоды существования гимназии не удалось собрать сведения о их литературной деятельности...⁵⁶.

И.О. Гобза

1. Значение и употребление желательного наклонения греческого глагола // Журнал Мин[истерства] Нар[одного] Просв[ещения]. 1874 г., январь и июнь.
2. Греко-персидские войны Геродота. Греческий текст с примечаниями и статьями о Геродоте и ново-ионическом наречии с исторической картой. М., 2-е изд., 1891.
3. Словарь к Греко-персидским войнам Геродота. М., 1893⁵⁷.

Перечень публикаций И.О. Гобзы может быть дополнен другими работами, вышедшими в свет после 1903 года. Среди них «О сравнениях, встречающихся в “Энеиде” Вергилия» (1912), «Различные виды тропа метонимии, встречающиеся в “Энеиде” Вергилия» (1916), а также публикуемое ниже руководство «О классном чтении Горация» (1914)⁵⁸.

Педагогические стратегии И.О. Гобзы

Педагогические стратегии, методы работы и инструментарий весьма четко прослеживаются в публикациях И.О. Гобзы. Это, прежде всего, работа с оригинальным текстом и его изучение, медленное и вдумчивое чтение, тщательный и последовательный разбор текста на уроке; концентрация на смысле текста, его анализе

⁵⁵ Столетие... / Гобза (сост.) 1903: 303.

⁵⁶ Там же. 389.

⁵⁷ Там же. 391.

⁵⁸ См.: Гобза 1914; Он же 1912; Он же 1916.

и обсуждении художественных приёмов, грамматики, а иногда и содержания. То есть чтение текста для И.О. Гобзы — есть процесс и действие, текст — произведение искусства, где понимание сути такого действия, «ощущение» красоты текста как артефакта важнее скорости его прочтения и преодоления.

Очевидны не только акцент И.О. Гобзы на связи грамматики с поэтикой и стилем, но и его стремление не сводить занятия латинским языком к заучиванию парадигм. Например, его направленное изучение риторических фигур, тропов, сравнений в одах Горация в полной мере демонстрирует его видение в анализе художественных средств, умение найти способ мотивации учеников, вызвать их эмоциональность, сделать язык живым. И, как представляется, И.О. Гобза, будучи не только директором гимназий, но и преподавателем, опирался на устоявшиеся в российской образовательной (зд. — гимназической) системе конца XIX – начала XX века педагогические подходы и практики, привносил в них методическую проработку и инструментарий, обучая одновременно и древним языкам, и античной культуре и литературе⁵⁹.

Пример тому — публикуемая ниже методическая работа И.О. Гобзы «О классном чтении Горация», в которой идет речь о том, каким образом можно построить занятия по латинскому языку: как читать текст, как его разбирать и комментировать. Обращение к художественным средствам позволяло И.О. Гобзе не просто прочесть текст с учениками, «пройти» его в рамках существующей образовательной программы, но показать им и устройство собственно латинской поэзии, и ощутить красоту звучания самого текста, и выразить содержательную мудрость. Очевидно, что такой подход был основополагающим для формирования навыков филологического анализа у гимназистов.

⁵⁹ Здесь обратим внимание на диссертацию Д.А. Котовой «Классическая филология в России во второй половине XIX века – начале XX века: институциональный и персональный аспекты» (см.: Котова 2016), в которой И.О. Гобза рассматривается в качестве одного из ключевых деятелей в области преподавания классических языков; анализируются его методические подходы (в частности, разбор сравнений в «Энеиде» Вергилия) наряду с подходами других педагогов-классиков того времени; показано, как формировались школьные и университетские традиции. См. также: Измествева 2003.

* * *

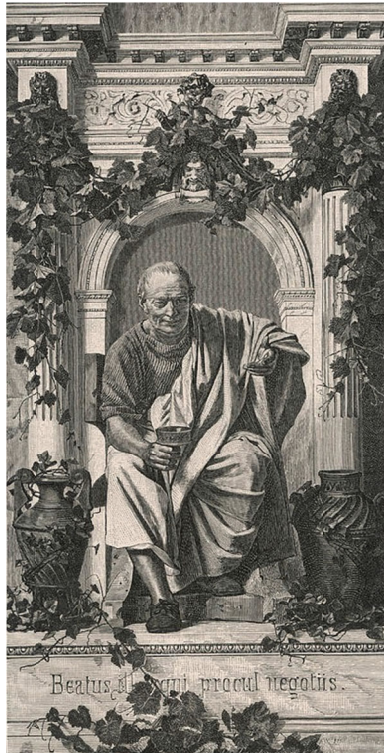
Ниже публикуется работа И.О. Гобзы «О классном чтении Горация», представляющая собой методическое руководство по обучению латинскому языку, в частности, чтению и пониманию од Горация. Текст публикуется в современной орфографии под нашей редакцией по: И.О. Гобза. О классном чтении Горация. М.: Типография Г. Лисснера и Д. Совко (Воздвиженка, Крестовоздвиженский пер., д. 9), 1914 (58 с.) Текст сопровождается дополнительными пояснениями (помечены квадратными скобками), постраничными комментариями и иллюстрациями; примечания И.О. Гобзы сохранены с аутентичной нумерацией в круглых () скобках — помечены (*), напр., (1) *. Также сохранена смысловая разрядка И.О. Гобзы отдельных слов и выражений и пагинация издания 1914 года.

Мы же, ориентируясь на широкий круг специалистов и заинтересованных читателей, предполагаем многоуровневое «прочтение» руководства И.О. Гобзы — не только применительно к «классному чтению Горация» в оригинале, но и в более широком аспекте, например, в контексте истории преподавания латинского языка и образовательного процесса конца XIX – начала XX веков, литературной и интеллектуальной традиций. По этой причине мы снабжаем публикацию обширными пояснениями, выходящими за пределы собственно чтения од Горация.

И.О. ГОБЗА

[С. 1] О КЛАССНОМ ЧТЕНИИ ГОРАЦИЯ

*Quod si me lyricis vatibus inseris,
Sublimi feriam sidera vertice**



Илл. 4.
Квинт Гораций Флакк
(по картине А. фон Вернера).

Значение творчества Горация

Квинт Гораций Флакк [65–8 гг. до н.э.; Илл. 4]¹ — высший представитель классического изящества римской литературы эпо-

* Гораций. Оды I, 1 (35-36): Если ж ты сопричтешь к лирным певцам меня, / Я до звезд вознесу гордую голову (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

¹ В числе сочинений Горация «Сатиры», «Эподы», «Оды» и «Послания». Его творчество соотносится со временем гражданских войн конца республики и первых десятилетий нового режима Октавиана Августа.

хи Августа [27 г. до н.э. – 14]² и может быть смело поставлен наряду с первыми поэтами новой Европы³. Изучать Горация значит, по верному выражению профессора П.И. Модестова⁴, иметь дело не только с тем, что произвела римская литература самого высшего в римской поэзии, но и с тем, что есть наиболее ценного во всемирной литературе и что всегда будет служить образцом высшей литературной отделки, хорошего вкуса и строгого изящества^{(1) / 5}.

² Вместе с предшествующим периодом (ознаменованным творчеством Цицерона [106–43 гг. до н.э.]) эта эпоха составляет Золотой век латинской литературы (70 г. до н.э. – 18 г.), для которого характерна изысканная и утонченная поэзия. Стихи, посвященные темам патриотизма, любви и природе, зачастую были адресованы Августу и как императору, и как покровителю искусств. В числе представителей Золотого века латинской литературы, помимо Горация, Вергилий, Тит Ливий, Овидий. Здесь же заметим, что термин «августовский» используется и применительно к классическим периодам в литературе других народов, напр., в английской литературе XVII–XVIII вв.

³ Очевидно здесь автор имеет в виду не новые границы европейского пространства (которые ко времени публикации его работы [1914 г.] существенно не менялись), а новый темп жизни, новаторские идеи, взгляды, вызовы и технологии, то есть все то, что постепенно трансформировало привычный уклад общества и что готовило основу для радикальных изменений, обусловленных Первой мировой войной (1914–1918).

⁴ В инициалах опечатка (ср. *ниже*, Гобза 2014: 3). Речь идет о Василии Ивановиче Модестове (1839–1907), историке-антиковеде и филологе, профессоре, авторе лекций по истории римской литературы, прочитанных в Киевском и Санкт-Петербургском университетах (см.: Лекции... / Модестов 1888).

⁽¹⁾ * См. «Всеобщую историю литературы», изд[анную] под редакцией В.Ф. Корша. С. 1529 [ВИЛ / Корш (ред.) 1881. О В.Ф. Корше и его труде (в 4 т. и 5 кн.), см. *ниже*, примеч. 5].

⁵ Корш Валентин Федорович (1828–1883) — историк литературы, публицист, переводчик (в числе его переводов «Курс всеобщей истории» Г. Вебера). И.О. Гобза ссылается на вторую часть первого тома «Всеобщей истории литературы»; первая часть — Литература Древнего Востока (1880). Обе части вышли при жизни В.Ф. Корша, остальные — после его смерти (под ред. А. Кирпичникова): т. 2 История средневековой литературы (1885), т. 3 Новая литература. Славянские и новогреческая литературы. Западноевропейская литература в эпоху Возрождения и в век псев-

Чтение Горация в зарубежных гимназиях

Поэтому весьма понятно, что в зарубежных гимназиях стараются посвятить как можно больше времени чтению Горация, например, в немецких гимназиях читают Горация в течение двух лет: в 7 классе (Unterprima) ученики изучают оды и эподы, а в 8 классе (Oberprima) сатиры и послания, причём преподаватели стараются основательно ознакомить учеников почти со всеми стихотворениями Горация (исключаются лишь немногие менее важные).

Чтение Горация в наших гимназиях

В наших гимназиях, к сожалению, на чтение Горация уделено так мало времени (по 2 урока в неделю в 8 классе), что нужно опасаться одного из двух последствий, вызываемых недостатком времени: или чрезмерного сокращения числа стихотворений, подлежащих классному чтению, вредного особенно в том случае, если выбор стихотворений не совсем удачен и если ученикам остаются неизвестными такие стихотворения Горация, [С. 2] знание которых необходимо; или слишком поспешного и поверхностного, а потому мало полезного чтения названных стихотворений.

Необходимость удачного выбора од Горация

Для достижения цели, т.е. для основательного ознакомления учеников с Горацием и его бессмертными произведениями прежде всего необходим удачный выбор стихотворений, причём в собрание избранных стихотворений должны войти все те стихотворения, без знания которых невозможно составить себе ясного представления о поэтическом таланте Горация.

При решении этого вопроса нужно обратить внимание на то, что сила поэтического таланта Горация не в сатирах и эподах, а в одах, принадлежащих к самой зрелой поре его литературной деятельности. Сатира в Риме имела и других представителей; ямбическая поэзия, с которой Гораций выступал в эподах, процветала

доклассицизма (1888), т. 4 Литература просвещения. Нидерландская литература. Скандинавская литература. Турецкая литература. Очерк истории литературы XIX столетия (1892). Издание представляет собой не только образец исторического повествования конца XIX века, но и имеет историко-культурную ценность для современного исследователя.

ещё в век Цицерона⁶; но чистая лирика была разработана одним Горацием. Обработав свой вкус на произведениях высших образцов эллинской поэзии (Алкея, Сапфо, Анакреона, Пиндара и др.)⁷, Гораций придал римской лирике тот строгий, классический характер, какого она не имела до тех пор и которого не могла удержать и впоследствии.

Отсюда ясно, что преподаватель, приступающий к классному чтению Горация, должен прежде всего избрать оды, подлежащие чтению в классе, и установить порядок чтения их. Затем, при чтении и толковании од Горация он должен применять те дидактические приёмы, которые требуют наименьшего количества времени и вернее других обеспечивают успех дела, поддерживая постоянно интерес к изучению Горация.

Польза комментированных изданий стихотворений Горация

Успешному чтению Горация помогает в значительной степени разумно составленный и целесообразный комментарий; такое комментированное издание избранных стихотворений Горация необходимо и в другом отношении: для борьбы с известной школьной язвой — безграмотными подстрочниками^{(1) 8}. Из числа

⁶ См. *выше*, примеч. 2.

⁷ Алкей (626 / 620 — п. 580 г. до н.э.), Сапфо (630–572 / 570 гг. до н.э.), Анакреон[т] (VI в. до н.э.) — представители монодийной (сольной) мелической (музыкально-песенной) лирики; Пиндар (522 / 18–448 / 38 гг. до н.э.) — хоровой лирики. Они относятся к девяти поэтам, упомянутым в «Палатинской (Греческой) антологии» (IX, 184): Муз провозвестник священный, Пиндар; Вакхилид, как сирена, / Пеньем пленявший; Сапфо, цвет эолийских харит; / Анакреонтовы песни; и ты, из Гомерова русла / Для вдохновений своих бравший струи Стесихор; / Прелесть стихов Симонида; пожатая Ивиком жатва / Юности первых цветов, сладостных песен любви; / Меч беспощадный Алкея, что кровью тиранов нередко / Был обагряем, права края родного храня; / Женственно-нежные песни Алкмана, — хвала вам! Собою / Лирику начали вы и положили ей грань (пер. Л. Блюменау); цит. по: АЛ / Апт; Шульц (сост.) 1968: 341–342.

⁽¹⁾ * См. статью профессора А.И. Малеина «Несколько слов о школьных комментариях к древним классикам», [опубликованную в журнале] «Гермес» за 1913. № III и V [Малеин 1913а: 11–15. См. также *ниже*, примеч. 8 и 13].

комментированных изданий [С. 3] избранных од и эподов Горация заслуживает предпочтения издание Лукиана Миллера⁹, в которое вошли все оды, подлежащие классному чтению¹⁰. Издания профессора О.А. Шебора¹¹ и профессора В.И. Модестова¹² снабжены весьма тщательно составленным и целесообразным комментарием, но в них, к сожалению, не помещены некоторые оды, с которыми по соображениям, изложенным ниже, должны непременно ознакомиться читающие Горация. Вследствие этого пользующиеся этими изданиями должны иметь, кроме них, и стереотипное издание стихотворений Горация, которым они могут пользоваться при переводе од, не вошедших в названные издания. При переводе избранных сатир и посланий ученики могут пользоваться или изданием профессора Шебора, или изданием профессора Модестова.

⁸ Малеин Александр Иустинович (1869–1938) — филолог-классик, член-корреспондент Петербургской Академии наук. Его деятельность, в частности, была направлена на комментирование текстов древних классиков («Энеиды» Вергилия, «Второй Пунической войны» Тита Ливия) и подготовку хрестоматии для средних школ (в т.ч. по заданию Министерства народного просвещения), с целью сделать античную литературу доступной для учащихся, снабдив тексты необходимыми пояснениями и комментариями. См.: РМП / ЭлР 2023.

⁹ Речь идет об издании «Оды и эподы Горация», сопровождаемом примечаниями и введением (см.: Гораций / Миллер 1889 [2 изд., доп. и испр.]; 1-е изд. — то же, на немецком языке: Гиссен, 1882), предназначенном для обучения. См. также комментированное издание: Ног. / Mueller (comm.) 1891–1893; о Горации и издании Л. Миллера, см.: Егорова 2005: 76–80; о жизни и сочинениях Горация, см.: Миллер 1880б. См. *ниже*, примеч. 10

¹⁰ Миллер (Мюллер) Лукиан Адамович (нем. Lucian Müller, 1836–1898) — немецкий филолог-классик, работавший в России. О нем: Колышницкая 2018: 188–203.

¹¹ Шебор Осип (Иосиф) Антонович (1847–1928) — чешский и российский филолог-классик, латинист, славист. Имеется в виду его издание избранных стихотворений Горация с подробными комментариями. Впервые оно вышло в двух частях-выпусках (1. Оды и эподы, 2. Комментарии) в 1894 г.; впоследствии переиздано свыше десяти раз. См., напр.: Гораций / Шебор 1916.

¹² Напр., избранные оды Горация, объясненные преимущественно для гимназий В.И. Модестовым (см.: Гораций / Модестов 1889); сатиры Горация для средних учебных заведений (см.: Гораций / Модестов 1901).

Цель настоящего труда

В настоящем труде я отнюдь не имел в виду составить нечто в роде методики по классному чтению Горация; я хотел только, согласно желанию, высказанному в журнале «Гермес»^{(1)/13}, поделиться своими наблюдениями по означенному вопросу, указать один из путей, ведущих, по моему мнению, к более обстоятельному ознакомлению учащихся с Горацием, и побудить многоуважаемых коллег к опубликованию аналогичных работ. По отношению к тексту я пользовался стереотипным изданием Тейбнера: Q. Horati Flacci carmina. Tertium recognovit Lucianus Mueller. Lipsiae, 1904.

Целесообразное толкование Горация

При чтении Горация на первое место выдвигаются эстетическая и этическая стороны толкования; главная цель сводится здесь к усвоению учащимися стихотворного текста во всем его благозвучии и со всем его содержанием образов и идей. Реально-археологический и грамматический комментарии должны быть доведены до минимума; из толкований преподаватели должны выбросить весь ученый балласт (критику текста, исторические экскурсы и т.п.⁽²⁾, помня поговорку: *qui trop embrasse, mal étreint*¹⁴.

[С. 4] Нужно всячески заботиться об оживлении классной работы и поддержании в учениках интереса к изучению Горация. Это достигается, между прочим, приведением параллельных мест к Горацию из новых писателей, особенно из русских поэтов, — способствующим и развитию в учениках литературного вкуса, и побужда-

⁽¹⁾ * См. статью профессора А.И. Малеина «Несколько слов о школьных комментариях к древним классикам», [опубликованную в журнале] «Гермес» за 1913 г. № V. С. 132 (см. *ниже*, примеч. 13).

¹³ Журнал «Гермес» — научно-популярный вестник о истории и культуре Древнего мира, ориентированный на широкого читателя; журнал выходил с 1907 по 1917 гг. под редакцией А.И. Малеина (см. *выше*, примеч. 8). Здесь неточность; имеется в виду статья А.И. Малеина «О некоторых трудных местах в греческих и латинских текстах (из заметок по текстологии)», опубликованная в указанном выпуске (см.: Малеин 1913б: 130-132).

⁽²⁾ [С. 3] * См. Гермес. 1913. № V. С. 130 и № VIII. С. 220, статьи профессора А.И. Малеина [Малеин 1913б: 130-132] и А. Готлиба [Готлиб 1913: 218-221].

¹⁴ Смысл пословицы: за все братья — ничего не сделать.

ющим их к литературным занятиям. Вполне правильно поступает Г.Г. Зоргенфрей¹⁵, предоставляя подыскивание параллельных мест к Горацию из русских поэтов самим ученикам, но так как такие места большей частью ученикам неизвестны, то часто приходится самому преподавателю обращаться на них внимание учеников.

Вопрос о том, в каком порядке следует читать оды Горация, тесно связан с ознакомлением учащихся со стихотворными размерами, встречающимися в одах Горация. Поэтому необходимо коснуться вопроса об изучении метрики.

Знание метрики не должно быть исключительно механическим, только делом памяти, но должно перейти в плоть и кровь учеников, так чтобы они, говоря словами Горация (Epist. III, 264), *legitimum sonum*¹⁶ стихов не только “*digitis calleant*”, но, что важнее всего, и “*aure*”⁽¹⁾. Поэтому преподаватель при чтении стихотворений Горация должен постоянно заботиться об основательном усвоении учениками размеров этих произведений; он должен стараться вселить в них интерес к изучению метрического искусства поэта в такой степени, чтобы молодые люди понимали музыкальные оттенки строф и их внутреннюю связь с содержанием — с мыслями, в них излагаемыми, и чтобы они и по оставлении ими школы сохранили понимание красоты их. К достижению этой цели следует стремиться не путём сухого систематического прохождения метрики, которое было бы сопряжено с большими затруднениями для учащихся и поэтому в скором времени отбило бы у них

¹⁵ Зоргенфрей Густав Густавович (1871 – п. 1934 ?) — российский и советский педагог, профессор, специалист по классической филологии.

¹⁶ У Горация *legitimum(que) sonum* в его «Науке поэзии» (или «Послании к Пизонам») (*Ars poetica / Epistola ad Pisones, ad loc.*) встречается применительно к рассуждению о том, что стихи должны быть надлежащими, благозвучными и правильными с точки зрения греческих образцов и стихотворного искусства. См. «О поэтическом искусстве в пер. А.А. Фета (1856; 1981). Ср. “*legitimum sonum*” у князя Антиоха Дмитриевича Кантемира (1708–1744) в его сатире «На хулящих учение» (1729), а также в комментариях к переводу стихов Горация (1742). О понимании текста Горация А.Д. Кантемиром, см.: Глариантова 2016б: 110-114; Она же 2016а: 16-44.

⁽¹⁾ * Греческая и римская метрика, обработанная Лукианом Миллером, предисловие [см.: Миллер 1880а].

всякую охоту к чтению Горация, а попутно, при ознакомлении учащихся с отдельными [С. 5] лирическими стихотворениями Горация. Целесообразно знакомить учеников с употребляемыми Горацием строфами в таком порядке: с 1) асклепиадовыми строфами, 2) сапфиной строфой, 3) алкеевой строфой и 4) архилоховыми строфами.

Возможно ли чтение подряд всех од 1-й книги

Профессор Оскар Йегер⁽¹⁾ рекомендует преподавателям читать с учениками оды Горация подряд в том порядке, в каком их расположил сам поэт в своем собрании од. Такое чтение Горация едва ли целесообразно, особенно в наших гимназиях, в которых чтению Горация уделено так мало уроков. К чему привело бы чтение первых 11 од, в которых Гораций употребил 10 различных размеров? При быстром чтении этих од ученики не усвоили бы в достаточной степени характера стихотворных размеров и не научились бы подмечать их полное соответствие содержанию од; такое поверхностное, неосмысленное чтение стихотворений Горация без понимания красоты их едва ли возбудило бы в учениках интерес к изучению Горация.

Недостаток времени, уделенного на чтение Горация в гимназиях, лишает преподавателей возможности исполнить другое пожелание профессора Йегера — чтобы они читали с учениками, если не все оды II, III и IV книг, то, во всяком случае, все без исключения оды I книги. Это невозможно, да в этом нет и надобности; некоторые оды первой книги (5, 9, 23, 36 и особенно 13, 17, 25, 27 и 33) было бы даже неудобно предлагать для классного чтения. Так как времени мало, то, по выражению Катона, *emendum est non quod opus est, sed quod necesse est*¹⁷, нужно избрать те оды, без знания которых невозможно составить себе ясного представления о поэзии Горация.

⁽¹⁾ [С. 5] * См.: Dr. Oskar Jäger. Homer und Horaz im Gymnasialunterricht. München, 1905. S. 160-161 [Перепеч. в 2012 г.].

¹⁷ Покупай не то, что нужно, а то, что необходимо (пер. С.А. Ошерова). Фраза приписывается Марку Порцию Катону Старшему (234–149 гг. до н.э.). См.: Сенека. Нравственные письма к Луцилию (94, 27).

Помощь преподавателя при переводе од

Для сбережения времени и обеспечения успешности классной работы профессор Йегер⁽²⁾ рекомендует преподавателям приём, заключающийся в следующем.

Преподаватель читает избранную им оду, объясняет ученикам стихотворный размер, структуру и содержание [С. 6] ее и дает необходимые реально-археологические и грамматические объяснения. Разобрав таким образом оду, он переводит ее сам; затем, прочитав еще раз, а если нужно, то и несколько раз, оду с целью приучить учеников к выразительному и музыкальному чтению стихов, он предлагает нескольким ученикам прочесть и перевести оду. Разученная таким образом ода задается к следующему уроку.

Указанный приём представляет следующие преимущества:

- 1) он заставляет преподавателя выработать точный и безукоризненный в литературном отношении перевод;
- 2) он будит в учениках интерес к изучению стихотворений, красоты которых им раскрыты;
- 3) он ускоряет и оживляет классную работу;
- 4) он устраняет затруднения, встречаемые учениками при переводе трудных или непонятых ими мест, и исключает возможность неудачного ученического перевода стихов, могущего вызвать хохот класса (напр., неудачного перевода стихов “*nos proelia virginum sectis in iuvenes unguibus acrium cantamus*” в оде I, 6¹⁸);
- 5) такая помощь со стороны преподавателя является наряду с тщательно составленным и целесообразным комментарием одним из главных средств для успешной борьбы с ужасной школьной язвой — с безграмотными подстрочниками.

Разумеется само собою, что указанный метод не должен быть применяем часто. Опытные преподаватели пользуются им лишь при чтении некоторых од, особенно тогда, когда им приходится знакомить учеников с новым стихотворным размером. Ознакомив же в достаточной степени учеников с новым размером и с новым

⁽²⁾ [С. 5]* Dr. Oskar Jäger. Ibidem. S. 163.

¹⁸ Контекст этого места (ad loc., v. 17-20): Я пою о пирах и о престелницах, / Острый чей ноготок страшен для юношей / Будь я страстью объят или не мучим ей, / Я — поэт легкомысленный (пер. Г.Ф. Церетели). Вероятно, речь идет о дословном переводе “...sectis in iuvenes unguibus acrium” (обрезаю ногти против острых юношей).

типом од, они сокращают постепенно свое руководство: объясняют ученикам лишь трудные места задаваемой оды; число даваемых ими предварительных объяснений становится все меньше и меньше; наконец, они предоставляют ученикам справляться самим с переводом заданной оды при помощи комментированного издания од Горация, им рекомендованного.

[С. 7] Значение правильного и законченного перевода стихотворения

Прозаический перевод оды должен быть точен и безупречен в литературном отношении⁽¹⁾. Желательно, чтобы после разбора и перевода каждой отдельной оды, сделанного классом под руководством преподавателя, окончательный перевод оды был повторен; некоторые преподаватели сами указывают в конце урока, как следует перевести оду. Важное значение хорошего прозаического перевода признал даже Гёте в своем отзыве:

Ich ehre den Rhythmus wie den Reim, wodurch Poesie erst zu Poesie wird, aber das eigentlich tief und gründlich Wirksame, das wahrhaft Ausbildende und Fördernde ist dasjenige, was vom Dichter übrig bleibt, wenn er in Prosa übersetzt wird: dann bleibt der reine vollkommene Gehalt, den uns ein blendendes Äussere oft, wenn er fehlt, vorzuspiegeln weiss, und wenn er gegenwärtig ist, verdeckt^{(2) / 19}.

Биография Горация

На первом уроке сообщаются ученикам самые краткие сведения о жизни и сочинениях Горация. Эти сведения могут быть со-

⁽¹⁾ * См. статью А. Миртова «Об ученических переводах с древних языков», [опубликованную] в журнале «Гермес» за 1913 г. № 1. С. 30.

⁽²⁾ * См. Goethe. Dichtung und Wahrheit: [aus meinem Leben]. 11-s Buch. [см. также: Гёте / Холодковский (пер.) 1923. Т. 1, 2].

¹⁹ Цитата из речи Гёте «В память брата Виланда» / Zu bruderlichem Andenken Wieland. 1813 (см.: Goethe 1893. S. 313-346): Я ценю и рифму, и размер, благодаря которым поэзия становится сама собою, но настоящему действует, формирует душу и развивает человека то, что остается от поэта, когда переведешь его на язык прозы. Тогда останется чистое совершенное содержание, которое нередко внешним блеском то создается как мираж, то нередко прикрывается (пер. А.В. Михайлова), цит. по: И.В. Гёте. Западно-восточный диван (см.: Гёте / Брагинский; Михайлов [изд.] 1988: 806).

общены по следующему конспекту, рекомендуемому профессором О. Йегером⁽³⁾.

Horatii vita breviter descripta

- I. Usque ad pugnam Philippensem (64–42 a. Chr.).
 - a) Venusia;
 - b) Roma;
 - c) Athenae.
 - II. Usque ad coniunctionem cum Maecenate (42–38 a. Chr.).
 - a) Horatius miles;
 - b) Horatius scriba;
 - c) Horatius poëta (начало его литературного поприща).
 - III. Usque ad mortem (38–8 a. Chr.).
 - a) vita privata et quotidiana;
 - b) amici etc. (общественные отношения Горация):
 - α) Vergilius, Varius, Iccius, Aristius Fuscus etc.;
 - β) Maecenas;
 - γ) Octavianus Caesar — политический образ мыслей Горация;
- [C. 8] c) opera — сочинения Горация:
- α) quid ipse de carminibus suis senserit;
 - β) quo modo de iis iudicaverint aequales;
 - γ) quid valuerit apud posteros²⁰.

Дополнительные сведения сообщаются ученикам попутно, при чтении отдельных од, эподов и сатир Горация, изобилующих данными, касающимися как внутренней, так и внешней жизни поэта. Такие дополнительные сведения и заметки, сделанные вскользь, мимоходом, при подходящем случае, оставляют в воображении и памяти учащихся гораздо более прочные следы, чем всякие систематические введения, как бы последние ни были ис-

⁽³⁾ См. О. Jäger. Ibidem. Pag. 157.

²⁰ Краткое описание жизни Горация. I [период]. Вплоть до битвы при Филиппах (64–42 гг. до н.э.): а) Веноза, б) Рим, с) Афины; II [период]. До дружеских отношений с Меценатом (42–38 гг. до н.э.): а) Гораций — воин; б) Гораций — секретарь, член коллегии писцов; с) Гораций — поэт; III [период]. Вплоть до смерти (38–8 гг. до н.э.): а) личная и повседневная жизнь; б) друзья и проч.: α) Вергилий, Варий, Икций, Аристий Фуск и др.; β) Меценат; γ) Октавиан Август; с) Сочинения: α) собственное отношение Горация к своим стихам; β) суждения о поэзии Горация его современников; γ) стихи Горация в последующей литературной традиции.

I. Как сказано выше, чтение Горация следует начинать с од, писанных асклепиадовыми стихами.

Systema Asclepiadeum primum

1) Прежде всего, читаются оды, в которых встречается первая асклепиадова строфа:

[illegible]

[С. 9] Затем преподаватель читает, объясняет и переводит указанным выше способом оду “*Maecenas atavis edite regibus...*” [I, 1], причём сообщает ученикам краткие сведения о Меценате и об его отношениях к Горацию. Преподаватель сообщает ученикам, что это стихотворение служит предисловием к изданию первых трех книг лирических стихотворений, которое Гораций посвятил Меценату (в 23 году до Р. Хр.).

⁽¹⁾ * См. [журнал] «Гермес» за 1913 г. № VII. С. 185 (статья С. Любомудрова [Любомудров 1913: 185-188]).

Эту мысль поэт иллюстрирует рядом сжато, но метко и не без юмора и тонкой иронии очерченных стремлений и увлечений человеческих, которым он противопоставляет свое влечение к поэзии как источнику высшего счастья. Середину рисуемых поэтом картин (сравниваемых Оттоном Келлером с прелестными рельефными изображениями на мраморной вазе) занимает наиболее ему симпатичный образ земледельца, в поте лица возделывающего унаследованный от отцов клочок земли, и наименее симпатичный поэту тип неугомонного и ненасытного искателя богатств. Вокруг них сгруппированы образы крупного землевладельца, для которого идеал счастья заключается в полном амбаре, беззаботного жуира, честолюбивого политика, искателя военной славы, представителя лошадиного спорта и страстного охотника (проф. Шебор).

Последние стихи оды заключают в себе в то же время программу поэта: его привлекает лишь лесбосская лира; следуя своим образцам — Алкею и Сапфо, он надеется стяжать бессмертную славу своими лирическими стихотворениями.

С такою же гордостью противопоставляет [Фридрих] Шиллер свое призвание стремлениям других людей в стихотворении: “Im Oktober 1788” [v. 9-19]²¹:

Dass du des Geistes Gedanken, des Herzens Gefühle zu tönen
Mir ein Saitenspiel gabst,
Kränze des Ruhms und das buhlende Glück deinen stolzeren
Söhnen,
Mir ein Saitenspiel gaqst;
Dass dem trunkenen Sinn, von hoher Begeistrung beflügelt,
[C. 10] Schöner das Leben sich malt,
Schöner in der Dichtung Kristall die Wahrheit sich spiegelt,
Heller die dämmernde strahlt:
Grosse Göttin, dafür soll, bis die Parzen mich fodern,

²¹ То мысли духа и чувства сердца / Ты научила звучать на струнах, / Даровав мне лиру; / Венцы славы и ласку Фортуны — / Более гордым своим сынам, / Мне же — лиру. / Чтобы душе, окрыленной высоким вдохновеньем, / Жизнь являла свой светлый образ; / Чтобы в прозрачном кристалле поэзии / Истина отражалась чище / И ярче светилась сквозь полумрак. / О великая богиня! За этот дар, пока Парки / Не призовут меня, / Да пылает перед тобою чувство моего сердца, / Исполненное нежной детской чистоты, / Благодарным светом.

Dieses Herzens Gefühl,
Zarter Kindlichkeit voll, in dankbarem Strahle dir lodern.

Означенная ода Горация заучивается учениками наизусть.

При объяснении оды обращается внимание на встречающиеся в ней тропы и фигуры, между прочим на рифму *terrae dominos evehit ad deos*, при этом преподаватель объясняет ученикам, что из таких *homoioteleuta* развился закон рифмы в новейшей поэзии.

Вслед за 1-й одой I книги читается ода “*Exegi monumentum aere perennius...*” [III, 30], представляющая собою эпилог, которым Гораций снабдил первое издание своих од, состоявшее из трех книг. Преподаватель указывает ученикам, что в оде «Памятник» Гораций без напускной скромности выражает чувство удовлетворения, которое он испытывал, подводя итоги своей деятельности на поприще лирической поэзии.

Преподаватель предлагает ученикам сравнить эту оду Горация с одою «Памятник» Державина и Пушкина.

Обращается внимание учеников на то, что и многие другие поэты или переводили означенную оду Горация, или подражали ей, начиная с Овидия (см. *Metamorph. XV*, 871 след.); из русских поэтов — Ломоносов, Фет и др.

Ученики должны, конечно, знать наизусть как эту оду, так и знаменитое стихотворение Пушкина «Памятник».

Следует перевод оды (IV, 8):

Donarem pateras grataque commodus,
Censorine, meis aera sodalibus...²²

При менее удачном составе 8-го класса преподаватель может ограничиться кратким изложением содержания оды и указанием на то, что эта ода состоит из 2-х частей: в 1-й поэт, обращаясь к своему другу Цензорину, говорит, что он (в день Сатурналий) не может ему поднести ни ценного треножника, ни статуи, ни картины, но он может ему подарить песнь; во 2-й части воспевается [С. II] высокое значение песни, доставляющей бессмертие тем, кто прославлен ею: песне поэта даже такие герои, как Сципион Африканский, обязаны в большей степени своей славой, чем собственным подвигам; без нее даже самые славные подвиги были бы

²² Ad loc. (v. 1-2): Я б друзьям подарил с полной охотою / Чаши, мой Цензорин, медь, им желанную... (пер. П.Ф. Церетелли).

преданы забвению: «что случилось бы с Ромулом, с Эаком, с Геркулесом, с Кастором и Поллуксом, с Вакхом, если бы не прославил их певец-поэт?»

Systema Asclepiadeum secundum

[2] По усвоении учениками первой асклеиадовой строфы преподаватель знакомит их со второй асклеиадовой строфой, состоящей из повторяющихся двустиший, составленных из гликоinea и v. asclepiadeus minor.

```

      '   '   '   '
      - - | - u u | - u u
      '   '   '   '   '   '
      - - | - u u - || - u u | - u u
      '   '   '   '   '   '
      - - | - u u | - u u
      '   '   '   '   '   '
      - - | - u u - || - u u | - u u
  
```

При этом он указывает им, что первый стих двустишия (versus glyconeus) менее торжественен, чем второй, и что чередование этих стихов придает строфе, при меньшей величавости и спокойствии, бо́льший пафос и движение.

Особенно это видно при чтении оды (IV, 3):

Quem tu, Melpomene, semel
Nascentem placido lumine videris...²³

Эту оду следует читать с учениками непосредственно после предыдущих также и потому, что она по содержанию близко подходит к 1-й оде I книги и особенно к оде «Памятник» (III, 30): в ней поэт благоговейно воздает благодарность своей божественной вдохновительнице за выпавший на его долю успех на поприще лирической поэзии. Поэт говорит: «На кого ты, Мельпомена, в час его рождения взглянешь милостивым оком, тот не погонится ни за славой победителя на состязаниях, ни за отличием пышного триумфа; его прославят песни, которые внушит ему журчание ручьев и шелест густолиственных рощ. Вот и меня юное римское поколение [С. 12] причисляет к сонму достойных любви певцов,

²³ Ad loc. (v. 1-2): Тот, кого, Мельпомена, ты / При рождении хоть раз взглядом приветила... (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

и зависть уже перестает преследовать меня. Тебе, моя всемогущая вдохновительница, я всецело обязан своим успехом и выпадающим на мою долю почетом» (профессор Шебор).

Эта ода принадлежит к числу самых лучших стихотворений Горация^{(1)/24}, которые ученики должны знать наизусть.

Великий гуманист XVI века Юлий Цезарь Скалигер ([1484] – † в 1558 г.) говорит в своей поэтике по поводу этой оды и 9-й оды III книги (см. *ниже*), что они слаще амброзии и нектара и что он лучше хотел бы быть творцом подобных од, чем королем всей Арагонии.

Счастье поэта

В самом деле, что может сравниться с призванием поэта, доставляющим ему счастье, недоступное даже счастливейшим из смертных. Поэт видит везде образы, скрытые от взоров простых смертных, слышит везде звуки, невнятные для других. В рощах, в которых простые смертные слышат только шум ветра и шелест листьев, он видит граций, нимф и сатиров, водящих хоровод (I, 1; IV, 7); видит Фавна, обходящего мирно нивы его усадьбы (III, 18); видит Меркурия, покровителя поэтов; видит в горах Вакха, окруженного нимфами и сатирами, слушающими с напряженным вниманием новые напевы (II, 19).

За такую чуткость ко всему таинственному в природе Гораций любим богами; боги охраняют поэта.

Di me tuentur, dis pietas mea

Et Musa cordi est...

говорит Гораций в 17-й оде I книги²⁵. Боги неоднократно спасают Горация: на поле брани после битвы при Филиппах спас его Мер-

⁽¹⁾ * Началу этой оды подражал поэт [Готхольд Эфраим] Лессинг [1729–1781] в стихотворении, посвященном его брату: Auch dich hat, als du wardst geboren, / Die Muse lächelnd angeblickt [И на тебя, когда ты родился, / Муза взглянула с улыбкой. См. также *ниже*, примеч. 24].

²⁴ В этом стихотворении Лессинг с ностальгией вспоминает о детстве и братской близости. Он рисует идиллическую картину: два мальчика беззаботно играют, строят воздушные замки и мечтают о справедливом правлении. Стихотворение наполнено духом оптимизма и веры в лучшее будущее.

²⁵ Ad loc. (v. 13-14): Храним богами я, — моя набожность / И песнь им любви! (Пер. Г.Ф. Церетели).

курий, в густой сокрыв туман (II, 7); на одной из прогулок в его сабинском поместье спасли его Вакх (III, 8) и Фавн, который отвел дерево, чуть не упавшее ему на голову (II, 17); близ мыса [С. 13] Палинура спасли его музы, когда он был застигнут опасной бурей (III, 4). Любимому богами поэту не угрожает нигде опасность; даже волк, встретившийся с ним на прогулке в сабинском лесу, не тронул его (I, 22), подобно тому, как Цербер при появлении Вакха в преисподней, присмирив, лизал ему ноги (II, 19).

У журчащего ключа, где усталый путник глотком прозрачной воды утоляет жажду, вызванную палящими лучами солнца, поэт утоляет другую жажду — жажду вдохновения: сопутствующая ему муза помогает ему сложить песнь, и он в порыве вдохновения самоуверенно восклицает, обращаясь к прославляемому им ключу:

Fies nobilium tu quoque fontium,
Me dicente cavis impositam ilicem
Saxis, unde loquaces
Lymphae desiliunt tuae (III, 31²⁶); см. ниже).

Таким образом, Гораций доставил своими лирическими стихотворениями бессмертную славу не только себе самому, но и тем, кого он прославил, причем волшебная сила его поэзии простирается и на неодушевленные предметы. Что может быть выше такого таланта?

Поэтому поэт имел полное право сказать (I, 1):

...me gelidum nemus
Nympharumque leves cum Satyris chori
Secernunt populo...²⁷

Подобную мысль выразил 18 веков спустя Шиллер в двустихии:

Was ich ohne dich wäre, ich weiss es nicht, aber mir grauet,
Seh' ich, was ohne dich Hundert' und Tausende sind²⁸.

²⁶ Здесь неточность или опечатка, следует читать: III, 13: Через песни мои будешь прославлен ты: / Ясень в них воспою, скалы с пещерами / Где струятся с журчаньем / Твои воды болтливые (пер. Н.С. Романовского).

²⁷ Ad loc. (v. 30-32): ...меня роща прохладная, / Там, где Нимф хоро-вод легкий с Сатирами, / Ставит выше толпы... (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

Благоговение Горация перед музой

Благоговение перед музой и благодарность, которыми проникнуты как это двустилие, так и приведенные выше стихи Шиллера, не покидают Горация ни на минуту. Этими чувствами проникнута прежде всего вся 3-я ода IV книги, особенно последняя строфа ее:

Totum muneris hoc tui est,
Quod monstror digito praetereuntium
Romanae fidicen lyrae:
Quod spiro et placeo, si placeo, tuum est²⁹.

[С. 14] Ты же мысль выражает Гораций и в 9–10 стихах 26-й оды I книги:

Pimplei dulcis. Nil sine te mei
prosunt honores³⁰...

Свою полную зависимость от музыки поэт признает в заключительных стихах своего пролога (I, 1, 32–34):

...si neque tibias
Euterpe cohibet nec Polyhymnia
Lesboum refugit tendere barbiton³¹

и во многих других одах (II, 1; 12; III, 3; IV, 8; 9 и др.).

Заслуга Горация как лирического поэта

Из изложенного выше нетрудно усмотреть, почему преподаватель должен прежде всего ознакомить учеников с указанными

²⁸ Стихотворение «К музе» (An die Muse) Фридриха Шиллера: Что́ бы я был без тебя — не знаю; но страшно, как взглянешь, / Что́ без тебя этот рой сотен и тысяч людей (авт. пер. М.Л. Михайлова). В нем поэт признаётся, что не может представить себя без Музы, он с горечью видит, насколько пустынным и бессмысленным было бы его существование без ее вдохновения.

²⁹ Ad loc. (v. 21-24): Это твой только дар благой — / Что прохожим знаком я становлюсь теперь, / Как хозяин родимых струн, — / Что живу и любим, если любим я стал (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

³⁰ Ad loc. (досл.): Сладостная Пимплейская Муза / Без тебя мои почести мне несколько не помогают. См. также: В венок душистый. Что́ без тебя моя / Хвала? (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

³¹ Ad loc.: ...только б Евтерпа лишь / В руки флейты взяла, и Полигимния / Мне наладить пришла лиру лесбийскую (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

выше одами. Эти оды вводят учащихся сразу в ту атмосферу, которой дышал Гораций, в тот мир, в котором он жил. Преподавателю нетрудно разъяснить ученикам, что величайшая заслуга Горация как лирического поэта заключается в создании им вполне художественной формы, выразившейся в правильности, стройности и благозвучии стиха и строфы, в изяществе и безукоризненности языка, в богатстве и новизне поэтических образов и риторических фигур, одним словом, в перенесении на римскую почву той красоты, изящества и грации, которыми отличались творения гениальных представителей греческой лирики.

Но Гораций позаимствовал у лесбосских поэтов лишь художественную форму. Талант Горация был так силен и самобытен, что питаться подражанием не мог^{(1) / 32}. Гораций национален и самобытен даже в тех произведениях, где пытается перенести на римскую почву эолийскую мелику. В его произведениях отразилась современная римская жизнь — ее нравы, ее борьба и волнения. Гораций, по выражению профессора Модестова, такой же национальный римский лирик, как Пушкин — русский, хотя тот и другой нередко получали вдохновение от иностранных поэтов, и хотя стихотворные размеры того и другого не составляют принадлежности их национальной поэзии.

[С. 15] *Какого мнения был Гораций о своих произведениях*

Великий поэт сам чувствовал, на какую высоту он поднял римскую лирику, и он выразил это заключительными стихами оды [I, 1] (пролога), обращенной к Мecenату³³:

⁽¹⁾ * См. «Всеобщую историю литературы», изд[анную] под редакцией В.Ф. Корша. С. 1524.

³² Там же. С. 1525: «Что бы он ни писал, все освещается у него особенным римским колоритом и все дышит атмосферой, не похожей на греческую, все носит печать определенности, трезвости, важности и светской изящности римского характера. Он умел обнаружить творческую силу даже и в стихотворных размерах, именно в приспособлении греческого ритма к свойствам латинского языка, заменяя хорей спондеем везде, где к тому представлялась возможность, и вводя цезуру в лирические произведения. Великий поэт сам чувствовал, на какую высоту он поднял римскую лирику и смело высказал это в стихотворении, которым он заключил издание первых трех книг своих лирических произведений».

³³ См. эпиграф и примеч. к нему.

Quod si me lyricis vatibus inseris,
Sublimi feriam sidera vertice.

Гораций пророчил себе бессмертие и в последней (20-й) оде II книги, которая по содержанию близко подходит к оде «Памятник». Об этом знаменитом стихотворении будет речь *ниже*.

***Мнение современников Горация
и критиков настоящего времени о стихотворениях поэта***

Такое мнение Горация действительно оправдалось той славой, которую доставили поэту его оды как в древности, так и в последующие времена. Квинтилиан (M. Fabius Quintilianus, ок. 35–95 гг. по Р.Х.) в своей сжатой, но меткой и верной оценке римских писателей, помещенной в его сочинении об ораторском образовании (Institutio oratoria), говорит:

Lyricorum Horatius fere solus legi dignus³⁴,

и это суждение осталось в полной силе и впоследствии. Немудрено, что ни один из писателей древности не дошел до настоящего времени в таком громадном количестве рукописей, как Гораций, и что и до сих пор не ослабел интерес к произведениям величайшего римского лирика.

***Русские переводчики Горация
и поэты, подражающие ему***

Здесь будет уместно обратить внимание учеников на то, что ни один из древних поэтов Греции и Рима, ни даже сам божественный Гомер, не отразился так ярко на нашей поэзии, как Гораций. С древнего времени до последних дней тянется плеяда переводчиков и поэтов-подражателей. Первым подражателем и переводчиком Горация был Кантемир³⁵. Затем подражал римскому поэту Тредьяковский, Ломоносов и Державин, особенно последний. Мерзляковым переведено письмо “De arte poetica” и 25 од. На поэзии Батюшкова отразилось заметно влияние Горация. Пушкин любил Горация: он оставил нам, кроме названного выше стихотворения «Памятник», подражание 2 одам (см. *ниже*). Осо-

³⁴ Quint. Inst. orat. IV, 10, 30: Из лириков почти один Гораций достоин чтения.

³⁵ См. *выше*, примеч. 16.

бенно много потрудился над Горацием Фет, переведший все [С. 16] произведения Горация. Из Горация переводили и другие переводчики^{(1) / 36}.

При таком толковании Гораций сразу завоевывает симпатии учащихся, и преподавателю легко будет при дальнейшем чтении Горация поддерживать в них интерес к изучению его произведений.

Преподаватель переходит к переводу других од, написанных вторым асклепиадовым размером. Читается ода “*Donec gratus eram tibi...*” [«Прежде дорог я был тебе...»] (III, 9), которой так восхищался Скалигер (см. *выше*). Это прелестное стихотворение представляет собою образец любовного стихотворения и в то же время единственный у Горация пример *carminis amoebei*, т.е. такого стихотворения в диалогической форме, в котором отвечающий должен был выражать подобные же мысли, но только сильнее и искуснее. В этой оде идет перебранка между Горацием и его бывшей подругой Лидией, кончающаяся желанием обоих возвратиться к прежней любви.

Оду следует выучить наизусть.

К числу интересных од принадлежит ода: “*Sic te diva potens Surrē... regat...*” [Пусть же правят тобой, корабль...] (I, 3). В этом прекрасном лирическом стихотворении Гораций обращается с напутствием к кораблю и с просьбой доставить поэта Вергилия невредимым в пределы Аттики, т.е. в Афины. Вслед за тем поэт пускается, подражая Софоклу⁽²⁾, в размышления о том, как должен был быть бесстрашен тот, кто первый отважился вверить свою судьбу брэнной ладье, и как вообще велика смелость людей, не останавливающихся даже перед преградами, положенными самой природой, и не отступающих в своей дерзновенности перед оскорблением самого божества.

При чтении этой оды преподавателю представляется удобный случай указать ученикам на отношения Горация к его другу Вергилию.

⁽¹⁾ * См. введение к переводу лирических стихотворений Горация П.Ф. Порфирова [см. *ниже*, примеч. 36].

³⁶ Порфилов Петр Федорович (1870–1903). Речь идет об издании «Лирические стихотворения Квинта Горация Флакка», вышедшем в 1902 году (см.: Гораций / Порфилов [пер.] 1902); см. также: Анненский 1904: 136.

⁽²⁾ * Soph. *Antigone*, хор 332 и след. ст.

Следует обратить внимание учеников на встречающиеся в оде эффектные тропы и фигуры: обращение (к кораблю [I, 3, v. 1]), [C. 17] метафоры (*creditum debes* [Ib., v. 5-6], *transiliunt* [Ib., v. 24], *cohors* [Ib., v. 31]), метонимию (*robur* [Ib., v. 9], *aes triplex* [Ib.]), антитезу (*fragilem truci... pelago ratem* [Ib., v. 10-11]), пролепсис (*impiae* [Ib., v. 23]), перифразис (*Herculeus labor* [Ib., v. 36])³⁷, *hypallage*³⁸ (*iracunda* при существительном *fulmina* [Ib., v. 40])³⁹.

Systema Asclepiadeum tertium

3) После повторения предыдущих од преподаватель объясняет ученикам структуру и отличительные свойства третьей асклеиадовой строфы:

‘	–		‘	u	u	–		‘	u	u		‘	u	u
‘	–		‘	u	u	–		‘	u	u		‘	u	u
‘	–		‘	u	u	–		‘	u	u		‘	u	u
‘	–		‘	u	u	–		‘	u	u		‘	u	u
‘	–		‘	u	u	–		‘	u	u		‘	u	u

³⁷ О метафоре, метонимии, антитезе, пролепсисе, перифразисе в латинской традиции, см. в «Грамматической науке» (*Ars grammatica* III) Доната (Донат / Петрова [пер.] 2024: 383-393 и 2025: 357-374).

³⁸ Оставлен латинский термин. Гипаллага (гипаллага) — фигура речи, разновидность тропа метонимии, состоящая в переносе элемента одной синтаксической группы в другую, с ней смежную. В этой фигуре речи определение относится не к тому слову, к которому оно должно относиться, исходя из прямого значения (см.: Сковородников [ред.] 2011: 94-96).

³⁹ Обращаясь к кораблю, поэт видит в нем своего собеседника. Антитеза подчеркивает несоразмерность человеческой хрупкости и грозной морской стихии, а метафоры словно оживляют весь морской пейзаж. Перифраз не просто заменяет имя героя описательным выражением, но позволяет увидеть стоящий за ним мифологический контекст, усиливая мысль о дерзости человека. Гипаллагу можно рассматривать как особый способ оживления изображения: благодаря переносу свойства действующего лица на окружающий предмет молнии становятся «гневными», а сама природа оказывается вовлеченной в человеческую драму.

Он указывает им, что, в противоположность второй асклеиадовой строфе, выражающей постепенное повышение, подъем чувства, — сочетание гликонея (*versus glyconeus*) с предшествующими ему тремя *versus asclepiadei minores* выражает понижение аффекта, и что поэтому Гораций употреблял третью асклеиадову строфу в одах, выражающих скромность, опасение, тоску, печаль, уныние и т.п.

Скромность выражает, напр[имер], ода (I, 6):

Scriberis Vario fortis et hostium
Victor, Maeonii carminis aliti...⁴⁰

В этой оде, проникнутой свойственным Горацию юмором, поэт заявляет, что при его скромном (*tenuis* [I, 6, v. 9]) даровании он не дерзает братья за высокие (*grandia* [Ib.]) сюжеты (эпопеи и трагедии), — что воспевать героев, воспевать деяния таких вождей, как Август и Агриппа, прилично римскому Гомеру — Варию, он же, созданный для мирных песен любви, воспевает лишь неопасные схватки девиц, дерущихся с юношами *sectis unguibus* [Ib., v. 18].

Пользуясь удобным случаем, преподаватель сообщает ученикам необходимые исторические сведения, относящиеся к этой оде; особенно касательно дружбы Горация с поэтом Л[уцием]. Варием Руфом [ок. 74–14 гг. до н.э.], занимавшим в то время (до издания Вергилием «Энеиды») первое место в эпической поэзии.

Обращается внимание учеников на близкое знакомство Горация с «Илиадой» и «Одиссеей», о котором свидетельствуют [С. 18] встречающиеся в оде выражения *gravis stomachus* (μῆνις) *Pelidae cedere nescii*, *cursus per mare duplicis Ulixei*, *Mars tunica tectus adamantina* (χάλκεος Ἄρης), *pulvere Troico niger Meriones*; *Tydides*, *ore Palladis par superis*.

Тоску и тревожное ожидание выражает ода (IV, 5):

Divis orte bonis, optime Romulae
Custos gentis, abes iam nimium diu...⁴¹

⁴⁰ Ad loc. (v. 1-2); досл.: Тебя, храброго и победителя врагов, воспевает Варий, / певец меонийской песни. См. также: Пусть тебя, храбреца многопобедного, / Варий славит — орел в песнях Меонии... (Пер. Г.Ф. Церетели).

Ода проникнута чувством глубокой преданности и искренней признательности Августу за благодеяния, несомненно оказанные им римскому народу и государству. Гораций начинает с сетования на слишком долгое отсутствие стража римского народа и просит его воротиться, чтобы возвратить свет отечеству, которое ждет его, как мать тревожно ждет сына, задержанного неблагоприятными ветрами за морем. Везде, благодаря ему, спокойствие, безопасность, добрые нравы и господство закона; никому не страшны, пока он жив, никакие враги внешние. Всякий занимается своими делами и возвращается после дневного труда к чарке вина, боготворя Августа. — О, если бы еще долгие годы продолжалось такое счастье под управлением Августа! — так говорят римляне утром и вечером.

Следует обратить внимание учеников на метафоры *lucem (redde)* [IV, 5, v. 5], *adfulsit (vultus)* [Ib., v. 6-7], *invido (flatu)* [Ib., v. 9-10] и на фигуры: обращение (к Августу) [Ib., *passim*], *hypallage adiectivi: fidelibus (desideriis)* [Ib., v. 15] и анафору *te... te... te...* [Ib., v. 32-33]⁴².

Отношение Горация к Августу

Настоящая ода представляет преподавателю удобный случай объяснить ученикам, каким образом Гораций сделался из приверженца республики, сражавшегося при Филиппах в рядах войска Брута, ярим приверженцем и панегиристом Октавиана. Этот переворот в Горации произошел не сразу, а совершался годами не без причин и колебаний, вопреки взглядам некоторых, изображающих римского поэта каким-то ренегатом. Лишь тогда, когда несбыточные мечты юноши развеялись, и Рим под твердым и мудрым правлением Августа начал отдыхать как от междоусобной войны, так и от полной анархии, которая господствовала в последние [С. 19]

⁴¹ Ad loc. (v. 1-2): Сын блаженных богов, рода ты римского / Охранитель благой, мы жаждали тебя! (Пер. Г.Ф. Церетели).

⁴² Указанные фигуры речи позволяют поэту создать «видимость» незримого присутствия Августа, с образом которого связаны благополучие Рима и гармония миропорядка. Действительно, *обращение* создает иллюзию непосредственного общения с Августом; *метафоры* не столько украшают речь, сколько создают ощущение, что сама природа откликается на происходящее в Риме, становясь сопричастной его благополучию; *гипаллага* позволяет сосредоточиться на самом ожидании, а *анафора* передает его музыкальный ритм (подобно ударам сердца).

годы отжившей свой век республики, идея римской монархии стала привлекать симпатии поэта. Великие услуги, оказанные Октавианом отечеству, его победы над внутренними и внешними врагами, его мягкое обращение с противниками, его реформы, направленные к благу и мирному преуспеянию государства, заставили поэта переменить свои отношения к властелину, а со времени великой победы при Акции (в 31 г.), одержанной Октавианом и преданным ему другом, даровитым полководцем Марком Випсанием Агриппой над Антонием и Клеопатрой, в стихотворениях Горация все чаще и чаще раздаются восторженные похвалы и выражения признательности и преданности Октавиану. Насколько такие патриотические излияния со стороны Горация были бескорыстны, видно из того, что поэт, дорожа своей независимостью, всю жизнь соблюдал известную сдержанность в своих личных отношениях к Августу и отклонил, между прочим, предложенный ему Октавианом пост его личного секретаря⁽¹⁾. Поэтому к Горацию, как нельзя лучше, идут слова его русского собрата Пушкина, которого также неоднократно обвиняли в ренегатстве и лести:

Нет, я не льстец, когда царю
Хвалу свободную слагаю;
Я смело чувства выражаю,
Языком сердца говорю⁴³.

Из од, в которых Гораций употреблял 3-ю асклепиadowу строфу для выражения скорби, особенного внимания заслуживает ода (I, 24):

Quis desiderio sit pudor aut modus
Tam cari capitis?..⁴⁴

один из лучших перлов Горацианской лирики, образец скорбного стихотворения (θρήνος).

⁽¹⁾ * См. введение к комментированному изданию избранных стихотворений Горация, составленному А.О. Шебором [см. *выше*, примеч. 11].

⁴³ Речь идет о стихотворении «Друзьям» (известном и по его первой строке: «Нет, я не льстец...»), написанном в 1828 г. в качестве ответа на обвинения в лести в адрес поэта со стороны либерально настроенного окружения после выхода в свет «В надежде славы и добра...», в котором поэт сравнивал Николая I с Петром Великим.

⁴⁴ Ad. loc. (v. 1-2): Можно ль меру иль стыд в чувстве знать горестном / При утрате такой? (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

Это превосходное стихотворение написано по случаю смерти поэта и тонкого ценителя поэзии [Публия] Квинтилия Вара [46 / 45 гг. до н.э. – 9], друга Горация и Вергилия. В первой половине его Гораций изображает всю тяжесть утраты столь высокого по личным качествам человека, — утраты, особенно тяжелой [С. 20] для Вергилия; во второй части поэт ставит Вергилию на вид, что нет средств помочь такому несчастью: остается терпеливо переносить его. Таким образом, Гораций рекомендует Вергилию средство, которое сам Вергилий рекомендует в своей «Энеиде» (V, 510):

Quicquid erit, superanda omnis fortuna ferendo est⁴⁵.

Преподавателю представляется удобный случай сообщить ученикам необходимые сведения о дружбе трех поэтов — Горация, Вергилия и Квинтилия Вара.

Systema Asclepiadeum quartum

4) После повторения предыдущих од ученики знакомятся с четвертой асклеиадовой строфой, состоящей из двух versus asclepiadei minores, ферекратея и гликоня:

‘	–		–	υ	υ	–		–	υ	υ		–	υ	υ
‘	–		–	υ	υ	–		–	υ	υ		–	υ	υ
‘	–		–	υ	υ		–	υ						
‘	–		–	υ	υ		–	υ	υ					

Преподаватель указывает ученикам, что этот размер выражает еще более удрученное настроение, чем предыдущий. Это видно особенно в оде (I, 14):

O navis, referent in mare te novi
Fluctus?...⁴⁶

в которой как означенный размер, так и отрывистые выражения, восклицания и вопросы в связи с меткими тропами (pinus [I, 14,

⁴⁵ Неточность или опечатка в указании номера строки. Следует читать: Ib. V, 710: Что б ни случилось, судьбу побеждают любую терпеньем (пер. А.С. Ошерова).

⁴⁶ Ad loc. (v. 1-2): О корабль, отнесут в море опять тебя / Волны (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

v. 11], *taedium* [Ib., 17], *desiderium* [Ib., 18], *cura* [Ib.]) так живо и наглядно изображают испуг и сердечную грусть поэта при виде разбитого корабля, который, несмотря на испытанное крушение, опять собирается пуститься в опасное море.

Уже Квинтилиан видел в этом превосходном стихотворении аллегорию, в которой под кораблем разумеется римское государство, под бушующим морем — междоусобные войны, под гаванью — мир и согласие.

Ода написана в то время, когда Риму вновь угрожали гражданские распри между Октавианом и Антонием. Указывая на опасности, угрожающие государству, буруеваемому гражданскими раздорами, поэт призывает сограждан к согласию и миру.

[С. 21] Знакомство с этой одой будет в значительной степени способствовать правильной оценке политических воззрений Горация (см. *выше* заметку к 5-й оде IV книги об отношениях Горация к Августу).

Не излишне ознакомить учеников и с одой: “*O fons Bandusiae, splendor vitro...*” (III, 13), написанной также четвертым асклепиевым размером, выражающим в этом случае чувства умиления и благодарности.

Эта ода принадлежит к числу лучших лирических стихотворений. Ян⁴⁷ называет ее “*venustissimum ac dulcissimum carmen, cicadae Anacreontae, passeri Catulliano, coturnici Ramlerianae comparandum*”⁴⁸; ею особенно восхищался Шиллер, называющий Горация в статье «О наивной и сентиментальной поэзии» истинным творцом этого вида поэзии и несравненным образцом⁴⁹.

⁴⁷ Людвиг Ян (Ludovicus Janus, 1807–1869) — немецкий филолог и антиковед. См. также *ниже*, примеч. 48.

⁴⁸ Последнее слово “*comparandum* [достойно сравнения]” неточно, следует читать: ... *aequiparandum* — ap. Nauk (ed.) 1889 (p. 159): Прелестнейшее и сладчайшее стихотворение, которое должно быть поставлено в один ряд с анакреонтовой «Цикадой», катулловым «Воробышком» и рамлеровской «Перепелкой» (перевод наш). Окончание фразы “...*coturnici Ramlerianae*” вероятно указывает на стихотворение немецкого поэта-классициста и переводчика Карла Вильгельма Рамлера (Karl Wilhelm Ramler [1725–1798]) “*Nänie auf den Tod einer Wachtel*” («Элегия, или Плач на смерть перепелки») из сборника “*Lyrische Gedichte*” (Берлин, 1772).

⁴⁹ В пер. М.М. Достоевского о Горации: «Гораций, поэт цивилизо-

Ода написана по случаю праздника “fontanalia”. В первых двух строфах оды поэт обещает ключу Бандузии (в сабинском поместье) торжественную жертву, в последних двух — бессмертную славу (см. *выше* заметку к 3-й [?] оде IV книги о счастье поэта).

В оде встречаются эффектные фигуры: apostrophe (o fons [III, 13, v. 1]); litotes (non sine floribus [Ib., v. 2]); antithesis (gelidos rubro sanguine rivos [Ib., v. 5-6], fessis tauris et pecori vago [Ib., v. 11-12]); alliteratio и звукоподражательные выражения: loquaces lymphae desiliunt [Ib., v. 15-16] (буква l в трех рядом стоящих словах наглядно изображает приятный плеск ключа)⁵⁰.

Ср. подражание у Шиллера:

Und sieh, aus dem Felsen *geschwätzig*, schnell,
Springt *murmelnd* hervor ein *lebendiger Quell*⁵¹.

ванного и испорченного века, воспевает сладкое блаженство своего Тибура — и его можно считать за настоящего основателя этой сентиментальной поэзии, в которой он до сих пор не нашел победителя». См.: Шиллер / Достоевский (пер.); Венгеров (ред.) 1902: 377.

⁵⁰ Здесь, как представляется, *обращение* (O fons Bandusiae...) не только оживляет источник, но и делает его участником праздника; оно как бы устанавливает между поэтом и источником почти ритуальные отношения: источнику приносится жертва, а поэт обещает ему награду — бессмертие в стихах. *Апострофа* — не столько олицетворяет природу, сколько вводит ее в пространство человеческого культа. Посредством *литоты* (non sine floribus) смягчается выражение, создается ощущение естественной сдержанности и спокойствия; она подчеркивает скромную торжественность жертвоприношения, чуждую внешней пышности. *Антитеза* (gelidos rubro sanguine rivos) позволяет поэту передать одновременно холодную прозрачность воды и яркую красноту крови, а также сделать особенно ощутимым сам акт жертвоприношения, позволяя представить, как красная кровь входит в прозрачную воду. Еще одна *антитеза* (fessis tauris — pecori vago) сопоставляет утомленных работой быков и свободно бродящий скот, находящих отдых у источника, дарующего им воду и прохладу; а *alliteratio* посредством повторения звука l в стоящих рядом словах создает мягкость и плавность звучания, напоминающего журчание воды (loquaces lymphae), тогда как глагол desiliunt вносит ощущение легкого скачка: вода не просто течет, а стремительно сбегает вниз.

⁵¹ Цитируются строки 88-89 из баллады “Die Bürgschaft” («Порука») Фридриха Шиллера: Он видит — серебряный ключ, / Так чист и прозрачен, так нежно певуч (пер. В.В. Левика). Ср. прозаическую версию:

Оду следует выучить наизусть.

Systema Asclepiadeum quintum

5) После надлежащего повторения пройденного преподаватель приступает к объяснению пятой асклепиадовой строфы, состоящей из четырех versus asclepiadei maiores:

—	—		—	υ	υ	—		—	υ	υ	—		—	υ	υ		—	υ	υ
—	—		—	υ	υ	—		—	υ	υ	—		—	υ	υ		—	υ	υ
—	—		—	υ	υ	—		—	υ	υ	—		—	υ	υ		—	υ	υ
—	—		—	υ	υ	—		—	υ	υ	—		—	υ	υ		—	υ	υ

[С. 22] Он указывает ученикам, что Гораций пользовался этим размером для увещаний, настойчивость которых эффектно выражается торжественными хориямбами с следующим за ними диэрезисом, подъемом голоса после каждого диэрезиса и ровным течением стихов.

Особенно это видно в оде (III, 11):

Tu ne quaesieris — scire nefas, quem mihi, quem tibi
Finem di dederint...⁵²

в которой поэт обращается к суеверной девушке с советом наслаждаться настоящим, не пытаясь поднять завесу будущего, которое боги скрыли от наших глаз. Призыв “vina liques” [v. 6: «вина цеди»] — один из любимых мотивов алкеевых и анакреонтовых песен. Преподавателю представляется удобный случай обратить внимание учеников на то, что Гораций в юных годах был последователем эпикурейского учения, считавшего идеалом земного блаженства приятное настроение духа в связи с физическим благополучием, но впоследствии больше сочувствовал строгим правилам стоиков, для коих добродетель была высшим благом человека.

И взгляни: из скалы, говорливо и быстро, журча, вырывается живой источник.

⁵² Ad loc., v. 1-2: Не спрашивай — знать не дозволено, — какой мне, какой тебе / конец назначили боги... (Пер. С.В. Шервинского).

Следует обратить внимание на метафору *invida* [v. 7], основанную на олицетворении времени (*aetas*) [время завистное мчится⁵³]. Прекрасный эпитет *invida* мы встречаем также у Пушкина:

Его стихов пленительная сладость
Пройдет веков *завистливую* даль.

(К портрету Жуковского)

Systema Sapphicum

II. Ознакомив учеников в достаточной степени с асклеиадовыми размерами и одами, в них написанными, преподаватель переходит к четырехстрочной сапфиной строфе, состоящей из трижды повторенного одиннадцатисложного сапфина стиха (*versus sapphicus minor*) и адонического стиха (*versus adonius*).

‘ u | – – | – // u u | – u | – u
‘ u | – – | – // u u | – u | – u
‘ u | – – | – // u u | – u | – u
‘ ‘
– u u – u

Преподаватель обращает внимание на музыкальные оттенки строфы: следующие за трохеями спондеи, арзис в дактиле [С. 23] со следующей за ним цезурой, разделяющей сапфины стихи на две половины, ровное течение сапфиных стихов и эффектный заключительный аккорд коротенького *versus adonius*, состоящего из тех же элементов (дактиля и трохея) и соединяемого часто с предыдущим стихом в одно целое, придают сапфиной строфе нежный, но в то же время торжественный характер; поэтому Гораций употребляет этот размер особенно в тех одах, в которых он вызывает к богам или излагает правила житейской мудрости.

Первая сапфина строфа встречается у Горация 26 раз.

Для перевода можно предложить прежде всего оду (I, 2):

Iam satis terris nivalis atque dirae
Grandinis misit Pater...⁵⁴

⁵³ Пер. С.В. Шервинского.

⁵⁴ Ad loc. (v. 1-2): Вдосталь снега слал и зловецим градом / Землю бил Отец (пер. Н.С. Гинцбурга).

В этом стихотворении Гораций, вспоминая о необыкновенных явлениях природы, ознаменовавших убийство Юлия Цезаря, и о гражданских смутах, вызывает к богам о спасении отечества, обращаясь поочередно к Аполлону как вещателю воли Юпитера и отвратителю бедствий, дальше к Венере и Марсу как богам, тесно связанным с судьбами римского народа, наконец, к Меркурию как богу, по преимуществу выручающему людей из бедствий; тут поэт высказывает предположение, что Меркурий уже пребывает на земле в лице юного мстителя за убийство Цезаря, и молит Меркурия-Октавиана продлить свое пребывание среди римлян и вести преданный ему народ к победам над зазнавшимися врагами (профессор Шебор).

Замечательно расположение строф: в первых 6 строфах поэт говорит о пагубных явлениях природы, вызванных гневом богов, и о гражданских смутах; в последних 6 строфах — об искуплении.

Тут уместно обратить внимание учеников на то, что если Гораций воспекает подвиги и заслуги Августа в выражениях, иной раз слишком восторженных, ставящих его на одну доску с героями мифических времен и даже с богами, то в этом нельзя усматривать проявления личной лести, а лишь отражение господствовавших в древности [С. 24] взглядов о божественном происхождении Октавиана. См. *выше* (IV, 5) заметку об отношениях Горация к Августу.

Следует ознакомить учеников с одой: “Mercuri, facunde peros Atlantis...” (I, 10).

В этом изящном гимне в честь Меркурия выказалось особенно ярко удивительное умение Горация несколькими штрихами изобразить предмет со всех сторон: поэт воспекает Меркурия, отождествленного с греческим Гермесом, как благодетеля человечества во всех сферах: как просветителя рода человеческого, наделившего людей даром слова (λόγιος) и научившего их развивать свое тело гимнастическими упражнениями (ἄγώνιος), как вестника богов (διάκτορος), как изобретателя лиры (μουσικός), как смышленного проказника, ловко похищающего чужое имущество, как надежного проводника (ἡγεμόνιος), наконец, как провожатого душ умерших в царство теней (ψυχοπομπός)⁽¹⁾.

⁽¹⁾ * См. [в журнале] «Гермес» за 1913 год, № V и VI статью К. Тюлелиева [Тюлелиев 1913: 129-138].

Заслуживает особенного внимания ода: “Integer vitae scelerisque purus...” (I, 22).

В этом стихотворении, проникнутом торжественным настроением, бросается, между прочим, в глаза соответствие между расположением мыслей и расположением строф, подавшее повод Флеммингу к переложению оды на музыку⁵⁵: ода состоит из 3 пар строф: в первых 2 строфах Гораций уверяет своего друга, поэта и грамматика Аристия Фуска⁵⁶, что человек с чистою душой чувствует себя безопасным даже в путешествиях по самым опасным местам; в средних 2 строфах поэт в доказательство предыдущей мысли рассказывает, что его однажды на прогулке в лесу не тронул встретившийся с ним громадный волк; последние 2 строфы заключают в себе практический вывод из всего предыдущего: поэт будет счастлив, где бы ему ни пришлось жить с любимой им Лалагой (щебетуньей) — в холодном ли, или жарком поясе земного шара.

Должны быть отмечены тропы: *metaphora* — *lambit* (Hydaspes) [I, 22, v. 8]; *urget* (Iuppiter) [Ib., v. 20]; *metonymia*: *malus Iuppiter* [Ib., v. 23-24] [С. 25] и фигуры: *oxymoron*: *arida nutrix* [Ib., v. 16]; *antonomasia*: *Iubae tellus* [Ib., v. 15]; *periphrasis*: *quae loca fabulosus lambit Hydaspes* [Ib., v. 7-8] (вместо India)⁵⁷ и далее:

⁵⁵ Речь идет о Фридрихе Фердинанде Флемминге (1778–1813), написавшим четырехголосную версию первых строф этой оды. Это сочинение было опубликовано в 1825 г. и вошло в репертуар немецких мужских хоров. См.: Tarrant 2012: 72, 82-86.

⁵⁶ Аристий Фукс (ум. п. 23 г. до н.э.). Гораций упоминает его не только в этой оде (I, 22), но и в «Сатирах» [I, 9, v. 61] и «Посланиях» [I, 10]. Так, в письме, обращаясь к Фуку, Гораций пишет об адресате и о себе как «близнецах», но разделённых любовью к городу и деревне, а в сатире о том, что Фукс, встретив противостоящего невежде героя Горация, не может ничем ему помочь.

⁵⁷ Эти тропы (метафора и метонимия) позволяют Горацию создать яркие живые образы и впечатляющие картины: легендарный Гидасп словно «лижет» (*lambit*) волнами берега Индии; Юпитер (ненастное небо) тяжело наваливается (*urget*) туманами на северный край мира. Фигуры в свою очередь демонстрируют внутреннее противоречие, соединяя несовместимые представления (оксюморон), сухость, бесплодие (*arida*) и изобилие, питание (*nutrix*); позволяют заменить прямое наименование

Pone me pigris ubi nulla campis
 Arbor aestiva recreatur aura,
 Quod latus mundi nebulae malusque
 Iuppiter urget
 (описание крайнего севера)
 Pone sub curru nimium propinqui
 Solis in terra domibus negata
 (описание тропических стран)⁵⁸.

Сравни стихи, влагаемые Гёте в уста Миньоны:

Kennst du das Land, wo die Citronen blühen,
 Im dunkeln Laub die Goldorangen glühen?⁵⁹

Симметричное деление оды на 3 пары строф наблюдается и в оде (II, 2):

Nullus argento color est avaris
 Abdito terris...⁶⁰

Каждая пара строф включает в себе мысли, противопоставляемые одна другой, причем для усиления контраста в периодах мысли изложены в обратном порядке по схеме a, b; b, a; a, b (chiasmus): деньги не имеют цены, если их не употребляют разумно, но Проклуей⁶¹ прославился навсегда великодушной щедростью (ст. 1-8);

описательным или исторически обусловленным (антономасия) — Iubae tellus (см. в пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского: «И пустыня та, что всех львов питает / Грудью сухою»). Перифразы позволяют поэту отказаться от простого названия далеких стран и заменить его выразительными словесными картинками. Индию он описывает через сказочную реку, северный край — через ненастное небо, жаркую безлюдную землю — через слишком близкое солнце, рисуя каждую страну через то, что определяет ее природный облик.

⁵⁸ Ad loc. (v. 17-22): Брось меня в страну, где весны дыхание / Не способно жизнь возрождать деревьев, / В тот бесплодный край, что Юпитер гневно / Кроет туманом; / Брось меня туда, где бег солнца близкий / Знойностью лучей обезлюдил землю... (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

⁵⁹ Узнал ли край, где цитрусы в цвету стоят, / В тени листвы, пожаром золота горят (пер. С. Райды).

⁶⁰ Пользы в деньгах нет, коли они зарыты / В землю скупцами (пер. Г.Ф. Церетели).

⁶¹ Gaius Proculeius Varro Murena. Гораций хвалит его за щедрость по отношению к своим братьям (Цепиону и Мурене), которые разорились

могущественнейшим царем является тот, кто обуздывает алчность, которая, подобно водянке, от насыщения усиливается все больше и больше (ст. 9-16); зазнавшегося деспота добродетель, в противоположность черни, исключает из числа счастливых, но надежную власть и диадему она дарует только мудрецу, находящему все богатство в себе самом (ст. 17-24).

Следует обратить внимание учеников на метрическую особенность, встречающуюся в этой оде: эффектный *versus hypermeter* “*Dissidens plebi numero beatorum*” [ст. 18], который при чтении посредством элизии последнего слога *-um* сливается со следующим стихом “*Eximit Virtus...*” [ст. 19] вследствие так называемой синафии (*synaphia*), т.е. тесной ритмической связи между двумя стихами. Читающий эти стихи чувствует, как добродетель (*Virtus*) *исключает* Фраата, [С. 26] которого чернь (*plebs*) считает счастливым, из числа счастливых (*numero beatorum*), *deferens uni sapienti regnum*⁶².

Данное стихотворение принадлежит к числу тех од, в которых Гораций излагает правила стоиков, для коих добродетель была высшим благом человека и которые проповедовали, ὅτι μόνος ὁ σοφὸς πλούσιος⁶³.

Ода посвящена Гаю Саллюстию Криспу, внучатному племяннику (*sororis nepoti*) и наследнику историка Саллюстия, которым он был усыновлен. Несмотря на близость свою к Августу, Саллюстий, подобно Мecenату, не занимал никаких должностей, довольствуясь званием римского всадника. Саллюстий отличался великодушной щедростью, что, вероятно, побудило Горация посвятить ему настоящую оду.

из-за гражданской войны (II, 2, 5-8): Будет Прокулей жить в веках грядущих, / Нежного отца заменив для братьев, / Вознесет его на нетленных крыльях / Вечная слава (пер. Г.Ф. Церетели).

⁶² Ib. v. 17-24: Пусть сидит Фраат на престоле Кира! / Отучая чернь от понятий ложных / И с ней врозь идя, не узрит счастливец / В нем Добродетель. / Ведь она и власть, и венец надежный, / И победный лавр лишь тому дарует, — / Кто бы ни был он, — кто глядит на злато / Взором бесстрастным (пер. Г.Ф. Церетели).

⁶³ «...что только мудрый богат», — изречение приписывается Эпиктету (50–138). См. также: Цицерон. Парадоксы стоиков VI: Только мудрец богат [42], 1-3.

Державин в стихотворении «К Скопихину» подражает Горацию:

Не блещет серебро, в скупой
 (avaris terris — метафора)
 Земле лежаще сокровенным.
 Скопихин! враг его ты злой,
 Употреблением полезным
 Пока твоим не оценишь,
 Сияющим не учинишь.
 Бессмертно Минин будет жить,
 Решившийся своим именем
 Москву от плена свободить,
 И тот Демидов, что с терпеньем
 Свой век казну копил и вдруг
 Дал миллионы для наук, и пр.

В изящной оде “Septimi, Gades aditure mecum et...” (II, 4) строфы расположены почти так же, как и в двух предыдущих одах.

Гораций высказывает свои мечты о тихой и приятной жизни на старости лет в Тибуре (ст. 1-8) или на юге Италии — в окрестностях Тарента (ст. 9-16) и свое желание, чтобы в этой дивной местности вместе с ним поселился его друг для того, чтобы, когда настанет смертный час его, «оросить должной слезой еще теплый пепел поэта» (17-24).

Необходимо читать в классе оду (II, 10):

Rectius vives, Licini, neque altum
 Semper urgendo...⁶⁴

[С. 27] которую знают наизусть все, изучавшие Горация. Это стихотворение, написанное на особенно любимую Горацием тему о соблюдении золотой середины на жизненном пути, замечательно как по обилию превосходных картин и эффектных тропов и фигур, так и по расположению мыслей. «Не слишком смело, но и не слишком робко!.. в несчастье не предавайся отчаянию, в счастье не забывай о превратности судьбы», — таков смысл совета, данного поэтом беспокойному Лицинию (казненному впоследствии, в 23-м году, за участие в заговоре против Августа) в первой и ше-

⁶⁴ Ad loc. (v. 1-2): Будешь жить ладней, не стремясь, Лициний / Часто в даль морей и не жмяся робко (пер. А. П. Семенова-Тян-Шанского).

стой строфах, в которых эти мысли изложены в обратном порядке (chiasmus) и аллегорически (neque altum urgendo, neque nimium premendo litus iniquum⁶⁵ — *contrahes vento nimium secundo turgida vela* [v. 23-24]). Вторая и третья строфы объясняют (изложением мотивов) первую строфу, а четвертая и пятая заключают в себе мотивы к выводу, сделанному в последней строфе (хиастическое расположение строф)⁶⁶.

У Капниста^{(1)/67} находим перевод этой оды:

Коль хочешь век прожить счастливо,
Не все в открыто море мчись;
Не слишком к берегу трусливо
Меж камней с лодочкою жмись.

Кстати заметим, что почти все русские стихотворцы того времени старались воспроизводить в своих творениях философию Горация с ее *aurea mediocritas* [золотой серединой], *modus in rebus* [мерой вещах], *nil admirari* [без удивления чему-либо].

К числу од, заучиваемых наизусть, относится и обращенная к Помпею Гросфу⁶⁸ ода (II, 16):

*Otium divos rogat in patenti...*⁶⁹

Она замечательна прежде всего своей структурой, гармоничностью и симметрией частей: она состоит из пяти пар строф: «Все ищут спокойной жизни: и тот, кто плавает по морям, и воинственные народы, как фракийцы, парфяне» (ст. 1-8). «Спокойствия нельзя купить ни за какие сокровища, иной и бедняк живет счастливо и спит [С. 28] крепко» (ст. 9-16). «Да и к чему хлопотать о многом

⁶⁵ См. *выше*, примеч. 59.

⁶⁶ Ad loc. (v. 23-24): Мудро сократи, подобрав немного, / Вздвигшийся парус (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

⁽¹⁾ * Сочинения Капниста, издан. Смирдина, с. 421 [Капнист 1849; см. *ниже*, примеч. 67].

⁶⁷ Капнист Василий Васильевич (1758–1823) — поэт, драматург, переводчик. Речь идет о его собрании сочинений, изданном в 1849 г. Александром Филипповичем Смирдиным (1795–1897) в Санкт-Петербурге и вошедших в него так называемых горацанских одах.

⁶⁸ Помпей Гросф (ок. 70–20 гг. до н.э.) — друг Горация.

⁶⁹ Ad loc. (v. 1): Просит тишины у богов в молитве... (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

человеку, век которого так короток? Человек беспокойный никуда не уйдет от заботы» (ст. 17-24). «Весел душою тот, кто не думает о том, что будет после, и умеет смягчать горечь жизни смехом; ведь полного блаженства нет в жизни» (ст. 25-32). «Ты богат, у тебя много рогатого скота и лошадей; у меня небольшой участок земли, но зато мне судьба дала поэтический дар и презрение к завистливой толпе» (ст. 33-40).

В оде встречаются две метрические особенности: 1) перенос части слова в другой стих; перенос вызван синафией, т.е. тесной ритмической связью между двумя стихами (7 и 8): «Grosphē, non gemmis neque purpura ve-nale neque auro». Ср. 19-й стих 2-й оды I книги.

2) Versus hypermeter (34-й стих) “Mugiunt vaccae, tibi tollit hinnitum” [II, 16], который при чтении посредством элизии последнего слога -um сливается со следующим стихом: “Apta quadrigis equa...” (случай синафии, см. *выше* заметку к II, 2). Как перенос двух последних слогов в слове venale, так и versus hypermeter выражают наглядно изобилие.

В оде встречаются эффектные фигуры: *prosopopoiia*: furiosa Thrace [v. 5]; vitiosa cura (scandit) [v. 21-22]; timor aut cupido (somnos aufert) [v. 15-16]; *hendiadys*: greges centum Sicalaeque vaccae [v. 33-34]; *asyndeton demonstrativum*: scandit [v. 21]; *litotes*: non mendax (вместо verax) [v. 39]; *chiasmus*, встречающийся в строфе [v. 21-24]:

Scandit aeratas vitiosa naves
Cura nec turmas equitum relinquit,
Ocior cervis et agente nimbos
Ocior Euro...⁷⁰

(cervis сказано по отношению к turmas equitum, Euro — по отношению к naves).

Заслуживает внимания ода (III, 18):

Faune, Nympharum fugientum amator...⁷¹

⁷⁰ Ad loc.: Лезет на корабль боевой забота, / За конями турм боевых стремится, / Легче чем олень и быстрее чем ветер, / Тучи несущий (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

⁷¹ Ad loc. (v. 1): Фавн, любовник Нимф, от тебя бегущих... (Пер. Н.С. Гинцбурга).

В прелестном гимне, состоящем из двух пар строф, составленных удивительно симметрично, Гораций просит Фавна принять под свое покровительство его поля и стада [С. 29] и обещает принести ему жертву (ягненок, вино, фимиам) в праздник “Faunalia” (5-го декабря); при этом поэт указывает, как проходит этот день: поселяне отдыхают на лугу, отдыхают и волы; среди отважных ягнят мирно скитается волк, лес стелет Фавну свои листья; день заканчивается веселой пляской земледельца. Ода проникнута удивительным спокойствием и жизнерадостным идиллическим настроением.

Следует обратить внимание на эффектные фигуры: *hendiadys*: *per meos fines et aprica rura* [v. 2]; *antithesis* и *chiasmus*: *Lenis incedas abeasque parvis Aequus alumnis* [v. 3-4]; *prosopopoiia*: *silva (spargit frondes)* [v. 14].

Стихотворение Пушкина «К Домовому» есть явное подражание данной оде Горация.

Следует ознакомить учеников с одой: “Pindarum quisquis studet aemulari...” (IV, 2). Она интересна и поучительна во многих отношениях.

1) Это одна из лучших од высокого стиля, доказывающих, что Гораций мог соперничать и с Пиндаром.

2) Интересна характеристика поэзии Пиндара и параллель, которую Гораций проводит между Пиндаром и собою: «Соперничать с Пиндаром», говорит Гораций, «безумное и заранее обреченное на неудачу начинание» (ст. 1-4). «Пиндару, могучий талант которого подобен неудержимому течению выступившей из берегов горной реки, принадлежит пальма первенства во всех видах лирики высокого стиля» (ст. 5-24). «Пиндар — лебедь, уносящийся вдохновением в заоблачные выси; я же, обладающий лишь скромным дарованием, подобно пчелке, прилежно собирающей мед с благоухающих цветков, кропотливо слагаю свои песни, вдохновляясь окружающей меня природою» (ст. 25-32).

3) Замечательны такт, светская ловкость и любезность, с которыми Гораций отклоняет всякий раз предложения воспевать деяния Августа или его полководцев. Подобно тому, как он отклоняет аналогичное предложение Агриппы, главного героя актийской победы (см. I, 6), словами: “nos, Agrippa, non conamur dicere *tenues grandia*” и указанием на то, что такие сюжеты по плечу только

[С. 30] такому поэту, как Варий, он в данной оде предоставляет Антонию (любимцу Августа, воспитанному своей мачехой Октавией, сестрой Августа) исполнить то, о чем он просил его. «Не мне», говорит Гораций, «а тебе, Антоний, как поэту эпическому, как *roëtae maiore plectro*, подобает воспеть победы и триумф Цезаря; тебе подобает воспеть радостный праздник возвращения его в ликующую столицу» (ст. 33-44). «К твоей песне примкнет тогда и мой посильный голос (*si quid loquar audiendum*), и во время триумфального шествия присоединюсь и я к ликованию всего населения и вместе со всеми воскрию милостивым богам фимиам» (ст. 45-52).

Чего достигает Гораций своею скромностью? Прежде всего, он сохраняет полную самостоятельность, отказываясь от чести сделаться придворным *roëta laureatus*. Затем, указывая на недостаточность своего поэтического таланта, не позволяющую ему воспевать деяния Августа, он этим возвеличивает их еще больше; такое признание поэта является косвенным прославлением Августа, которое еще более подчеркивается *парентезисом*:

Quo nihil maius meliusque terris
Fata donavere bonique divi,
Nec dabunt, quamvis redeant in aurum
Tempora priscum⁷².

Наконец, передача упомянутого поручения Антонию, автору недошедшей до нас эпической поэмы “*Diomedea*”, очень лестна для самого Антония: она приравнивает его к Пиндару.

4) Трогательно сопоставление недостаточности таланта с материальной недостаточностью поэта. «Десять быков», говорит Гораций, «и столько же коров заколешь ты тогда согласно данному обету; у меня же для этой цели припасен золотой масти бычок, с белоснежной лысинкой на лбу, украшенном небольшими рогами (ст. 53-60)». Такое детальное описание жертвы вызвано желанием поэта указать на свою готовность принести в жертву своего лю-

⁷² Ad loc. (v. 37-40): Ничего более великого и лучшего на земле / Судьбы и благие боги не даровали / И не даруют, даже если времена возвратятся / К древнему золоту. См. также: Выше, лучше здесь никого не дали / Боги нам и рок, не дадут и впредь нам, / Пусть хотя б назад времена вернулись / Века златого (пер. Н.С. Гинцбурга).

бимца — красивейшего во всем стаде бычка; важно не то, сколько стоит жертва, а с каким чувством она [С. 31] приносится. Таким образом 2 последние строфы оды проникнуты идиллическим настроением.

Versus hypermetri ([в ст.] 22-й и 23-й):

Plorat et vires animumque moresque
Aureos educit in astra nigroque⁷³,

в которых последний слог подвергается элизии вследствие синафий (см. *выше* II, 2; 16), выражают наглядно избыток сюжетов Пиндаровой поэзии.

Как видно из предыдущего, Гораций употреблял сапфину строфу преимущественно в стихотворениях высокого стиля, но она встречается и в некоторых одах, в которых особенно ярко проявляется свойственный Горацию юмор или едкий сарказм; такой контраст между стихотворным размером и содержанием оды производит особенный эффект. Примером может служить ода: “Ne sit ancillae tibi amor pudori...” (II, 4), в которой Гораций юмористически убеждает Ксантия не стыдиться своей любви к рабыне-служанке Филлиде и брать себе пример с Ахилла, Аякса и Агамемнона, также пылавших любовью к пленницам; может быть, и его рабыня царского рода.

К числу таких од относятся оды: II, 8; III, 20 и замечательная своим едким сарказмом 25-я ода I книги.

В классе удобнее всего читать приведенную выше оду.

Carmen saeculare

За недостатком времени едва ли удастся ознакомить учеников с *carmen saeculare*, написанным также сапфиным размером, но следует, по крайней мере, сообщить им, что юбилейный гимн был сочинен Горацием по лестному для поэта поручению Августа для предстоявшего летом 17 г. до Р. Хр. празднования так называемого векового торжества или вековых игр (*ludi saeculares*), которые должны были повторяться в Риме через каждые сто десять лет. Этот гимн, содержащий в себе обращенную к Аполлону и Диане молитву о благосостоянии римского государства, был пет анти-

⁷³ Ad loc.: Плачет, ей до звезд его силу славит, / Нрав златой и доблесть, из тьмы забвенья / [Вырвав у Смерти] (пер. Н.С. Гинцбурга).

Systema Alcaicum

III. Ознакомив учеников с одами, написанными сапфиным размером, преподаватель приступает к объяснению особенностей алкеевой строфы:

$$\begin{array}{ccccccc} \underline{\underline{U}} & | & - & U & - & - & || & - & U & U & | & - & U & \underline{\underline{U}} \\ \underline{\underline{U}} & | & - & U & - & - & || & - & U & U & | & - & U & \underline{\underline{U}} \\ \underline{\underline{U}} & | & - & U & - & - & | & - & U & - & \underline{\underline{U}} \\ - & U & U & | & - & U & U & | & - & U & - & U \end{array}$$

Различие между женским и мужским характером выразилось и в метрике, особенно в различии между сапфиной и алкеевой строфами⁽¹⁾. Сапфина строфа отличается, при торжественности тона, грацией и нежностью, алкеева строфа — большей живостью, силой и энергией. В алкеевой строфе только два первые стиха одинаковы (*versus alcaici hendecasyllabi*); в этих стихах наблюдается после анакрузиса сперва сильное повышение ритма; затем (после дизрезиса) некоторое понижение, достигаемое дактилем, а в конце стихов опять повышение при помощи энергичного каталексиса (усеченного трохея); в третьем стихе (*versus alcaicus enneasyllabus*) анакрузис сообщает двум трохеическим диподиям заметную эластичность; четвертый стих (*versus alcaicus decasyllabus*), состоящий из двух дактилей и двух трохеев, является эффектным заключительным аккордом. Этот размер особенно удобен для воззваний, увещаний, наставлений и т.п. Это любимейший размер Горация; он встречается в 37 одах.

Содержание их разнообразно, как были разнообразны случаи, подававшие повод к излиянию лирического чувства или настроения. В общем, их можно разделить на четыре категории. К 1-й от-

⁽¹⁾ * CM. Otto Ribbeck. Geschichte der römischen Dichtung. Stuttgart, 1900. II, Seite 117 [CM.: Ribbeck 1900].

носятся песни, выражающие личные ощущения и чувства поэта, вызванные разными житейскими обстоятельствами, ко 2-й — лирические стихотворения морального характера, к 3-й — оды религиозного характера, к 4-й — оды политического характера.

[С. 33] Оды, выражающие личные чувства поэта

Из од первой категории могут быть предложены ученикам для перевода следующие:

Коротенькая, но изящная ода (I, 26):

Musis amicus tristiam et metus
Tradam protervis in mare Creticum
Portare ventis...⁷⁴

заключает в себе лирическое излияние, вызванное чувством дружбы. «Как любимец муз», говорит Гораций в первой половине оды, «я отдам все свои заботы ветрам, чтобы они унесли их в море»⁽¹⁾; во второй половине поэт, обращаясь к музе, восклицает:

«Сплети мне из цветов, как солнце золотистых,
О сладкозвучная, для Ламия венок!»

И венок, сплетенный из *arpcis floribus* [v. 7], уже готов: Муза помогла Горацию сложить песнь — новую оду, в которой он алкеевым напевом (*Lesbio plectro* [v. 11]) воспеваает дорогого ему Ламия.

Вальтер Гебгарди⁷⁵ называет эту оду “ein geniales Geschenk für

⁷⁴ Ad loc. (v. 1-3): Любимец Муз, я грусть и волнения / Отдам развеять ветрам стремительным / В Эгейском море... (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

⁽¹⁾ * Подражание началу настоящей оды мы встречаем в песне Г. Гейне: *Ich wollt', meine Schmerzen ergössen / Sich all' in ein einziges Wort, / Das gäb' ich den lustigen Winden, / Die trügen es lustig fort* [Хотел бы в единое слово / Я слить мою грусть и печаль, / И бросить то слово на ветер, / Чтоб ветер унёс его в даль (пер. Л.А. Мея) — цит. по: Русское слово. 1859. № 5. Отдел III. С. 49].

⁷⁵ Вальтер Гебгарди (Walther Gebhardi) — автор труда “Ein ästhetischer Kommentar zu den lyrischen Dichtungen des Horaz” («Эстетический комментарий к лирическим сочинениям Горация» (см. примеч. ниже), изданного в 1885 (²1902), в котором он разбирает поэтику од Горация с акцентом на эстетические критерии и историко-филологический контекст.

einen Geburtstagstisch”⁽²⁾.

Замечательна структура оды: в первой половине ее мотивируется и подготавливается обращение к музе; воззвание к музе состоит также из двух половин: в первой заключается аллегория, во второй объяснение аллегории; в обеих частях встречается фигура *anaphora*: *necte... necte — hunc... hunc* [v. 7-8 et 9-11].

Ода “*Parcus deorum cultor et infrequens...*” (I, 34)⁷⁶ доказывает, что Гораций не всегда был последователем эпикурейского учения.

Под впечатлением внезапного удара молнии при безоблачном небе, Гораций убеждается в несостоятельности [С. 34] учения Эпикура о невмешательстве богов в судьбы вселенной и вытекающей отсюда бесполезности богопочитания; в душе поэта пробуждается сознание необходимости вернуться к покинутой им вере своей юности (*nunc retrorsum vela dare cogor*⁷⁷ — метафорическое выражение), к вере в зависимость человека от божества, не безучастно взирающего на мир и на людей, но властно управляющего их судьбами (проф. Шебор).

К такому же выводу приходили часто и приходят и теперь люди, сбитые с пути истины разными лжеучениями и сомнениями (*consulti insanientis sapientiae* [v. 2-3] — *fig. oxymoron*).

В стихах “*Valet ima summis mutare et insignem attenuat deus*”⁷⁸ выражена мысль, встречающаяся часто в Священном Писании, напр[имер], «низложи сильные со престол и вознесе смиренные» (Св. Еванг. Луки, гл. I, стих 52).

В оде “*Icci, beatis nunc Arabum invides...*” (I, 29) проявляются особенно ярко свойственные Горацию юмор и тонкая ирония; иронический пафос подчеркивается поэтическими гиперболами, встречающимися во всех строфах оды. Поэт обращается к другу своему Икцию, который прежде усердно занимался философией,

(2) [С. 33] * Ein aesthetischer Kommentar zu den lyrischen Dichtungen des Horaz von Walther Gebhardi. Paderborn, 1902. Seite 119.

⁷⁶ Ad loc. (v. 1): Богов поклонник редкий и ветренный (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

⁷⁷ *Иб.*, v. 3-5: Блуждаю, ныне вспять направить / Я принужден свой челнок и прежних / Путей держаться (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

⁷⁸ *Иб.*, v. 12-13: Только бог сей властен / Высоким сделать низкое... (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

но вдруг, неожиданно для всех, заразился всеобщей страстью к воинственным приключениям и к добыче в то время, когда Август предпринял поход в так называемую Счастливую Аравию. «Ты, Икций», говорит Гораций, «готовишь страшный бой для савских царей, куешь цепи для мидян. Какая дева станет твоей пленницей? Какой царский отрок будет твоим виночерпием?.. О, кто теперь решится сказать, что Тибр не потечет вспять, коль ты готов променять философию Сократа и добытую тобою груды книг на испанский меч?»

Из этой оды видно, что Гораций употреблял алкееву строфу и в тех одах, в которых преобладает шуточный, юмористический тон (ср. I, 16, 27. III, 17) и в которых он при помощи свойственной ему тонкой иронии подсмеивается над кем-нибудь (ср. II, 5).

Очень интересна ода (II, 7):

O saepe mecum tempus in ultimum
Deducte Bruto militiae duce...⁷⁹

[С. 35] дышащая горячим чувством старинной дружбы и радости, вызванной возвращением друга Горация Помпея Вара в Рим после долгой разлуки с поэтом. Гораций говорит: «Приветствую тебя, мой верный друг и товарищ в опасностях и беззаботном веселии (ст. 1-8)! Судьба надолго разлучила нас в роковой день поражения при Филиппах (ст. 9-16). Итак, отпразднуем ныне на славу твое возвращение (ст. 17-28)».

Юмор и шуточный тон, заметные во всей оде, сказываются особенно в игре слов *Bruto duce deducte tempus in ultimum*, в выражении *Quiritem* («почтенным мирным гражданином» в противоположность к слову *miles*) и в диалогии (*διλογία*) *fessum latus depone sub lauri mea* (под лавром, который я, не украшенный лаврами на войне, возрастил в своем саду).

Следует обратить внимание на меткую *метафору*: *unda resorbens te* (волна событий увлекла тебя с собою) *rursus in bellum tulit* (и понесла снова в бой), причем образ (*unda*) и действительность (*bellum*) сливаются в одно, и на эффектные фигуры *asyndeton* и *chiasmus*: *Massico cibaria exple, funde capacibus unguenta de conchis*, изображающие поспешность.

⁷⁹ Ad loc., v. 1-2: [Помпей,] со мной под Брута водительством / Не раз в глаза глядевший опасности (пер. Г.Ф. Церетели).

Известно написанное Пушкиным подражание Горациевой оде (Ad Pompeium), где, между прочим, читаем:

Ты помнишь час ужасной битвы,
Когда я, трепетный квирит,
Бежал, нечестно бросаю щит,
Творя обеты и молитвы?
Как я боялся, как бежал!
Но Эрмий сам внезапной тучей
Меня покрыл и вдаль умчал,
И спас от смерти неминучей.

Кстати заметим, что напрасно обвиняли Горация в трусости. Поражение республиканского войска Брута близ города Филипп (в 42 г.) было столь ужасно, что большая часть легионов бросилась в беспорядочное бегство, потеряв всякую надежду на успех боя и не желая сдаться на капитуляцию. Неудивительно, если стремительным потоком был унесен с поля сражения и Гораций⁽¹⁾.

[С. 36] Желательно познакомить учеников с одой (II, 9):

Non semper imbres nubibus hispidos
Manant in agros...

обращенной к поэту и грамматiku Валгию⁸⁰ по поводу смерти его любимца Миста. «Не вечно льется дождь из туч», говорит Гораций, «не вечно бушуют бури, ты же вечно оплакиваешь в слезных элегиях утрату нежного Миста. Но даже старцы (Нестор, Приам) и женщины (Гекуба и ее дочери) не оплакивали вечно кончину дорогих им лиц (Антилоха, Троила). Поэтому перестань плакать и ты; лучше посвети свои песни новым трофеям Августа».

Следует обратить внимание на фигуру *prosopopoiia*: *querqueta Gargani* (*laborant aquilonibus*); *orni* (*foliis viduantur*); *Medum flumen* (*minores volvit vertices*): неодушевленным предметам приписывается чувство: река как бы присмирела, чувствуя свое унижение.

⁽¹⁾ * См. Гораций в излож[ении Теодора] Мартина, пер[евод] под редакцией проф. И. Помяловского, 1876 г., с. 146 [Гораций / Мартин (авт. пер.); Помяловский (ред.) 1876].

⁸⁰ Речь идет о Гае Вальгии Руфе (Gaius Valgius Rufus) — древнеримском писателе, поэте и филологе I в. до н.э. В своих прозаических трудах он разбирал грамматические и филологические вопросы.

Среди многих переводов этого стихотворения существует перевод Тредьяковского, начинающийся стихом:

Не всегда дожди льют наводнение...

Ода Державина «На смерть графини Румянцевой» начинается с подражания Горацию:

Не беспрестанно дождь стремится
На класы с черных облаков,
И море не всегда струится
От прменяемых ветров;
Не круглый год во льду спят воды,
Не всякий день бурь слышен свист
И с скучной не всегда природы
Падет на землю желтый лист.
Подобно и тебе крушиться
Не должно, Дашкова, всегда, и пр.

Оду “*Ile et nefasto te posuit die...*” (II, 13) следует читать в классе по двум причинам. В этом стихотворении алкеев размер как нельзя более гармонирует с веселым и приподнятым настроением поэта, вызванным чудесным спасением его от опасности, угрожавшей его жизни в тот день, когда он на одной из прогулок по своей сабинской усадьбе чуть не был убит неожиданно упавшим на него деревом. Кроме того, ода замечательна своею структурой и разнообразием содержания. [С. 37] Она состоит из двух равных по объему половин. В первой половине Гораций со свойственным ему юмором шутливым тоном, прибегая к поэтическим гиперболам, перечисляет ужасные преступления, совершенные человеком, посадившим это дерево на его поле; случившийся с поэтом инцидент, чуть не стоивший ему жизни, наводит его на серьезные мысли о том, что человеком никогда не предусмотрено в достаточной степени, чего ему следует избегать в каждый час (ст. 1-20). Вторая половина оды (ст. 21-40) включает в себе после ловкого перехода восхваление поэтических образцов Горация — Сапфо и Алкея. «Вот и я», говорит поэт, «чуть не попал в царство теней».

Чуть-чуть не встретился я с Прозерпиной злой,
Едва я не узрел судящего Эака,
Жилища праведных, отдельные от мрака,
И Сапфо с жалобой на дев страны родной,

Поющую стихом эольских песнопений,
И, о Алкей, тебя: на золотых струнах
Звучней бряцаешь ты про бедствия в морях,
Изгнанья бедствия и бедствия сражений.

Тая священное молчанье, сонм теней
Дивится песням их; но, слухом вдруг воспрянув,
Про войны родины, про изгнанных тиранов
Охотней слушают, собираясь тесней.

Не диво! — если там при звуках песнопенья
Стоглавый даже пес, застыв, к земле приник
Ушами черными, и змеи в этот миг
В кудрях у Эвменид остались без движения;

Ведь, даже Прометей и Тантал увлеклись
Напевом сладостным, страданья забывая,
И ловчий Орион не гонит, им внимая,
Ни льва, ни трепетную рысь.

(Перевод П.Ф. Порфирова⁸¹)

Преподавателю представляется удобный случай сообщить ученикам необходимые сведения об Алкее, воспевавшем свои морские скитания, свое изгнание и борьбу свою с внутренними и внешними врагами отечества, и о Сапфо, жаловавшейся в своих стихах на отверженную лесбосскими девушками любовь ее к ним.

[С. 38] Ода “*Cur me querellis exanimas tuis...*” (II, 17) одно из наиболее теплых по дружеским чувствам стихотворений Горация, обращенных к Мекенату, которого он называет при помощи метонимии *meorum grande decus* (обратить внимание на *complosio syllabarum*) *columenque rerum* (ср. I, 1, 2: *O et praesidium et dulce decus meum*!). Поэт не может относиться спокойно к пессимистическим жалобам Мекената на гнетущее его болезненное состояние. «Ты не умрешь раньше меня», говорит Гораций. «Этого не желают ни боги, ни я (ст. 1-4). Ни я не желаю этого, так как твоя смерть повлекла бы за собою и мою, ни боги; это видно из того, что между нашими звездами существует удивительное согласие: тебя Юпитер к всеобщей радости вырвал у Сатурна, а меня Фавн спас от неминуемой гибели (см. заметку к IV, 3). Итак, воздадим оба благодарность богам, каждый по своим средствам». (Обратить внимание на *chiasmus*.)

⁸¹ См. *выше*, примеч. 36.

Расположение строф: (1+3)+4.

Обратить внимание на *метафору* *carpere iter*, на *euphemismus*: *obire* и *anadiplosis*: *ibimus, ibimus*.

Ода (II, 20):

Non usitata nec tenui ferar
Pinna...⁸²

составляет как бы эпилог к двум первым книгам од. Как в первой оде I книги, так и в этом стихотворении Гораций обращается к Меценату, с той разницей, что то, на что он там надеется, здесь, как он сам чувствует, уже совершенно: он достиг бессмертия. Ода состоит из 3 пар строф. «На неиспытанных никем еще и мощных крыльях я, сын бедных родителей, вознесусь в эфирную высь (ст. 1-8); я уже чувствую, как я превращаюсь в лебедя, который пролетит с своею песнью по всему миру (ст. 9-16); в гробу не будет покойника, поэтому не вели, Меценат, воздавать пустому гробу ненужных почестей» (ст. 17-24)⁽¹⁾.

[С. 39] Под «неиспытанными никем еще крыльями» подразумевается новый полет поэта, его заслуги как первого римского лирика (*primus Romanae fidicen lyrae*).

Превращение поэта в лебедя (основанное на утверждении Аристотеля, что души поэтов после смерти обращаются в лебедей и сохраняют в этом виде дар пения⁸³) описано Горацием со свой-

⁸² Ad loc. (v. 1-2). Ср.: Вознесусь на крыльях мощных, невиданных, / Певец [двуликий] (пер. Г.Ф. Церетели).

⁽¹⁾ * Подобную же мысль высказал за 200 лет до Горация Энний в своей эпитафии: *Nemo me lacrimis decoret nec funera fletu . / Faxit. Cur? Volito vivus per ora virum* [Пусть никто не чтит меня слезами и погребения плачем / не совершает. Почему? Я, живой, летаю устами людей].

⁸³ В сохранившихся сочинениях Аристотеля такое утверждение отсутствует. Но в *Historia animalium* (IX, 12 [615b]) он пишет, что лебеди обладают даром пения и особенно поют перед концом жизни, а также сообщает о морях у берегов Ливии, которые слышали поющих лебедей, а затем видели некоторых из них мёртвыми. Возможно это парафраз из трагедии «Агамемнон» (v. 1441-1445) Эсхила (525–456 гг. до н.э.). В ней есть строки: «...Как лебедь, перед смертью песнь / Пропела..» (пер. С. Апта), — которые, возможно, поздняя литературная традиция приписывала Аристотелю (Об Эсхиле и Аристотеле, см.: Лосев 1975: 274; см. также: Тюленева 2022: 164). Более близка эта мысль Платону. В его «Фе-

ственным ему юмором и умением соединять комическое с высоко-торжественным⁽¹⁾.

Алкеев размер, которым написана эта ода, выражает как нельзя лучше самоуверенность Горация и гордое сознание им своих заслуг на поэтическом поприще.

Это знаменитое стихотворение переводили многие поэты: Державин («Необычайным я пареньем от тлена мира отделюсь»), Капнист, Мерзляков, Фет и др.

Оды морального характера

После повторения од первой категории преподаватель переходит к чтению од морального характера, написанных алкеевым размером. Из числа этих од нельзя не рекомендовать для перевода в классе оды: II, 3 и 14.

В оде (II, 3):

Aequam memento rebus in arduis
Servare mentem...⁸⁴

доне» (84e – 85b) Сократ говорит о лебедях как о птицах Аполлона. Они обладают пророческим даром и перед смертью поют особенно прекрасно, радуясь предстоящему возвращению к богу, служителями которого являются. Более того, Сократ прямо называет себя «сослужителем» лебедей, посвящённым тому же Аполлону и получившим от него тот же пророческий дар. На наш взгляд, эта мысль более близка Платону. В его «Федоне» (84e–85b) Сократ говорит о лебедях как о птицах Аполлона. Они обладают пророческим даром и перед смертью поют особенно прекрасно, радуясь предстоящему возвращению к богу, служителями которого являются. Сократ прямо называет себя «сослужителем» лебедей, посвящённым тому же Аполлону и получившим от него тот же пророческий дар. В «Государстве» (X, 620a), в мифе Эра душа Орфея после смерти выбирает жизнь лебедя. Ср. у Горация (Carm. II, 20, v. 10-15), изображающего собственное превращение в белую птицу: ...album mutor in alitem... / iam Daedaleo notior Icaro / visam gementis litora Bosphori... (Под грубой кожей голени, по-пояс / Я белой птицей стал, и перья / Руки и плечи мои одели. / Мчась безопасней сына Дедалова, / Я, певчий лебедь, узрю шумящего / Босфора брег... [Пер. Г.Ф. Церетели]), а также называющего себя “canorus ales”.

⁽¹⁾ * См. Oskar Jäger. Homer und Horaz im Gymnasialunterricht. München, 1905. Seite 168; 176-177.

⁸⁴ Ad loc. (v. 1-2): Хранить старайся духа спокойствие / Во дни напасти (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

обращенной к Деллию⁸⁵, человеку непостоянного характера, который во время междоусобных войн переходил от одной партии к другой, Гораций дает мудрый совет не терять душевного равновесия (*aequam mentem*) в трудных обстоятельствах жизни и не предаваться чрезмерной радости в счастье, причем развивает свою любимую тему о том, что, так как смерть предстоит человеку неизбежно, то благоразумие требует пользоваться благами жизни, пока это возможно.

Versus hypermeter “*Sors exitura et nos in aeternum*”, наглядно изображающий непрерывность изгнания, сливается при чтении посредством элизии конечного слога *um* со следующим стихом: “*exsilium impositura cymbae*”⁸⁶ (случай синафии, см. *выше* II, 2, 18; II, 16, 34; IV, 2, 22).

[С. 40] Написанная ода принадлежит к числу од, заучиваемых наизусть.

По поводу этой оды Вальтер Гебгарди⁽¹⁾ говорит:

Zu allen Zeiten ist das Heer der Dellier grosz gewesen, zu unserer Zeit grösser als je, wo die Veränderungssucht und Unzufriedenheit die weiteste Verbreitung hat. Bedeutungsvoller als je sind also heute die Lehren des Römers von Lebensfreude, Genügsamkeit und wahren Glück⁸⁷.

Подобные же мысли выражены поэтом в прекрасной оде (II, 14):

⁸⁵ Квинт Деллий, который за политическое непостоянство был назван «наездником-вольтижером гражданской войны» (*desultor bellorum civilium*) Марком Валерием Мессалой Корвиной (*Marcus Valerius Messalla Corvinus*), согласно Сенеке Старшему (ок. 54 г. до н.э. — ок. 39 г. н.э) (*Suasoriae* 1, 7 — Edward [ed.] 1928. — <https://www.attalus.org/info/suasoriae.html> [июль, 2026]).

⁸⁶ II, 3 (v. 27-28): Наш жребий выпадет, и вот он — / В вечность изгнания челнок пред нами (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

⁽¹⁾ * Walther Gebhardi. Ein aesthetischer Kommentar zu den lyrischen Dichtungen des Horaz. Paderborn, 1902. Seite 160 [см.: Gebhardi 1885; ²1902].

⁸⁷ Во все времена армия Деллиев была многочисленна, а в наше время — многочисленнее, чем когда-либо, поскольку стремление к переменам и неудовлетворённость получили широчайшее распространение. Поэтому сегодня как никогда значимы наставления римлянина о радости жизни, довольстве малым и истинном счастье.

Eheu fugaces, Postume, Postume,
Labuntur anni...⁸⁸

«Быстро и незаметно», говорит Гораций, «проходят (*fugaces labuntur* — *metaphora*) годы, о Постум, Постум (*fig. anadiplosis*); приближающейся старости и смерти не остановит твое благочестие» (ст. 1-4); «никакие жертвы не избавят тебя от смерти, составляющей общий удел всех людей» (ст. 5-12). «Несмотря ни на какие меры предосторожности придется расстаться с жизнью» (ст. 13-20), «придется покинуть все, что тебе дорого» (ст. 21-24). «Тогда счастливый наследник воспользуется тем, в чем ты себе отказываешь» (ст. 25-28).

От других стихотворений на тему о кратковременности жизни и неизбежности смерти ода к Постуму отличается более печальным тоном, но этот грустный тон сменяется в последней строфе тоном насмешливым; поэт подсмеивается над чрезмерною бережливостью людей, во всем себе отказывающих для того, чтобы все оставить хитрому наследнику, который, дождавшись, наконец, смерти завещателя, поливает пол драгоценным (собственно гордым — *superbo* — метафора, основанная на олицетворении) вином, какого и верховные жрецы не пивали никогда на пирах (*mero, pontificum potiore cenis* — *comparatio compendiaria*).

По поводу этой оды Вальтер Гебгарди⁽²⁾ говорит: “Dieses Gedicht interessiert und ergreift uns und fesselt uns [C. 41] ästhetisch durch das allgemeine Menschliche, das der Dichter uns künstlerisch abgerundet vor die Seele zaubert”⁸⁹.

Оду следует выучить наизусть.

⁸⁸ Ad loc. (v. 1-2): Увы, о Постум, Постум! летучие / Года уходят... (пер. Ф.Е. Корша). Ср. у Овидия (*Ars amatoria* II, 669-670): *Dum vires annique sinunt, tolerate labores: / Jam veniet tacito tarda senecta pede* (Пока годы позволяют, трудись понемногу / Уже сейчас тихой поступью к тебе подкрадывается старость).

⁽²⁾ * [C. 40] Walther Gebhardi. Ibidem. Pag. 160 [см.: Gebhardi 1885; 1902].

⁸⁹ Это стихотворение привлекает, трогает и эстетически завораживает нас тем общечеловеческим содержанием, которое поэт облакает в законченную художественную форму и словно волшебством вызывает перед нашей душой (пер. наш, с уточнением формулировки в диалоге ChatGPT, 4 августа 2026 г.).

Оды религиозного характера

Образцами религиозных од, написанных алкеевым размером, могут служить оды II, 19; I, 31; I, 35 и III, 23.

Гимн-дифирамб в честь Вакха (II, 19):

Bacchum in remotis carmina rupibus
Vidi docentem...⁹⁰

проникнут чисто вакхическим настроением, вызванным близостью бога; с этим настроением вполне гармонирует энергия стиха. Ода богата поэтическими образами и мифологическими рассказами. В первой половине оды говорится о поводе к сочинению оды (vidi) и о праве поэта (fas); во второй половине поэт, обращаясь прямо к Вакху, прославляет сотворенные и творимые им чудеса: как он властвует над природой, сообщает жизни обилие и прелесть, уничтожает непокорность и насилие и смягчает даже ужасы подземного царства.

Свиту Вакха описал и Шиллер⁽¹⁾ в следующих прекрасных стихах:

Das Eue munter Thyrsusschwinger
Und der Panther prächtiges Gespann
Meldeten den groszen Freudenbringer;
Faun und Satyr taumeln ihm voran,
Um ihn springen rasende Mänaden,
Ihre Tänze loben seinen Wein,
Und des Wirtes braune Wangen laden
Lustig zu dem Becher ein⁹¹.

Ода (I, 31):

Quid dedicatum poscit Apollinem
Vates?...⁹²

⁹⁰ Ad loc. (v. 1-2): В горах пустынных Вакха увидел я / Он песням... / Учил (пер. Г.Ф. Церетели:).

⁽¹⁾ * Schiller. Die Götter Griechenlands [см. *ниже*, примеч. 91].

⁹¹ Цитируется фрагмент (ст. 57-64) из стихотворения Фридриха Шиллера «Боги Греции» (“Die Götter Griechenlands”): Тирсоносцев радостных “эвое” / Там, где тигров пышно запрягли, / Возвещало о младом герое, / И сатир, и фавн, шатаясь, шли. / Пред царем неистово менады / Прославлять летят его вино, / И зовут его живые взгляды, / Осушать у кружки дно (пер. А.А. Фета).

принадлежит к числу стихотворений, в которых особенно ярко проявляются столь симпатичные нам черты характера Горация — его скромность, простота и идеальные стремления. Ода написана по случаю освящения храма Аполлону, выстроенного Августом в 28-м году в воспоминание [С. 42] о победе при Акции.

Следуя народному обычаю поведать Аполлону свои сокровенные желания, Гораций обращается к богу поэзии с мольбой, но не о богатстве, составляющем идеал счастья большинства людей, а о даровании ему телесного здоровья для пользования выпавшими на его долю скромными земными благами и о сохранении в старости умственных способностей для занятий поэзией.

Молитву к Фортуне: “*O diva gratum quae regis Antium...*” [Богиня! Ты, что царствуешь в Антии!..⁹³] (I, 35) следует читать в классе как образец религиозно-патриотического стихотворения. В этой оде Гораций в поэтической форме выражает свои искренние благопожелания Цезарю, отправляющемуся в опасные походы против внешних врагов (британцев и арабов).

«О всемогущая богиня», говорит Гораций, «к которой взывают все о помощи, с которой находятся в союзе Неизбежность, Надежда и Верность! Храни Цезаря и юную римскую рать, отправляющихся в опасный поход, и направь, наконец, меч, которым до сих пор граждане позорнейшим образом убивали друг друга, против врагов».

После обращения к Фортуне (в первой строфе) следуют три раза по три строфы, составляющие одно целое (1+3+3+3).

Замечательна своей трогательной простотой и искренностью ода “*Caelo supinas si tuleris manus...*” [При новолунии, если возденешь ты / Ладони к небу..⁹⁴] (III, 23). «Усердная молитва», говорит Гораций, «при рождении луны вместе со скромною жертвою ларам избавит, Фидила, твой виноградник, посев и стадо от всяких невзгод» (ст. 1-8). «Крупные жертвы принесут богам понтифики; тебе нет надобности кровью многих жертв умиловать ларов, так как ты, исполняя долг благочестия, украшаешь их венками» (ст. 9-16). «Роскошная жертва, приносимая разгневанным

⁹² Ad loc. (v. 1-2): Что просит в новом храме поэт себе / У Аполлона? (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

⁹³ Пер. Н.С. Гинцбурга.

⁹⁴ Пер. Г.Ф. Церетели.

пенатам рукою, не делающею им обычных приношений, не более угодна им, чем горсть жертвенной полбы с солью» (ст. 18-20).

«При чтении этой оды», говорит Наук, «вспоминается бедная вдова, которая, положив в церковную кружку две лепты, внесла в нее больше, чем все остальные» (Еванг. Луки, глава 21, стих 2)⁹⁵.

[С. 43] Оды политического характера

Из числа политических од заслуживают особенного внимания оды I, 37 и IV, 4.

Первая из названных од (I, 37):

Nunc est bibendum, nunc pede libero
Pulsanda tellus...⁹⁶

написана осенью 30 г. до Р. Хр., когда было получено известие о самоубийстве Клеопатры. Гораций с негодованием вспоминает о безумных замыслах властолюбивой царицы, грозивших Риму гибелью и позором (ст. 5-10) и рассеянных лишь благодаря актийской победе и дальнейшим энергическим действиям Октавиана (ст. 10-20); но затем поэт, как бы примиренный ее смертью, удивляется характеру и неженскому спокойствию и твердости гордой царицы, решившейся самоубийством избежать унижительного плена (ст. 20-32).

Начало оды заимствовано у Алкея:

Nῦν χρὴ μεθύσθην καὶ τινα πρὸς βίαν
πῶνην, ἐπειδὴ κάτθανε Μύρσιλος⁹⁷.

Гораций, однако, не приводит, подобно Алкею, смерть Клеопатры в непосредственную связь с охватившим его восторгом. Это говорит столько же в пользу его человечности, сколько полное

⁹⁵ См. вводное замечание к оде III, 23 (Hor. / Nauck [ed.] 1856: 143).

⁹⁶ Ad loc. (v. 1-2): Нам пить пора, пора нам свободно / Стопою в землю бить... (Пер. Г.Ф. Церетели).

⁹⁷ См.: Alcaeus, fr. 332 (Lobel-Page [ed.] 1968): Теперь пристало напиться, а кому-то и через силу выпить — / коль скоро Мирсил мертв (пер. С.А. Степанцова, с изменениями; см.: Степанцов 2024: 35). Эти строки цитируются Афинеем (Deipn. X, 430bc) в подтверждение своей мысли, что Алкей пьет «во всякое время и при любых обстоятельствах»: зимой, летом, весной, в несчастье и, наконец, при радостном событии (ἐν ταῖς εὐφρόναις), которым для Алкея стала смерть Мирсила.

молчание об Антонии в пользу его политического такта и патриотизма.

Nunc... nunc... nunc (фигура anaphora), противопоставляемое следующему adhuc, с настойчивостью указывает на наступившую *ныне только* своевременность ликования.

Эффектные сравнения «...ab Italia volantem Remis adurgens, accipiter velut Molles columbas aut leporem *citus* Venator...» (обратить внимание на chiasmus) усиливают представление о *поспешности бегства* Клеопатры в Египет и о *настойчивости преследования* ее.

Слова *non humilis* (fig. litotes) *mulier* в последнем стихе указывают на высокий образ мыслей Клеопатры. Подобно гордой Дидоне, Клеопатра не желает влачить жалкое существование.

[С. 44] Такую же хвалу Клеопатре влагает Шекспир в уста ее врагу Октавиану⁽¹⁾:

Ее положим рядом в мавзолее
С Антонием, и на земле не будет
Гробницы с боле славною четою,
События, как эти, потрясают
И тех, кто подготовил их. Сказанье
Об их судьбе возбудит жалость к жертвам
Не меньшую, чем слава полководца,
Кто был всему причиной. Пусть войска
Торжественно проводят прах — и в Рим!

(Пер. Н. Минского)

Настоящую оду, как принадлежащую к лучшим произведениям Горация, следует выучить наизусть.

Замечательна во всех отношениях патриотическая ода “Qualem ministrum fulminis alitem...”⁹⁸ (IV, 4), в которой Гораций от прославления подвигов 23-летнего [Нерона Клавдия] Друза⁹⁹ переходит к прославлению заслуг рода Неронов и несокрушимой мощи римского народа вообще. Упомянутый выше гуманист Ска-

⁽¹⁾ * См. Шекспир, траг. «Антоний и Клеопатра», конец.

⁹⁸ Ad loc., v. 1: Орлу царем быть птиц поручил Отец... (Пер. Н.С. Гинцбурга).

⁹⁹ Друз, Нерон Клавдий — пасынок Октавиана Августа, брат Тиберия; талантливый полководец, успешно воевавший в Альпах (с племенем винделиков), предпринявший позднее походы в Галлию и против германцев.

лигер находит, что Гораций во всей этой оде превзошел самого себя и всех греков.

Известный французский ученый, профессор риторики [Ноэль-Этьен] Санадон (1676–1733)¹⁰⁰ называет эту оду «орлом» Горация. И действительно, величавый, чисто-пиндаровский полет фантазии, с которым вполне гармонирует энергичный алкеев размер, обилие поэтических образов и мифологических рассказов, меткие сравнения (напр., стремительный натиск Ганнибала сравнивается с быстротой пламени, несущегося по смолистым стволам, и с натиском Эвра, мчащегося по бушующим волнам), симметричное расположение строф, сила и убежденность речи и высокий патриотизм ставят это стихотворение наряду с лучшими произведениями всемирной лирики. Странно, что составители школьных изданий избранных стихотворений Горация не поместили этой замечательной оды в своем издании.

«Как орленок», говорит Гораций, «с неудержимым натиском бросается даже на змей (ср. *Hom. Ilias* XII, 200¹⁰¹), так бросился Друз на альпийские племена. В каком [С. 45] настроении находится козочка при виде львенка, такое же настроение было у альпийских народов при виде Друза». Великолепное распространенное сравнение с орлом, проведенное в трех строфах, показывает нам существенные черты характера пасынка Августа; коротенькое, но меткое сравнение с козочкой (в четвертой строфе) рисует боязнь врагов Друза, раньше никем не побежденных; оба сравнения дают полную картину, объясняемую следующими стихами. Но поэт не описывает подробно подвигов Друза; вместо этого он, пользуясь приемами Пиндара, указывает тотчас корни его исполинской мощи (*fortes creantur fortibus et bonis*¹⁰²), но тут же в отличие от Пин-

¹⁰⁰ Noël-Étienne Sanadon (фр.) — поэт и переводчик, один из выдающихся латинистов своего времени.

¹⁰¹ *Ad loc.*, v. 200-207: Ров перейти им пылавшим, явилась вещая птица, / Свыше летящий орел, рассекающий воинство слева, / Мчащий в когтях обогрелого кровью огромного змея: / Жив еще был он, крутился и брани еще не оставил; / Взвившись назад, своего похитителя около выи / В грудь уязвил; и, растерзанный болью, на землю добычу, / Змея, отбросил орел, уронил посреди ополченья; / Сам же, крикнувши звучно, понесся по веянию ветра (пер. Н.И. Гнедича).

¹⁰² *IV*, 4, v. 29: Рождают храбрых храбрые... (Пер. Н.С. Гинцбурга).

дара, признающего лишь природные свойства, подчеркивает важное значение правильного воспитания (*doctrina sed vim promovet insitam*¹⁰³). А так как сам Август руководил воспитанием Тиберия и Друза Клавдиев Неронов, то, по мнению поэта, они обязаны ему правильным развитием природных задатков. Гораций уверен, что Нероны служат и будут служить Риму таким же оплотом, каким служили Риму их славные предки.

Quid debeas, o Roma, Neronibus,
Testis Metaurum flumen et Hasdrubal
Devictus...¹⁰⁴

С этими словами Гораций переходит к прославлению Неронов, особенно консула Гая Клавдия Нерона¹⁰⁵, уничтожившего в 207 г. до Р. Хр. в сражении при реке Метавре (в Этрурии) войско Газдрубала, брата Ганнибала, и лишившего Ганнибала всякой надежды восторжествовать над противниками. Впавшему в уныние Ганнибалу Гораций влагает в уста панегирик непреодолимой силе и несокрушимой мощи римлян, о котором Гебгарди⁽¹⁾ отзывался так: “Das Römertum in seiner unverwüstlichen Lebenskraft, seiner unbesiegbaren Zähigkeit ist nie bezeichnender, nie wahrheitsgetreuer dargestellt worden als in den Strophen, die der Dichter dem grossen Hannibal in den Mund gelegt”¹⁰⁶.

¹⁰³ IV, 4, v. 33: Расти ученье силы врожденный дар... (Пер. Н.С. Гинцбурга).

¹⁰⁴ IV, 4, v. 40-43: Обязан чем ты роду Неронов, Рим, / Тому свидетель берег Метавра, там / Разбит был Газдрубал... (Пер. Н.С. Гинцбурга).

¹⁰⁵ Гай Клавдий Нерон (ум. п. 201 г. до н.э.) — древнеримский военачальник и политический деятель из патрицианского рода Клавдиев Неронов, консул 207 г. до н.э. Его карьере способствовало время Второй Пунической войны. В качестве легата он воевал под командованием Марка Клавдия Марцелла, с полномочиями претора и пропретора участвовал в осаде Капуи (212–211 гг. до н.э.); в дальнейшем возглавлял римские войска в Испании. Однако он не смог разбить карфагенского полководца Газдрубала Баркида (ум. 207 г. до н.э.), хотя однажды и окружил его армию в ущелье. — https://en.wikipedia.org/wiki/Gaius_Claudius_Nero (август, 2026).

⁽¹⁾ * Walther Gebhardi. Ibidem, pag. 298 [см.: Gebhardi 1885; ²1902].

¹⁰⁶ Римство с его несокрушимой жизненной силой и непобедимой стойкостью никогда не было изображено так выразительно и правдиво, как в строфах, которые поэт вложил в уста великого Ганнибала.

[С. 46] Этот панегирик имеет форму хрии¹⁰⁷, причем в каждой из шести строф, составляющей как бы одно самостоятельное целое, говорится о существенной черте характера римского народа — о непоколебимой твердости духа его (*constantia*): в первой строфе указывается на историческое начало ее (*gens, quae cremata fortis ab Pio...*)¹⁰⁸; во второй — сравнивается крепость и сила римского народа с крепостью дуба¹⁰⁹; в третьей — подтверждается необоримость его параллельными примерами из мифологии (гидра; великаны, выросшие из драконовых зубов, посеянных Язоном в Колхиде и Кадмом в Беотии)¹¹⁰; в четвертой — указывается проявление этой *constantia* в прошлом (победы римлян); в пятой — ее результат в настоящем:

...occidit, occidit (fig. anadiplosis)
 Spes omnis et fortuna nostri
 Nominis Hasdrubale interempto¹¹¹;

в шестой строфе указывается на то, что эта несокрушимость римского духа проявляется особенно у Клавдиев:

¹⁰⁷ Хрия — совокупность приемов для развития предложенной темы (от др.-греч. χρεία — меткое выражение, изречение); краткое рассуждение / модель доказательства тезиса, в которой развитие мысли происходит в определенном порядке. Традиционно (в так называемой простой, или строгой, хрии) она состоит из последовательных частей — топосов. См.: Брокгауз; Ефрон 1903: 713.

¹⁰⁸ IV, 4, v. 53-56: ... / iactata Tuscis aequoribus sacra / natosque maturosque patres / pertulit Ausonias ad urbes... (Народ сей после Трои сожженья смог, / В волнах этрусских долго блуждав, донести / Отважно до берегов авзонских / Отчих богов и детей, и старцев — здесь и ниже [примеч. 109-112] пер. Н.С. Гинцбурга).

¹⁰⁹ IV, 4, v. 57-60: ...duris ut ilex tonsa bipennibus / nigrae feraci frondis in Alcido, / per damna, per caedes ab ipso / ducit opes animumque ferro (Как дуб секирой срезан, сильнее растет / В густых дубравах Алгида, так и он / Среди тяжких битв и поражений / Дух укрепляет самим железом).

¹¹⁰ Ibid., v. 61-64: Non hydra secto corpore firmior / vinci dolentem crevit in Herculem, / monstrumue submisere Colchi / maius Echioniaeve Thebae (Росла не пуще Гидра, когда Геракл, / Томясь бесчестьем, головы ей рубил; / Не знали Фивы Эхиона / Чудищ грозней, иль народ Колхиды).

¹¹¹ Ib., v. 70-72: ...пали надежды все / С тех пор, как Газдрубал сражен был / Имени нашего счастья пало (пер. Н.С. Гинцбурга).

Nil Claudiae non perficiunt manus¹¹².

Великий Пушкин знал, без сомнения, эту оду. При чтении стихов:

Per damna, per caedes, ab ipso
Ducit (подлежащее gens Romana) opes animumque ferro¹¹³, —

вспоминаются поневоле чудные стихи:

Но в искушеньях долгой кары,
Перетерпев судеб удары,
Окрепла Русь. Так тяжкий млат,
Дробя стекло, кует булат¹¹⁴.

К патриотическим одам принадлежат и те оды, в которых Гораций старается содействовать своим мощным словом возрождению римского духа.

В этом отношении прежде всего заслуживает внимания ода (II, 15):

Iam pauca aratro iugera regiae
Moles relinquent...¹¹⁵

[С. 47] Вполне согласно со своими собственными идиллическими наклонностями Гораций упрекает современников за чрезмерную роскошь: всюду воздвигаются великолепные здания, там и здесь раскинулись искусственные пруды и озера, шире даже Лукринского озера (в Кампании, близ Бай; теперь оно засыпано вулканическими наносами); на месте прибыльных оливковых садов появились фиалковые клумбы, миртовые рощи и всякого рода душистые растения (обратить внимание на тонкую иронию в юмористической метонимии omnis sorìa parium); прежние же римляне по завету Ромула и сурового Катона заботились не о своих удовольствиях и прихотях, а об украшении храмов и сооружении зданий, предназначавшихся для общей пользы.

¹¹² IV, 4, v. 73: Все могут сделать Клавдия войск полки (пер. Н.С. Гинцбурга):

¹¹³ См. выше, примеч. 108.

¹¹⁴ Полтава, ст. 246-250; см.: Пушкин / Сайтанов (подг. изд.) 1983, ук. м.

¹¹⁵ Ad loc., v. 1-2: Земли уж мало плугу оставили / Дворцов громады... (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

Сознавая свое призвание всенародно излагать поучительные истины, Гораций в качестве жреца муз восклицает [III, 1-4]:

Odi profanum volgus et arceo:
Favete linguis: carmina non prius
Audita Musarum sacerdos
Virginibus puerisque canto¹¹⁶.

Эта строфа составляет, очевидно, торжественное введение к первым шести одам III книги, которые Гораций называет *carmina non prius audita*¹¹⁷, намекая этим на новый алкеев размер и на то, что стихотворения нравственно-философского содержания представляют новое явление в римской литературе. Они заключают в себе возвышенную проповедь, обращенную к юному поколению с целью убедить последнее в необходимости нравственного возрождения и поставить ему на вид те идеалы, к которым оно должно стремиться, как ради личного счастья, так и для процветания отечества.

Недостаток времени не позволяет преподавателю читать означенные оды в классе, но следует непременно ознакомить учеников вкратце с содержанием этих стихотворений, занимающих по красоте и тонкости отделки одно из первых мест в числе од высокого слога.

В первой из означенных од (III, 1) Гораций прежде всего представляет на вид, что над всеми людьми, как над подданными, так и над царями, властвует Юпитер. [С. 48] Но, как ни различен их жребий, все они подчинены неумолимому закону смерти. Никакое богатство, никакие удовольствия не дают счастья и спокойного сна человеку, у которого совесть не чиста, тогда как люди простые и довольствующиеся малым живут спокойно.

Вторая ода (III, 2) служит как бы продолжением предыдущей: нет, не к богатству должен стремиться современный юноша-римлянин. Он должен стараться воскресить в себе *доблесть предков*, закалять себя трудами и лишениями военной службы и мужеством приобрести себе неувядаемую славу, помня, что "*dulce et decorum est pro patria mori*"¹¹⁸.

¹¹⁶ Ad loc. Противна чернь мне, чуждая тайн моих, / Благоговейте молча: служитель муз — / Досель неслыханные песни / Девам и юношам я слагаю (пер. Н.С. Гинцбурга).

¹¹⁷ Стихи, не слышанные прежде.

¹¹⁸ III, 2, v. 13: Красна и сладка смерть за отечество (пер. А.П. Семёнова-Тян-Шанского).

Вслед за тем Гораций рисует образ истинной доблести, не ищущей почестей и не действующей по прихотям толпы. Наконец, поэт требует от юноши верности и умения хранить тайну и заключает стихотворение заявлением, что Юпитер жестоко мстит нечестивцу.

Третья ода (III, 3) посвящена прославлению справедливости и неустрашимости при осуществлении великих предприятий; только путем этих добродетелей можно достигнуть вожеленного общения с небожителями. Благодаря им Ромул поднялся к богам на колеснице Марса и победил сопротивление Юноны, которая согласилась допустить владычество в мире потомков Ромула, рожденного от троянской жрицы, лишь под тем условием, чтобы они не вздумали, из сыновней любви к своему древнему отечеству, восстановить ненавистную Трою (поэт косвенным образом доказывает неисполнимость желания некоторых римлян перенести столицу на восток — в Илион)... «Но куда ты, моя Муза, заходишь?» — оговаривается поэт. «Не годится тебе, резвушка, пересказывать речи богов и умалять великие вещи малыми напевами» (*magna modis tenuare parvis*).

Несмотря на последние слова предыдущей оды, Гораций вновь настраивает свою лиру для высокой поэзии и обращается непосредственно к эпической музе Каллиопе с просьбой вдохновить его (III, 4). «Тебе, Каллиопа», говорит Гораций, «и вам, Камены, я обязан моим значением в свете. Но не мною одним вы руководите, вы [С. 49] услаждаете и Цезаря в мирное время и подаете ему *благие советы, без которых сила и могущество* не могут быть приятны Юпитеру, а *вредят* себе же». Этому приводятся многие примеры (титаны, гиганты и др.). К похвале Юпитеру, как победителю титанов, Гораций присоединяет похвалу Цезарю Августу, намеревающемуся присоединить к своей державе британцев и злейших врагов римлян парфян и этим *смыть позор*, нанесенный поражением Красса *римскому оружию*. Поэт с горечью говорит о воинах Красса, которые не только не умели защищаться, но, жевившись на парфянках, совершенно забыли отечество. Тут ему приходит на память поступок *Регула*, подавшего сенату совет предоставить сдавшихся врагам римлян ожидавшей их печальной участи и затем добровольно вернувшегося в плен, чтобы мучительной смертью искупить грех пленных римлян.

Цель этой оды — *пробудить* в юном поколении *чувство долга*.

В шестой оде (III, 6) Гораций противопоставляет *нравственный упадок* современного общества *древнеримской добродетели*.

Означенные оды составляют цикл стихотворений, тесно соединенных между собою одинаковостью содержания и размера. Единство их отмечено еще тем, что начало отдельных од находится в тесной связи с концом предыдущих: первая ода заканчивается осуждением богатства, в начале второй оды выставляются хорошие стороны бедности; в конце второй оды говорится о наказании нечестивца, в начале третьей — о награде, выпадающей на долю неустрашимых поборников справедливости; в конце третьей оды поэт обращается к Музе со словами: *Desine [...] referre sermones*¹¹⁹, а в начале четвертой он вновь призывает ее (*descende caelo*)¹²⁰; в конце четвертой оды описана кара, которой подвергается Пирифой в подземном царстве, а пятая ода начинается с прославления громовержца Юпитера, царящего на небе; патриотизму Регула, прославляемому в конце пятой оды, противопоставляются прегрешения (разрушение храмов, междоусобия, упадок нравственности и т.п.), за которые современники осуждены страдать, пока не наступит нравственное возрождение.

[С. 50] Этот цикл од представляет некоторое сходство с теми циклами сонетов, которые встречаются в литературе новых народов.

Упомянутые оды следует рекомендовать ученикам для прилежного чтения.

После перевода и повторения од, написанных алкеевым размером, следует непременно читать в классе две весенние песни, написанные размерами, точно созданными для эффектного изображения появления весны и вызываемых ею настроений.

В посвященной адвокату Торквату оде (IV, 7):

*Diffugere nives, redeunt iam gramina campis
Arboribusque comae...*¹²¹

¹¹⁹ III, 3, v. 70-71: Брось... рассказывать речи... (Пер. Н.С. Гинцбурга).

¹²⁰ III, 4, v. 1: Сойди же с неба... (Пер. Н.С. Гинцбурга).

¹²¹ *Ad loc.*, v. 1-2: Снег последний сошел, зеленеют луга муравью, / Кудрями кроется лес (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

[IV.] Гораций воспользовался первой архилоховой строфою, в которой дактилический гекзаметр чередуется с катаlecticеским дактилическим триметром (с малым архилоховым стихом):

$$\begin{array}{cccccccc} - & \overline{uu} & | & - & \overline{uu} & | & - & // & \overline{uu} & | & - & \overline{uu} & | & - & uu & u & | & - & \underline{u} \\ ' & & & ' & & & ' & & ' & & ' & & ' & & ' & & ' & & ' \\ - & uu & | & - & uu & | & - & \underline{u} & & & & & & & & & & & \\ ' & & & ' & & & ' & & ' & & ' & & ' & & ' & & ' & & ' \\ - & \overline{uu} & | & - & \overline{uu} & | & - & // & \overline{uu} & | & - & \overline{uu} & | & - & uu & u & | & - & \underline{u} \\ ' & & & ' & & & ' & & ' & & ' & & ' & & ' & & ' & & ' \\ - & uu & | & - & uu & | & - & \underline{u} & & & & & & & & & & & \end{array}$$

Звучащая в этой строфе грусть словно не дает поэту окончить в двустиишии второго гекзаметра, так что второй стих кончается каталексисом в третьей стопе. Размер выражает безнадежность и покорность судьбе. «Зиму опять сменила весна», говорит Гораций. «Смена времен года и безвозвратно проходящие дни напоминают нам о непостоянстве и непрочности всего земного» (ст. 1-8). «Да, зима уступает весне, весна лету, лето осени, а там опять возвращается безжизненная зима. Но в этой борьбе, происходящей на небе, скоротечное время быстро восстанавливает утраты; человек же, расставшись раз с жизнью, становится прахом и тенью» (ст. 9-16). «Притом смерть угрожает человеку ежедневно. Поэтому лучше насладиться жизнью, так как ничто и никто не в состоянии воскресить умершего: возвращение из подземного царства [С. 51] невозможно даже для Ипполита, Пирифоя (ст. 17-28). Об этой оде Гебгарди⁽¹⁾ говорит:

Von Wehmut durchzittert sind die schönen Verse unserer Ode, als ob der Schmerz über die Vergänglichkeit die Ausführung der Verse zu vollen daktylischen Hexametern unterbreche. Wohllautendere Verse hat die römische Literatur nicht aufzuweisen. Wer könnte dieses Juwel Horazischer Poesie je vergessen, der es einmal erfasst, dem die schwermütige Melodie dieser Verse einmal ins Gemüt gedrungen?¹²²

(1) * Walther Gebhardi. Ibidem. Pag. 314.

¹²² Прекрасные стихи нашей оды пронизаны печалью, словно

Оду следует выучить наизусть.

Следует ознакомить учеников с прекрасным переводом Фета¹²³, употребившего в оде тот же размер (первую архилохову строфу).

Указанное выше меланхолическое настроение звучит и в стихах немецкого поэта Ленау¹²⁴:

Welkt die Rose, kehrt sie wieder;
Mit den lauen Frühlingswinden
Kehren auch die Nachtigallen;
Werden sie dich wiederfinden?¹²⁵

Или в стихах Генриха Гейне:

Ernst ist der Frühling, seine Träume
Sind traurig, jede Blume schaut
Von Schmerz bewegt, es bebt geheime
Wehmut im Nachtigallenlaut¹²⁶.

Systema Archilochium quartum

Во второй весенней песне (I, 4):

Solvitur acris hiems grata vice veris et Favoni,
Trahuntque siccas machinae carinas...¹²⁷

встречается четвертая архилохова строфа, в которой *versus*

скорбь о бренности не позволяет стиху развернуться в полный дактилический гекзаметр. Более благозвучных стихов римская литература не знает. Кто, однажды постигнув эту жемчужину горациевой поэзии, мог бы когда-нибудь её забыть, если печальная мелодия этих стихов хоть раз проникла ему в душу?

¹²³ См., напр. Гораций / Фет (пер.) 1856: 119-120.

¹²⁴ Николаус Ленау (нем. Nikolaus Lenau; 1802-1850) — австрийский поэт-романтик.

¹²⁵ Цитируются строки из стихотворения “Warnung und Wunsch” («Совет и желание»): Ненадолго розы увядают: / Лишь пахнет весной — цветут опять; / Соловьи в леса к нам прилетают / И поют... иль их не хочешь ждать? (Пер. М.Л. Михайлова [1861]).

¹²⁶ Цит. строки из стихотворения Генриха Гейне «Ernst ist der Frühling, seine Träume» («Весна серьезна, её мечты»): «Весна серьезна, её мечты / Грустны, каждый цветок глядит / Движимый болью, в соловьином пении / Дрожит тайная тоска (пер. И. Франко).

¹²⁷ Ad loc., v. 1-2: Злая сдается зима, сменялся вешней лаской ветра; / Влекут на блоках высохшие днища... (Пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

$$\begin{array}{ccccccc} \overset{\prime}{-} & \overline{uu} & | & \overset{\prime}{-} & \overline{uu} & | & \overset{\prime}{-} // \overline{uu} \\ \overset{\prime}{u} - \overset{\prime}{u} - \overset{\prime}{u} // - \overset{\prime}{u} - \overset{\prime}{u} - \overset{\prime}{u} \end{array}$$
[illegible]

[C. 52] Мощный подъем в дактилическом начале первого стиха *solvitur acris hiems grata vice* изображает наглядно неудержимое пробуждение природы весной, а примыкающие к дактилям этого стиха трохеи *veris et Favoni* выражают препятствия, которые приходится весне преодолеть.

Ямбы второго стиха, спешащие вперед быстро, как ручей, освободившийся ото льда, “*Trahuntque siccās machinae carinas*” изображают бодрую, энергичную деятельность проснувшейся природы.

В этой оде преобладает, в отличие от предыдущей оды, веселое, жизнерадостное настроение, хотя в последних строфах оды поэт все-таки не может отделаться от мысли о смерти.

Первая строфа оды рисует нам исчезновение зимы и веселую жизнь на реке и полях, подобно стихам Гёте:

Vom Eise befreit sind Strom und Bäche
Durch des Frühlings holden belebenden Blick¹²⁸.

Вторая строфа изображает в пластических образах деятельность таинственных сил природы (Венеры, граций, нимф, Вулкана).

Третья строфа приглашает нас пользоваться, пока это возможно, всем, что дает весна, и принести жертву Фавну.

¹²⁸ Фауст I, 2, 1-2: Реки и ручьи освободились ото льда / Под нежным, оживляющим взором весны (пер. Н. Холодковского).

В четвертой и пятой строках мотивируется это приглашение: *vita nostra brevis est*¹²⁹.

Так же говорит и немецкий поэт Рюккерт¹³⁰:

Wieder Frühling! — doch: ach, die bange Sicht der Lebenskürzen
Wehrt uns, lange Hoffnungen zu schürzen¹³¹
(spem nos vetat incohare longam)!

В этой оде следует обратить внимание на эффектную аллитерацию в словах *vice veris et Favoni*, изображающую приятное дуновение зефира, и еще более эффектную аллитерацию в стихе “*Pallida Mors aequo pulsat pede pauperum tabernas [regumque turris]*”, где поэт повторением твердого звука *p* дает нам понять чуть не до осязаемости, как безжалостная смерть стучится и в лачугу бедняка, и в царский дворец.

[С. 53] «Лишь только ты, счастливцев Сестий», — говорит Гораций насмешливым тоном своему другу, — « вступишь в пустынный дом Аида,

Не быть тебе царем попоек, не ласкать
Любимца юношей — цветущего Лицида.

Пер. [П.Ф.] Порфирова.

Таким образом, упоминание о смерти является в этой оде лишь мимолетным облачком, которое сейчас же прогоняет образ прекрасного Лицида, как бы олицетворяющего собою весну.

Систематическое повторение од и их декламация

Чтение од завершается повторением их. Приводятся в систему усвоенные учениками сведения из метрики, но оды группируются при повторении не по стихотворным размерам, а по содержанию: сперва повторяются оды, выражающие личные чувства поэта; затем оды морального характера; далее оды, имеющие отношение к религии; наконец оды, проникнутые патриотическим чувством.

При повторении обращается должное внимание на выразительное, музыкальное чтение од, в особенности на художествен-

¹²⁹ Жизнь наша кратка.

¹³⁰ Фридрих Рюккерт (нем. Friedrich Rückert; 1788–1866).

¹³¹ Снова весна! — но, увы, тревожное ощущение краткости жизни / не позволяет нам питать долгую надежду.

ную декламацию од, выученных наизусть. В истинном смысле художественная декламация од придает урокам характер литературного чтения и является эффектным финалом, сглаживающим впечатление тех трудностей, которые необходимо было ученикам преодолеть.

После таких уроков не только не чувствуется утомление, но заметно особенное оживление. Мне неоднократно приходилось наблюдать, что изучавшими Горация такие уроки вспоминаются впоследствии, даже много лет спустя после выхода их из гимназии, с особенным удовольствием, и они при удобном случае с воодушевлением декламируют ту или другую из заученных ими в гимназии од любимого поэта.

Ознакомление учеников с некоторыми эподами и сатирами

Последние уроки посвящаются ознакомлению учеников с некоторыми эподами и сатирами Горация. Это необходимо для того, чтобы ученики составили себе понятие и об этих произведениях поэтического творчества Горация.

Для этой цели полезно читать с учениками *первый эпод*:

Ibis Liburnis inter alta navium,
Amice, propugnacula...¹³²

[С. 54] имеющий важное значение для характеристики отношений, установившихся между Горацием и Мecenатом;

Второй эпод: “Beatus ille, qui procul negotiis...” [Блажен лишь тот, кто, суеты не ведая...]¹³³, в котором Гораций осмеивает известного ростовщика Альфия, который внезапно начинает вздыхать о прелестях деревенской жизни, хотя этот порыв весьма непродолжителен, так как Альфий вскоре затем обращается вновь к старому своему ремеслу; *седьмой эпод*: “Quo, quo scelesti ruitis?...” [Куда, куда стремитесь, окаянные...]¹³⁴, в котором поэт обращается к Октавиану и Сексту Помпею с полным горечи и негодования

¹³² I, v. 1-2: На либурнийских, друг, ты поплывешь ладьях / Среди судов с бойницами... (Пер. Н.С. Гинцбурга). Здесь и далее строки из эподов цит. по: Гораций / Гаспаров (пер.) 1970, строки из сатир и посланий по: Гораций / Петровский (ред.) 1936.

¹³³ II, v. 1 (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

¹³⁴ Ad loc., v. 1 (пер. А.П. Семенова-Тян-Шанского).

увещанием прекратить, наконец, братоубийственную борьбу, грозящую довести Рим до гибели на радость врагам.

Из сатир следует непременно читать в классе девятую сатиру I книги “*Ibam forte via sacra, sicut meus est mos...*” [Шел я случайно Священной улицей — в мыслях о чем-то...] ¹³⁵, в которой мастерски изображен типичный представитель многочисленных тогда литературных дилетантов, смотревших на литературу как на средство выйти в люди, и которая написана с целью дать отпор подобного рода нахамам и вместе с тем рассеять ложные представления общества о взаимных отношениях друг к другу и к Меценату лиц, составявших интимный кружок последнего.

Нельзя не рекомендовать для классного чтения сатиру I, 6:

Non quia Maecenas... nemo generosior est te... ¹³⁶

в которой Гораций объясняет своим завистникам свои отношения к Меценату. Сатира эта свидетельствует о благородном, возвышенном образе мыслей, как Горация, так и высокого покровителя его. Как Меценат при выборе друзей не обращает внимания на происхождение, а на характер и ум человека, так Гораций не стыдится своего низкого происхождения и вполне сознает, что честолюбивое стремление к положению, не соответствующему происхождению его, повлекло бы за собой лишь разные стеснения, зависть и зложелательство.

Он воздает своему отцу трогательную признательность за ту разумную заботливость, которой он обязан образованием, какое [С. 55] получали в Риме дети наиболее знатных и богатых родителей. Поэт описывает с чувством полного удовлетворения свою скромную, но беззаботную и вполне самостоятельную жизнь. Свою плавно текущую речь он пересыпает остроумными насмешками над некоторыми согражданами, но эти насмешки никого не обижают, так как они не направлены против определенных лиц.

При особенно благоприятных условиях желательно ознакомить учеников с одним из *посланий* Горация (Epist. I, 7). Для правильной оценки отношений Горация к Меценату особенно полезно прочитать в классе седьмое послание I книги: в нем заключается

¹³⁵ Sat. I, 9, v. 1 (пер. М. Дмитриева).

¹³⁶ Sat. I, 6, v. 1: Нет, Меценат, хоть никто из лидийцев не равен с тобою... (Пер. М. Дмитриева).

ответ на обращенное Меценатом к Горацию приглашение вернуться в Рим из деревни, куда поэт удалился по причине нездоровья и где он задержался значительно дольше, чем было условлено между ним и Меценатом. Гораций, ссылаясь на снисходительность Мецената, заявляет о своем намерении провести всю осень в деревне, а зиму на берегу моря, и вернуться к своему другу лишь будущей весной. В то же время поэт с откровенностью, какая возможна лишь между близкими друзьями, определяет свои отношения к Меценату и решительно отстаивает свою независимость и свободу располагать собой по собственному усмотрению. Настойчивый и решительный тон речи поэта смягчается двумя забавными анекдотами и басней про мышку и лисицу.

Сочинения и рефераты

Важно, чтобы в связи с чтением произведений Горация задавались ученикам сочинения. Более успевающие ученики могут составлять рефераты, каждый на особую тему. Рефераты докладываются авторами частью на уроках, частью во внеучебное время. Опыт показал, что на интересные темы ученики составляют рефераты охотно, и такие рефераты выслушиваются обыкновенно аудиторией с большим вниманием, вызывая обмен мнений, поправки и т.п. Вот несколько тем, естественно вытекающих из чтения Горация: «Гораций, Шиллер и Пушкин — о призвании поэта», «Култ дружбы по стихотворениям Горация», «Политические воззрения Горация по стихотворениям его», «De Horatii patre» (Sat. I, 6), «Гораций [С. 56] и Меценат» (по стихотворениям Горация, особенно Od. I, 1; II, 17, 20; Epod. 1; Sat. I, 6, и Epist. I, 7), «Гораций и Август» (по стихотворениям Горация, особенно Od. I, 2, 6, 37; IV, 2, 4, 5; Epod. 7), «Литературные кружки в Риме и их представители» (Sat. I, 9).

Стихотворные переложения Горация

Всячески следует поощрять стихотворные переложения из Горация; более удачные из таких ученических опытов следует разбирать в классе⁽¹⁾.

⁽¹⁾ * См. «Гермес» за 1913 год, № 8, с. 221 (статью А. Готлиба) [Готлиб 1913].

Нельзя не порадоваться тому, что подобные переложения печатаются в журнале «Гермес».

Заключение

Из изложенного выше видно, что учащиеся при внимательном изучении произведений Горация знакомятся не только с величайшим поэтом, поднявшим римскую лирику на недостижимую высоту. Они находят в нем и гуманного проповедника житейской мудрости, осуждающего алчность и чрезмерное честолюбие и советующего придерживаться в жизни золотой середины, до небес возносящего первобытную простоту и святость брачных отношений и убеждающего молодое поколение в необходимости нравственного возрождения. Они находят в нем истинного патриота, который сперва сражался за свободу отечества, но с течением времени, когда он понял, что восстановление республики при столь ужасных настроениях как в самом государстве, так и в обширных его колониях, повело бы к гибели государства, сделался из любви к отечеству приверженцем и почитателем императора Августа, причем, однако, сохранил полную независимость. Они находят в нем жизнерадостного светского человека, всегда довольного своей судьбой и благоразумно пользующегося своими скромными материальными средствами. Они находят в нем верного друга, то приглашающего к веселью, то утешающего в несчастьи, то с нежной заботливостью предостерегающего от угрожающей опасности, то указывающего верный путь к счастливой жизни.

Но этот друг никогда не надоедает своим друзьям докучливыми и навязчивыми советами; советы свои он облекает всегда в деликатную форму; упреки он [С. 57] заменяет добродушно-шутливыми замечаниями, иногда ироническими намеками, полагая, что «шутка часто сильнее разит, чем суровое слово» (Sat. I, 10, ст. 14).

Под такой шуткой Горация скрывается нередко самый возвышенный взгляд на жизнь, самая возвышенная и притом чисто-житейская, общечеловеческая мораль. Трудно указать на другого древнего автора, которым бы так просто и, что главное, так от души высказано было столько благородных мыслей, какими наполнены произведения Горация. Вольтер⁽¹⁾ очень метко указывает

⁽¹⁾ * Voltaire, Epître à Horace.

на эту сторону произведений римского поэта в следующем обращении к нему:

Avec toi l'on apprend à souffrir l'indigence,
A jouir sagement d'une honnête opulence,
A vivre avec soi même, à servir ses amis,
A se moquer un peu de ses sots ennemis,
A sortir d'une vie ou triste, ou fortunée,
En rendant grâce aux dieux de nous l'avoir donnée¹³⁷.

¹³⁷ Idem. Épître [114] à Horace [v. 87-92]: С тобою учатся переносить нужду, / Разумно пользоваться достатком, / Жить в согласии с самим собой, служить своим друзьям, / Понемногу посмеиваться над своими глупыми врагами, / Уходить из жизни — печальной или счастливой, / Благодаря богов за то, что даровали ее нам. См.: Voltaire 1877: 446.

БИБЛИОГРАФИЯ

И ПРИНЯТЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

МИР ТЕКСТА... / ТЕКСТ КАК КУЛЬТУРНЫЙ АРТЕФАКТ В ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ

- Aver. Comm. (Crawford [ed.]) 1953 — Averroisi Cordubensis Commentarium Magnum De Anima Libros / Ed. F.S. Crawford. Cambridge, Massachusetts: Medieval Academy of America, 1953.
- Simpl. In Phys. (Diels [ed.]) 1895 — Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor... // Commentaria in Aristotelem Graeca. T. 9–10 / Ed. Hermann Diels. Berolini, 1882–1895. T. 10.
- Бахтин 1979 — Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.
- Ибн Рушд. Комм. (Ефремова [пер.]) 2020 — Ибн Рушд. Большой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе» (кн. III, коммент. 17–19) / Пер. с лат., предисл. и коммент. Н.В. Ефремовой // Ислам в современном мире. 2020. 2: 221–240. DOI: [10.22311/2074-1529-2020-16-221-240](https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-221-240)
- Инт. trad. (Петрова [ред.]) 2024 — Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 7. Мир текста (Коллективная монография). Т. 1 / Авт.: М.Ц. Арзаканян, В.А. Болдин, И.С. Дмитриев, Л.Я. Жмудь, В.Т. Звиревич, И.Г. Коновалова, М.С. Петрова, В.К. Пичугина, М.Л. Сергеев, А.В. Серёгин, Г.В. Шпак / Под общ. ред. М.С. Петровой. М.: Аквилон, 2024.
- Третьякова 2002 — Третьякова И.В. Интерпретация как способ понимания художественного текста // Традиции и новаторство в гуманитарных исследованиях: Сб. науч. тр. посвящ. 50-летию ф-та иностр. яз. Мордов. гос. ун-та им. Н.П. Огарева. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2002: 38–41.

К ГЛАВЕ ПЕРВОЙ

ТЕКСТ КАК ПРОСТРАНСТВО КРИТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ

К РАЗДЕЛУ 1. ТРАКТАТ О СУДЬБЕ АЛЕКСАНДРА АФРОДИСИЙСКОГО

Приложение. АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ. К ИМПЕРАТОРАМ О СУДЬБЕ

Иллюстрации

- Илл. 1. Александр Афродисийский. Гравюра, XVI век (автор неизвестен). Коллекция: портреты Александра Афродисийского. Национальная библиотека Франции (Notice du catalogue. — <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb418708715> [июль, 2026]). — Общественное достояние; публ. по: https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_of_Aphrodisias#/media/File:Recueil_Portraits_d'Alexandre_d'Aphrodisia_-_btv1b85293154.jpg ; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Recueil_Portraits_d%27Alexandre_d%27Aphrodisia_-_btv1b85293154.jpg (июль, 2026).

Илл. 2. Андреа Бриоско (Риччо) (1470–1532). Аристотель и Александр Афродисийский. Плакетка, XVI век. Музей Боде (Берлин). — Публикуется по лицензии: Creative Commons Attribution-Share Alike 3.0 Unported (author: sailko). — https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_of_Aphrodisias#/media/File:Andrea_briosco_aristotele_e_alessandro_di_afrodisia.JPG (июль, 2026).

Илл. 2. Первая страница трактата «К императорам о судьбе» Александра Афродисийского из анонимного издания 1658 года. — Общественное достояние; публ. по: https://en.wikipedia.org/wiki/Alexander_of_Aphrodisias#/media/File:Alexander_of_Aphrodisias_de_Fato1658page7.jpg (июль, 2026).

Сокращения

- DGE — Diccionario Griego-Español / Redactado bajo la dirección de F.R. Adrados. Vol. I–VI. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989–.
- DK — Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. I–III / Hrsg. von H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959–1960.
- DPhA — Dictionnaire des philosophes antiques / Sous la direction de R. Goulet. Vol. I–VII. P.: CNRS, 1989–2018.
- FDS — Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren, 4 Bände / Hrsg. von K. Hülser. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1987.
- GE — Montanari F. The Brill Dictionary of Ancient Greek. Leiden – Boston: Brill, 2015.
- PGL — A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- LS — Long A.A.; Sedley D.N. The Hellenistic Philosophers. Vol. I–II. Cambridge: Cambridge UP, 1987.
- LSJ — A Greek-English Lexicon / Ed. by Liddle H.G., Scott R., Jones H.S. et al. With a Revised Suppl. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- M — Alessandro di Afrodisia. Sul destino / Introduzione, traduzione e note di A. Magris. Firenze: Ponte alle Grazie, 1995.
- N — Alessandro di Afrodisia. Il destino / Prefazione, introduzione, commento, bibliografia e indici di C. Natali. Traduzione di C. Natali ed E. Tetamo. Milano: Rusconi, 1996.
- RE — Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft / Hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll et al. Metzler: Stuttgart, 1893–1980.

- Sh — Alexander of Aphrodisias. *Alexander of Aphrodisias on Fate* // Text, translation and commentary [by] R.W. Sharples. L.: Duckworth, 1983.
- SSR — *Socratis et Socraticorum Reliquiae* / Collegit, disposuit, apparatus notisque instruxit Gabriele Giannantoni. Vol. I–IV. Napoli: Bibliopolis, 1990.
- SVF — *Stoicorum veterum fragmenta* / Coll. H. von Arnim. Vol. I–IV. Stuttgart: Teubner, 1964.
- T — Alexandre d'Aphrodise. *Traité du destin* / Texte établi et traduit par P. Thillet. P.: Les belles lettres, 1984.
- TGP — *Tragicorum Graecorum fragmenta*. Vol. I–V / Editores R. Kannicht, S. Radt, B. Snell. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971–2004.
- TLL — *Thesaurus linguae Latinae*. Leipzig, 1900 ff.
- Z — Alexander von Aphrodisias. *Über das Schicksal* / Übersetzt und kommentiert von A. Zierl. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- Amand 1973 — Amand D. *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1973.
- Balme 1972 — Aristotle's *De Partibus Animalium I* and *De Generatione Animalium I* (with passages from II. 1–3) / Transl. with Notes by D.M. Balme. Oxford: Clarendon Press, 1972.
- Baltes 1976 — Baltes M. *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten. Teil I*. Leiden: Brill, 1976.
- Bobzien 1998A — Bobzien S. *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Bobzien 1998B — Bobzien S. *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free-Will Problem* // *Phronesis*. 1998. Vol. 43 (2): 133–175.
- Bobzien 2014 — Bobzien S. *Choice and Moral Responsibility* (NE III 1–5) // *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics* / Ed. by R.M. Polansky. NY: Cambridge UP, 2014: 81–109.
- Brakas 2003 — Brakas J. *Saying, Meaning and Signifying: Aristotle's λέγεται πολλαχῶς* // *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* (328). 2003.
- Bruns 1892 — *Alexandri Aphrodisiensis prater commentaria scripta minora. Quaestiones. De fato. De mixtione* / Ed. I. Bruns. Berlin: G. Reimer, 1892.
- Chaniotis 2004 — Chaniotis A. *Epigraphic Evidence for the Philosopher Alexander of Aphrodisias* // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 2004. Vol. 47 (1): 79–81.
- Chiesara 2001 — *Aristocles of Messene. Testimonia and Fragments* / Ed. with transl. and comm. by M.L. Chiesara. NY: Oxford UP, 2001.

- Collette 2022 — Collette B. The Stoic Doctrine of Providence. A Study of its Development and of Some of its Major Issues. L. – NY: Routledge, 2022.
- Deslauriers 2003 — Deslauriers M. Aristotle on “Andreia”, Divine and Sub-human Virtues // *Andreia. Studies in Manliness and Courage in Classical Antiquity* / Ed. by R.M. Rosen; I. Sluiter. Leiden – Boston: Brill, 2003: 187-211.
- Destrée 2011 — Destrée P. Aristotle on Responsibility for One’s Character // *Moral Psychology and Human Action in Aristotle* / Ed. by M. Pakaluk, G. Pearson. NY: Oxford UP, 2011: 285-318.
- Dihle 1982 — Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity. Los Angeles – L., 1982.
- Donini 1973 — Donini P.L. Crisippo e la nozione del possibile // *Rivista di filologia e d’istruzione classica*. 1973. Vol. 101: 333-351.
- Donini 1977 — Donini P.L. Stoici e Megarici nel *de fato* di Alessandro di Afrodisia? // *Scuole socratiche minori e filosofia ellenistica* / a cura di G. Giannantoni. Società editrice il Mulino, 1977: 173-194.
- Donini 1987 — Donini P.L. Il “De fato” di Alessandro. Questioni di coerenza // *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*. Bd. II, 36, 2 / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 1987: 1244-1259.
- Donini 2010 — Donini P.L. Aristotle and Determinism. Louvain-La-Neuve: Peeters, 2010.
- Duhot 1989 — Duhot J.-J. La conception stoïcienne de la causalité. P.: Vrin, 1989.
- Dyson 2009 — Dyson H. Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 2009.
- Eitrem 1932 — Eitrem S. Moira // *RE*. Bd. 15.2: 2449-2497.
- Eliasson 2008 — Eliasson E. The Notion of “That Which Depends On Us” in Plotinus and Its Background. Leiden – Boston: Brill, 2008.
- Fazzo 1988 — Fazzo S. Alessandro d’Afrodisia e Tolomeo: Aristotelismo e astrologia fra il II e il III secolo D.C. // *Rivista di Storia della Filosofia*. 1988. Vol. 43 (4): 627-649.
- Fazzo; Zonta 1999 — Alessandro di Afrodisia. La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza / a cura di S. Fazzo, trad. di S. Fazzo, M. Zonta. Milano: Rizzoli, 1999.
- Fazzo 2002 — Fazzo S. Alexandre d’Aphrodise contre Galien: la naissance d’une légende // *Philosophie antique*. 2002. Vol. 2: 109-144.
- Fazzo 2005 — Fazzo S. Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell’opera di Alessandro di Afrodisia // *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e in quello contemporaneo* / a cura di C. Natali, S. Maso. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 2005: 272-299.
- Fine 1981 — Fine G. Aristotle on Determinism: a review of Richard Sorabji’s “Necessity, Cause and Blame” // *The Philosophical Review*. 1981. Vol. 90 (4): 561-580.

- Fontenrose 1978 — Fontenrose J. The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses. Los Angeles – L., 1978.
- Frede 1982 — Frede D. The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' De Fato // *Phronesis*. 1982. Vol. 27 (3): 276-298.
- Frede 1984 — Frede D. Could Paris (Son of Priam) Have Chosen Otherwise?: A discussion of R.W. Sharples, Alexander of Aphrodisias: de Fato // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. II / Ed. by J. Annas. Oxford: Clarendon Press, 1984: 279-292.
- Frede 1980 — Frede M. The Original Notion of Cause // *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology* / Ed. by M. Schofield et al. Oxford: Clarendon Press, 1980: 217-249.
- Frede 2011 — Frede M. A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought. Los Angeles – L., 2011.
- Frohn 1980 — Frohn W. The Sources of Alexander of Aphrodisias for Presocratics. Ph. D. thesis, Laval University, 1980.
- Fortenbaugh 2011 — Fortenbaugh W. W. Theophrastus of Eresus. Commentary Volume 6.1. Sources on Ethics / with Contributions on the Arabic Material by D. Gutas. Leiden – Boston: Brill, 2011.
- Gaskin 1993 — Gaskin R. Alexander's Sea Battle: a discussion of Alexander of Aphrodisias De Fato 10 // *Phronesis*. 1993. Vol. 38 (1): 75-94.
- Gaskin 1995 — Gaskin R. The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 1995.
- Goulet, Aouad 1989 — Goulet R.; Aouad M. Alexandros d'Aphrodisias // *DPhA I*: 125-139.
- Gundel 1912 — Gundel W. Heimarmene // *RE Bd. 7.2*. 1912: 2622-2647.
- Hackforth 1946 — Hackforth R. Notes on Some Passages of Alexander Aphrodisiensis De Fato // *The Classical Quarterly*. 1946. Vol. 40 (1): 37-44.
- Hager 1975 — Hager F.P. Proklos und Alexander von Aphrodisias über ein Problem der Lehre von der Vorsehung // *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C.J. de Vogel* / Ed. by J. Mansfeld, L.M. de Rijk. Van Gorcum & Comp. B.V.: Assen, 1975: 171-182.
- Hankinson 1998 — Hankinson R.J. Cause and Explanation in Ancient Greek Thought. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Harari 2016 — Harari O. Alexander against Galen on Motion: A Mere Logical Debate? // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. L / Ed. by V. Caston. Oxford: Clarendon Press, 2016: 201-236.
- Harari 2023 — Harari O. Alexander of Aphrodisias' Theory of Action and the Capacity of Doing Otherwise // *Apeiron*. 2023. Vol. 56 (4): 693-721.

- Hintikka 1973 — Hintikka J. Time, Truth, and Knowledge in Aristotle and Other Greek Philosophers // Hintikka J. Time & Necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality. Oxford: Clarendon Press, 1973: 62-92.
- Ioppolo 1994 — Ioppolo A.M. Il concetto di causa nella filosofia ellenistica e romana // Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. Bd. II, 36, 7 / Hrsg. von W. Haase, H. Temporini. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 1994: 4491-4545.
- Irwin 1992 — Irwin T.H. Who Discovered the Will? // Philosophical Perspectives. 1992. Vol. 6, Ethics: 453-473.
- Jaulin 2008 — Jaulin A. Remarques sur la conception de la nature dans les § 2–6 du De Fato d'Alexandre d'Aphrodise // Les Études philosophiques. 2008. No. 86 (3): 343-352.
- Kahn 1988 — Kahn Ch. H. Discovering the Will: From Aristotle to Augustine // The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy / Ed. by J.M. Dillon, A.A. Long. Los Angeles – L., 1988: 235-259.
- Kneale 1984 — Kneale W.; Kneale M. The Development of Logic. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Kupreeva 2010 — Kupreeva I. Aristotle on Causation and Conditional Necessity: Analytica Posteriora II 12 in Context // Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond / Ed. by F.A.J. de Haas, M. Leunissen, M. Martijn. Leiden – Boston: Brill, 2010: 203-233.
- Kupreeva 2018 — Kupreeva I. Alexander von Aphrodisias // Riedweg et al. 2018: 386-405.
- Langerbeck 1936 — Langerbeck H. Zu Alexander von Aphrodisias' de fato c. X // Hermes. 1936. 71 Bd. H. 4: 473-474.
- Lautner 2020 — Lautner P. Alexander of Aphrodisias on Fate as a Problem in Epistemology and Moral Psychology // Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age / Ed. by R. Brouwer, E. Vimercati. Leiden – Boston: Brill, 2020: 152-173.
- Long 1970 — Long A.A. Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato (i–xiv) // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1970. Vol. 52 (3): 247-268.
- Long 1971 — Long A.A. Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action // Problems in Stoicism / Ed. by A.A. Long. L.: The Athlone Press, 1971: 173-199.
- Lynch 1972 — Lynch J.P. Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution. Los Angeles – London, 1972.
- Mansfeld 1988a — Mansfeld J. Diaphonia: the Argument of Alexander De Fato Chs. 1–2 // Phronesis. 1988. Vol. 32 (2): 181-207.
- Mansfeld 1988b — Mansfeld J. Review of R. W. Sharples, Alexander of Aphrodisias On Fate // Mnemosyne. Fourth Series. Vol. 41 (3): 416-419.

- Mansfeld 1989 — Mansfeld J. An Echo of Middle Platonist Theology in Alexander De Fato ch. 34 // *Vigiliae Christianae*. 1989. Vol. 43 (1): 86-91.
- McKenna, Pereboom 2016 — McKenna M.; Pereboom D. Free Will: A Contemporary Introduction. NY: Routledge, 2016.
- Meyer 1998 — Meyer S. S. Moral Responsibility: Aristotle and After // *Companions to Ancient Thought*. Vol. 4: Ethics / Ed. by S. Everson. NY: Cambridge UP, 1998: 211-240.
- Mignucci 2020 — Mignucci M. Logic and Omniscience: Alexander of Aphrodisias and Proclus // *Ancient Logic, Language, and Metaphysics. Selected Essays by Mario Mignucci* / Ed. by A. Falcon, P. Giaretta. L. – NY: Routledge, 2020: 175-194.
- Modrak 1993 — Modrak D.K.W. Alexander on Phantasia: a Hopeless Muddle or a Better Account? // *The Southern Journal of Philosophy*. 1993. Vol. 31, Supplement: 173-197.
- Morau 1967 — Morau P. Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1967. Vol. 49 (2): 169-182.
- Morau 1984 — Morau P. Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. II. Berlin – NY: De Gruyter, 1984.
- Morau 1985 — Morau P. Ein neues Zeugnis über Aristoteles, den Lehrer Alexanders von Aphrodisias // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1985. Vol. 67 (3): 266-269.
- Natali 2013 — Natali C. Aristotle: his Life and School. Princeton – Oxford: Princeton UP, 2013.
- O’Keefe 2005 — O’Keefe T. Epicurus on Freedom. NY: Cambridge UP, 2005.
- Orelli 1824 — Alexandri Aphrodisiensis, Ammonii Hermiae filii, Plotini, Bardesanis Syri, et Georgii Gemisti Plethonis De fato quae supersunt Graece / Ad codicum manuscriptorum editionum versionum fidem recensuit I. C. Orellius. Turici: Typis Orellii, Fuesslini et Soc., 1824.
- Peck 1943 — Aristotle. Generation of Animals / With an english transl. by A.L. Peck. Cambridge – L.: Harvard UP, William Heinemann LTD, 1943.
- Pohlenz 1940 — Pohlenz M. Grundfragen der Stoischen Philosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1940.
- Purinton 1999 — Purinton J. Epicurus on ‘Free Volition’ and the Atomic Swerve // *Phronesis*. 1999. Vol. 44 (4): 253-299.
- Riedweg et al. 2018 — Die Philosophie der Antike. Bd. 5. Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike (Grundriss der Geschichte der Philosophie) / Hrsg. von Ch. Riedweg, Ch. Horn, D. Wyrwa. Basel: Schwabe, 2018.
- Rieth 1933 — Rieth O. Grundbegriffe der stoischen Ethik: eine traditions-geschichtliche Untersuchung. Berlin: Weidmann, 1933.
- Rist 1969 — Rist J.M. Stoic Philosophy. Cambridge: Cambridge UP, 1969.

- Salles 1998 — Salles R. Categorical Possibility and Incompatibilism in Alexander of Aphrodisias' Theory of Responsibility // *Methesis*. 1998. Vol. 11: 65-83.
- Salles 2005 — Salles R. The Stoics on Determinism and Compatibilism. Ashgate, 2005.
- Sandbach 1971 — Sandbach F.H. Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge // *Problems in Stoicism* / Ed. by A.A. Long. L.: The Athlone Press, 1971: 22-37.
- Schallenberg 2008 — Schallenberg M. Freiheit und Determinismus. Ein philosophischer Kommentar zu Ciceros Schrift *De fato*. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 2008.
- Schmekel 1938 — Schmekel A. Forschungen zur Philosophie des Hellenismus (Die positive Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Bd. 1). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1938.
- Schröder 1989–1990 — Schröder S. Philosophische und medizinische Ursachensystematik und der stoische Determinismus // *Prometheus*. 1989. Vol. 15: 209-239; 1990. Vol. 16: 5-26; 136-154.
- Sharples 1975 — Sharples R.W. Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the “*De Fato*” of Alexander of Aphrodisias // *Phronesis*. 1975. Vol. 20 (3): 247-274.
- Sharples 1978 — Sharples R.W. Alexander of Aphrodisias, *De Fato*: Some Parallels // *The Classical Quarterly, New Series*. 1978. Vol. 28 (2): 243-266.
- Sharples 1979 — Sharples R.W. “If what is earlier, then of necessity what is later?”: some ancient discussions of Aristotle, *De generatione et corruptione* 2. 11 // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 1979. Vol. 26 (1): 27-44.
- Sharples 1990 — Alexander of Aphrodisias. *Ethical Problems* / Transl. by R.W. Sharples. L.: Duckworth, 1990.
- Sharples 2001 — Sharples R.W. Determinism, Responsibility and Chance // *Moraux P. Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. 3. Alexander von Aphrodisias*. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 2001: 513-592.
- Sharples 2005 — Sharples R.W. Implications of the new Alexander of Aphrodisias Inscription // *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. 2005. Vol. 48 (1): 47-56.
- Sharples 2008 — Alexander Aphrodisiensis. *De anima libri mantissa* / A new edition of the Greek text with introduction and commentary by R.W. Sharples. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 2008.
- Shields 1999 — Shields Ch. J. Order in Multiplicity. Homonymy in the Philosophy of Aristotle. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Schuhl 1960 — Schuhl P.M. *Le dominateur et les possibles*. P.: Presses Universitaires de France, 1960.
- Smyth 1956 — Smyth H.W. *Greek Grammar* / Revised by G.M. Messing. Cambridge: Harvard UP, 1956.

- Sorabji 1980 — Sorabji R. *Necessity, Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. L.: Duckworth, 1980.
- Sorabji 1993 — Sorabji R. *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*. Ithaca – NY: Cornell UP, 1993.
- Sorabji 2000 — Sorabji R. *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. NY: Oxford UP, 2000.
- Sorabji; Sharples 2007 — *Greek and Roman Philosophy 100 BC – 200 AD. Vol. II* / Ed. by R. Sorabji, R.W. Sharples. L.: Institute of Classical Studies, 2007.
- Sorabji 2017A — Sorabji R. *A Neglected Strategy of the Aristotelian Alexander on Necessity and Responsibility* // *Rereading Ancient Philosophy: Old Chestnuts and Sacred Cows* / Ed. by V. Harte, R. Woolf. NY: Cambridge UP, 2017: 240-256.
- Sorabji 2017B — Sorabji R. *Freedom and Will: Graeco-Roman origins* // *Selfhood and the Soul. Essays on Ancient Thought and Literature in Honour of Christopher Gill* / Ed. by R. Seaford, J. Wilkins, M. Wright. NY: Oxford UP, 2017: 49-65.
- Strobel 2010 — Strobel B. *Zur Konzeption von τὸ ἐφ' ἡμῶν bei Alexander von Aphrodisias* // *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike* / Hrsgb. von J. Müller, R.H. Pich. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 2010: 131-174.
- Theiler 1966 — Theiler W. *Tacitus und die antike Schicksalslehre* // Theiler W. *Forschungen zum Neoplatonismus*. Berlin: Walter de Gruyter, 1966: 46-103.
- Todd 1976 — Todd R. B. *Alexander of Aporodisias on Stoic Physics. A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary*. Leiden: Brill, 1976.
- Tolkiehn 2019 — Tolkiehn N. *The Notions of Homonymy, Synonymy, Multivocality, and Pros Hen in Aristotle*. München: Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität, 2019.
- Van den Broek 1972 — Van den Broek R. *The Myth of the Phoenix According to Classical and Early Christian Traditions*. Leiden: Brill, 1972.
- Verbeke 1968 — Verbeke G. *Aristotélisme et Stoïcisme dans le "De Fato" d'Alexandre d'Aphrodisias* // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1968. Vol. 50: 73-100.
- Walzer 1949 — Walzer R. *Galen on Jews and Christians*. L.: Oxford UP, 1949.
- White 1984 — White M.J. *Causes as Necessary Conditions: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and J. L. Mackie* // *Canadian Journal of Philosophy*. 1984. Suppl. Vol. X: 157-189.
- Wolfson 1959 — Wolfson H.A. *Philosophical Implications of the Pelagian Controversy* // *Proceedings of the American Philosophical Society*. 1959. Vol. 103 (4): 554-562.

К РАЗДЕЛУ 2. ТЕКСТ В ГЕОГРАФИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ:

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЕОГРАФИИ ЗНАНИЯ

Иллюстрации

Илл. 1. Карта Каспийского моря из «Атласа ислама». Ориентация восточная.

Публ. с изменениями: по: Rapoport; Savage-Smith 2018: 234 [10.2], со ссылкой на: Opus geographorum auctore Ibn Haukal (Kitāb Šūrat al- arḍ) / Ed. J.H. Kramers [Bibliotheca Geographorum Arabicorum, 2; 2nd ed.], 2 vols. Leiden: Brill, 1938–1939. Vol. 2: 387 (по: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Ahmet III MS 3346).

Илл. 2. Карта Каспийского моря из «Книги чудес» XI в. Ориентация южная.

(публ.: по: Rapoport; Savage-Smith 2018. Plate 16). — <https://ru.pinterest.com/pin/801148221260053681/> (сентябрь, 2026).

Илл. 3. Карта Каспийского моря ал-Идриси (реконструкция К. Миллера).

Ориентация северная (фрагмент). «Китаб Руджджар» (Tabula Rogeriana) — одна из первых карт мира, созданная Мухаммадом аль-Идриси в 1154 г. для Рожера II (1095–1154), короля Сицилии с 1130 г. (Getty Images Photo; изображение находится в открытом доступе). — <https://www.dailysabah.com/arts/portrait/the-greatest-muslim-geographer-muhammad-al-idrisi-part-ii> (сентябрь, 2026).

Сокращения

BGA — Bibliotheca geographorum arabicorum / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni Batavorum, 1870. Т. I; 1873. Т. II; 1889. Т. VI.

ДРСЗИ 2009 — Древняя Русь в свете зарубежных источников. Хрестоматия / Под ред. Т.Н. Джаксон, И.Г. Коноваловой и А.В. Подосинова. М., 2009. Т. III: Восточные источники / Сост. Т.М. Калинина, И.Г. Коновалова, В.Я. Петрухин.

Book of Curiosities 2014 — An Eleventh-Century Egyptian Guide to the Universe: The Book of Curiosities / Ed. by Y. Rapoport and E. Savage-Smith. Leiden – Boston, 2014.

Dunlop 1986A — Dunlop D.M. Atil // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden, 1986. Vol. I: 738.

Dunlop 1986B — Dunlop D.M. Baḥr al-Khazar // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden, 1986. Vol. I: 931.

Dunlop 1986C — Dunlop D.M. al-Baḥr al-Muḥīt // The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Leiden, 1986. Vol. 1: 934.

Géographie d'Aboulféda 1840 — Géographie d'Aboulféda: Texte arabe publié d'après les manuscrits de Paris et de Leyde aux frais de la Société Asiatique par M. Reinaud et Mac Guckin de Slane. P., 1840.

- Géographie d'Idrīsī 2000 — La Géographie d'Idrīsī, un atlas du monde au XII^e siècle. Collection Bibliothèque nationale de France / Sources. P.: Bibliothèque nationale de France, Montparnasse multimédia, 2000. CD-ROM.
- Ibn Sa'id 1958 — Ibn Sa'id al-Magribi. Libro de la extensión de la tierra en longitud y latitud / Edición crítica y notas del Dr. J. Vernet Gines. Tetuan, 1958.
- Ibn Sa'id 1970 — Kitab al-jughrafiya: Ibn Sa'id's geography / Ed. I. 'Arabi. Beirut, 1970.
- Idrisi 1970–1984 — Al-Idrisi. Opus geographicum sive «Liber ad eorum delectationem qui terras peragrarare studeant» / Ed. A. Bombaci et alt. Neapoli – Romae, 1970–1984. Fasc. I–IX.
- Kitab at-tanbih 1894 — Kitab at-tanbih wa'l-ischraf auctore al-Masudi / Ed. M.J. de Goeje. Lugduni-Batavorum, 1894.
- Lewicki 1961 — Lewicki T. Znajomość krajów i ludów Europy u pisarzy arabskich IX i X w. // *Slavia antiqua*. 1961. T. VIII: 61-124.
- Maçoudi 1861 — Maçoudi. Les Prairies d'or / Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille. P., 1861 T. I.
- Miller 1927 — Miller K. Mappae arabicae: Arabische Welt- und Länderkarten. Stuttgart: Selbstverlag des Herausgebers, 1927. Bd. VI.
- Moravcsik 1958 — Moravcsik Gy. Byzantinoturcica. Berlin, 1958. Bd. II.
- Nazmi 2007 — Nazmi A. The Muslim geographical image of the world in the Middle ages: A Source study. Warszawa, 2007.
- Opus geographicum 1938–1939 — Opus geographicum auctore Ibn Haukal (Abū'l-Kāsim ibn Haukal al-Nasībī)... «Liber imaginis terrae» / Ed. collatio textu primae editionis aliisque fontibus adhibitis J.H. Kramers. Lugduni Batavorum, 1938–1939.
- Rapoport; Savage-Smith 2018 — Rapoport Y.; Savage-Smith E. Lost Maps of the Caliphs: Drawing the World in Eleventh-Century Cairo. Chicago – L., 2018.
- Tibbets 1992 — Tibbets G.R. The Balkhī School of Geographers // History of Cartography / Ed. by J.B. Harley and D. Woodward. Chicago – L., 1992. Vol. II / 1: 112-129.
- Барбаро и Контарини 1971 — Барбаро и Контарини о России: К истории ита-ло-русских связей в XV в. / Всту пит. статьи, подг. текста, пер. и коммент. Е.Ч. Скржинской. Л., 1971.
- Бартольд 1963А — Бартольд В.В. Арабские известия о русах // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Т. II (1): 810-858.
- Бартольд 1963Б — Бартольд В.В. Место Прикаспийских областей в истории мусульманского мира // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1963. Т. II (1): 257-393.
- Бартольд 1973 — Бартольд В.В. География Ибн Са'ида // Бартольд В.В. Сочинения. М., 1973. Т. VIII: 103-113.

- Беляев; Мойсбургер 2011 — Беляев Д.О.; Мойсбургер П. География знания как одно из передовых направлений современной географической науки // Известия РАН. Серия географическая. 2011. № 2: 7-16.
- Большаков 2006 — Большаков О.Г. Ал-Истахри — Ибн Хаукаль // История татар с древнейших времен в семи томах. Казань, 2006. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь: 745-752.
- Бунятов 1986 — Бунятов З.М. Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов: 1097–1231. М., 1986.
- Гараева 2006 — Гараева Н.Г. Ибн Хордадбех // История татар с древнейших времен в семи томах. Казань, 2006. Т. II. Волжская Булгария и Великая Степь: 679-691.
- Егоров 1985 — Егоров В.Л. Историческая география Золотой орды в XIII–XIV вв. / Отв. ред. В.И. Буганов. М., 1985.
- Заходер 1960 — Заходер Б.Н. “Mare Nugsanum” в арабской географии IX–X веков. М., 1960.
- Заходер 1962 — Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1962. Т. I: Горган и Поволжье в IX–X вв.
- Ибн Хордадбех 1986 — Ибн Хордадбех. Книга путей и стран / Пер. с араб., коммент., исслед., указ. и карты Н. Велихановой. Баку, 1986.
- Калинина 1986 — Калинина Т.М. Торговые пути Восточной Европы IX в. (по данным Ибн Хордадбега и Ибн ал-Факиха) // История СССР. 1986. № 4: 68-82.
- Калинина 1988 — Калинина Т.М. Сведения ранних ученых Арабского халифата. Тексты, перевод, комментарий. М., 1988 («Древнейшие источники по истории Восточной Европы»).
- Каспийское море 1988А — Каспийское море в арабских источниках / Пер. с араб. З.М. Бунятова и Н.М. Велихановой // Известия АН АзССР. Сер. истории, философии и права. 1988. № 2. — http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/Kasp_more_ist/framevved.htm (сентябрь 2026).
- Каспийское море 1988Б — Каспийское море в арабских источниках / Пер. с араб. З.М. Бунятова и Н.М. Велихановой // Известия АН АзССР. Сер. истории, философии и права. 1988. № 3. — https://vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/Kasp_more_ist/framevved.htm?ysclid=mtlhih7o18712069344 (сентябрь 2026).
- Каспийское море 1988В — Каспийское море в арабских источниках / Пер. с араб. З.М. Бунятова и Н.М. Велихановой // Известия АН АзССР. Сер. истории, философии и права. 1988. № 4. — https://web.archive.org/web/20130521150821/http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Kavkaz/Kasp_more_ist/text2.phtml (сентябрь 2026).
- Коновалова 1991 — Коновалова И.Г. Арабские источники XII–XIV вв. по истории Карпато-Днестровских земель // Древнейшие государства на тер-

- ритории СССР: Материалы и исследования. 1990 год / Отв. ред. А.П. Новосельцев. М., 1991: 5-115.
- Коновалова 2012 — Политическая география на средневековых исламских картах // Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем (Исследования и переводы) / Сост. и общ. ред. М.С. Петровой. М., 2012: 115-126.
- Коновалова 2014 — Мировые империи на средневековых исламских картах // Историја и географија: Сусрети и прожимања. Тематски зборник радова / Главни и одговорни уредник др Софија Божић. Београд: Colofragfx, 2014: 661-671.
- Крачковский 1957 — Крачковский И.Ю. Избранные сочинения. М. – Л., 1957. Т. IV.
- Мельникова 1998 — Мельникова Е.А. Образ мира: Географические представления в Западной и Северной Европе. V–XIV века. М., 1998.
- Мурзаев 1984 — Мурзаев Э.М. Словарь народных географических терминов. М., 1984.
- Назаренко 2001 — Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XI веков. М., 2001.
- Новосельцев 1990 — Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990.
- Путешествие 1971 — Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1151 гг.) / Публ. О.Г. Большакова, А.Л. Монгайта. М., 1971.

К ГЛАВЕ ВТОРОЙ / TO CHAPTER TWO

ТЕКСТ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ (ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ, НАУЧНОЕ
И ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ)

К РАЗДЕЛУ 1. ДАР ОБРЕЧЕННЫХ: АРИСТОТЕЛИЗМ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПОЛЕ НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ XVI–XVII ВЕКОВ

Иллюстрации

Илл. 1. Структура космоса по Грегорию Рейшу (Reisch 1508: sig. EE2r).

Илл. 2. Геометрическое представление Декартом закона свободного падения ($AD=DB$, $BF=FC$ и $AE=EC$). Из личного архива автора.

Aquinas 1882–1948 — Aquinas Th. Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis. Liber 4. Lectio 1 // Thomas Aquinas. Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita. In 16 t. Rome: Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1882–1948. T. 2 (1884): 145-148.

Aquinas 1952 — Aquinas Th. In Aristotelis libros “De caelo et mundo”, “De generatione et corruption”, “Meteorologicorum” exposition. Cum textu ex

- recensione leonina / Cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi. Taurini, Romae: Marietti, 1952.
- Ariew; Gabbey 1998 — Ariew R.; Gabbey A. The scholastic background // *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* / Ed. by D. Garber and M. Ayers. In 2 vols. Cambridge: Cambridge University press, 1998. Vol. 2: 425-453.
- Ariew 1999 — Ariew R. Descartes and the last scholastics. Ithaca, NY: Cornell UP, 1999.
- Barr 1956 — Barr R.R. Aristotle on Natural Place: Some Questions // *The New Scholasticism*, 1956. Vol. 30: 206-210.
- Birkenmajer 1975 — Birkenmajer, A. Commentarii // Copernicus N. Opera omnia. In 4 vols. Varsaviae – Cracoviae: Academia scientiarum Polona, 1973–1992. Vol. 2 (1975): 353-431.
- Brahe 1922A — Brahe Tycho. De Mundi aetherei recentioribus Phaenomenis // Brahe, Tychonis Dani. Opera omnia. T. 1–15 / Ed. J.L.E. Dreyer, auxilio Ioannis Raeder; sumptus fecit G.A. Hagemann; auspiciis Societatis linguae et litterarum danicarum. Hauniae (Copenhagen): in Libraria Gyldendaliana, 1913–1929. T. 4: Scripta astronomica (1922): 4-377.
- Brahe 1922B — Brahe Tycho. Diarium astrologicum et meteorologicum anni a nato Christo 1586 // Brahe, Tychonis Dani. Opera omnia. T. 1–15 / Ed. J.L.E. Dreyer, auxilio Ioannis Raeder; sumptus fecit G.A. Hagemann; auspiciis Societatis linguae et litterarum danicarum. Hauniae (Copenhagen): in Libraria Gyldendaliana, 1913–1929. T. 4: Scripta astronomica (1922): 399-414.
- Brown 1976 — Brown H. Galileo, the Elements, and the Tides // *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A. 1976. Vol. 7. № 4: 337-351.
- Brown 2026 — Brown H. What was Galileo Thinking? II: Galileo and Aristotle. — https://www.academia.edu/86850585/What_was_Galileo_Thinking_II_Galileo_and_Aristotle (февр., 2026).
- Büttner; Damerow; Renn 2001 — Büttner J.; Damerow P.; Renn J. Traces of an invisible giant: shared knowledge in Galileo's unpublished treatises // *Largo campo di filosofare: Eurosymposium Galileo* / Ed. by J. Montesinos; C. Solís. La Orotava: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, 2001: 183-201.
- Büttner; Damerow; Renn 2004 — Büttner J.; Damerow P.; Renn J. Galileo's Unpublished Treatises. A case study on the role of shared knowledge in the emergence and dissemination of an early modern "new science" // *The Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth Century Europe* / Ed. Palmerino C.R., Thijssen J.M.M.H. (Boston Studies in the Philosophy of Science. Vol. 239). Springer. Dordrecht, 2004: 99-117.
- Chase 2022 — Chase M. Discussions on the eternity of the world in Late Antiquity // *ΣΧΟΛΗ*, 2022. Vol. 5. Issue 2: 111-173.

- Clagett 1959 — Clagett M. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison: University of Wisconsin Press, 1959.
- Cohen; Drabkin (eds.) 1948 — *A Source Book in Greek Science* / Ed. by Cohen M.R., Drabkin I.E. NY: McGraw-Hill Book Co., 1948.
- Cohen 1994 — Cohen H.F. *The Scientific Revolution: a Historiographical Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Cohen 2005 — Cohen H.F. *The Onset of the Scientific Revolution: Three Near-Simultaneous Transformations* // *The Science of Nature in the Seventeenth Century* / Ed. by P.R. Anstey, J.A. Schuster. Dordrecht: Springer, 2005: 9-33.
- Damerow; Freudenthal; McLaughlin; Renn 1992 — Damerow P.; Freudenthal G.; McLaughlin P.; Renn J. *Exploring the Limits of Preclassical Mechanics. A Study of Conceptual Development in Early Modern Science: Free Fall and Compounded Motion in the Work of Descartes, Galileo, and Beeckman*. NY: Springer Science+Business Media, 1992.
- Descartes 1897–1913 — Descartes R. *Œuvres*. En 13 t. / Publiées par Ch. Adam P. Tannery sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique. P.: Cerf, 1897–1913.
- Donahue 1975 — Donahue W.H. *The Solid Planetary Spheres in Post-Copernican Natural Philosophy* // *The Copernican Achievement* / Ed. by Robert S. Westman. Berkeley – Los Angeles – L.: University of California Press, 1975: 244-275.
- Galilei 1890–1909 — Galilei, G. *Le Opere*. In 21 vol. / Direttore A. Favaro. Edizione nazionale sotto gli auspici di Sua Maestà il Re d'Italia. Firenze: Tip. di G. Barbèra, 1890–1909.
- Garber 2002 — Garber D. *Defending Aristotle/Defending Society in Early Seventeenth-Century Paris* // *Wissenideale and Wissenskulturen in der Frühen Neuzeit* / Ed. by C. Zittel and W. Detel. Berlin: Akademie-Verlag, 2002: 135-160.
- Garber 2006 — Garber D. *The Aristotelian framework* // *The Cambridge history of science*. Vol. 3: *Early modern science* / Ed. by L. Daston and K. Park. Cambridge: Cambridge UP, 2006: 25-28.
- Grant 1987 — Grant E. *Celestial orbs in the Middle Ages* // *Isis*. 1987. Vol. 78: 153-173.
- Grant 1994 — Grant, E. *Planets, stars and orbs: The medieval cosmos, 1200–1687*. Cambridge: Cambridge UP, 1994.
- Grant 1996 — Grant E. *The foundations of modern science in the Middle Ages: their religious, institutional and intellectual contexts*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.
- Henry 2008 — Henry J. *The Scientific Revolution and the Origin of Modern Science*. 3d ed. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2008.

- Kepler 1953 — Kepler J. *Epitome astronomiae copernicanae* / Hrsg. von Max Caspar // Kepler, J. *Gesammelte Werke*. In 22 Bänden / Herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft und der Bayerischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Walther von Dyck und Max Caspar, fortgesetzt von Franz Hammer; herausgegeben von der Kepler-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften; bearbeitet von Peter Michael Schenkel. München C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1937–2017. Bd. 7 (1953): 6-530 (Liber quartus. Pars 1: De partibus Mundi praecipuis).
- Kopernikus 1944–1949 — Kopernikus N. Gesamtausgabe. Bde. 1–2. München – Berlin: R. Oldenbourg Verlag, 1944–1949.
- Lerner 1989 — Lerner M.-P. Le probleme de la matiere céleste apres 1550: Aspects de la bataille des cieux fluids // *Revue d'histoire des sciences*, 1989. Vol. 42: 255-280.
- Machamer 1978 — Machamer P.K. Aristotle on Natural Place and Natural Motion // *Isis*. 1978. Vol. 69. № 3: 377-387.
- Maclean 1998 — Maclean I. Foucault's Renaissance Episteme Reassessed: an Aristotelian Counterblast // *Journal of the History of Ideas*. 1998. Vol. 59. № 1: 149-166.
- Mansion 1945 — Mansion A. Introduction à la physique aristotélicienne. P.: J. Vrin; 1945.
- Mercer 1993 — Mercer C. The vitality and importance of early modern Aristotelianism // *The Rise of Modern Philosophy: the tension between the new and traditional philosophies from Machiavelli to Leibniz* / Ed. by T. Sorell. Oxford: Clarendon Press, 1993: 33-67.
- Mersenne 1625 — Mersenne M. *La verité des sciences. Contre les septiques ou Pyrrhoniens*. Dedié a Monsieur frere du Roy. P.: Chez Toussaint Du Bray, 1625.
- Moody 1941 — Moody E.A. John Buridan on the Habitability of the Earth // *Speculum*. 1941. Vol. 16. № 4: 415-425.
- Munns 2007 — Munns D.P.D. The Challenge of Variations: The Observational Traditions of Ptolemy and Aristotle, and Copernicus' Heliocentric Solution // *Nuncius*, 2007. Vol. 22. № 2: 223-259.
- North 1983 — North J.D. Finite and Otherwise. Aristotle and Some Seventeenth Century Views // *Nature mathematized: Historical and philosophical case studies in classical modern natural philosophy*. Papers deriving from the Third International Conference on the History and Philosophy of Science, Montreal, Canada, 1980 / Ed. by W.R. Shea (University of Western Ontario Series in Philosophy of Science. No. 20). Dordrecht, Holland and Boston, USA: D. Reidel, 1983: 113-148.
- Opsomer 1999 — Opsomer J. Antiperistasis: A Platonic Theory // *Plutarco, Platón y Aristóteles*. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. Madrid-Cuenca,

- 4-7 de Mayo de 1999 (International Plutarch Society–Sociedad Española de Plutarquistas) / A.P. Jiménez, J.G. López, R.M. Aguilar (eds.). Madrid: Ediciones Clásicas, 1999: 417-430.
- Oresme 1966 — Oresme N. *De proportionibus proportionum* and *Ad pauca respicientes* / Ed. Edward Grant. Madison: University of Wisconsin Press, 1966.
- Philoponus 1897 — Philoponus I. De opificio mundi libri VII / Recensuit Gualterus Reichardt. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1897 (Bibliotheca Teubneriana).
- Rapin 1678 — Rapin R. Reflections Upon Ancient and Modern Philosophy, Moral and Natural Together with the Use That is to Be Made Thereof. Treating of the Egyptians, Arabians, Grecians, Romans, &c. Phylosophers; as Thales, Zeno, Socrates, Plato, Pythagoras, Aristotle, Epicurus, &c. Also the English, German, French, Spanish, &c. As Bacon, Boyle, des Cartes, Hobbs, Vanhelmont, Gassendus, Gallileus, Harvey, Paracelsus, Marcennus, Digby, &c. / Translated out of French by A.L. L.: Printed, and are to be sold by William Cademan and William Crooke, 1678.
- Reisch 1508 — Reisch G. Margarita philosophica nova. Strasbourg: Joann Grüniger, 1508.
- Ribémont 1993 — Ribémont B. Mais où est donc le centre de la terre? A propos de quelques spéculations sur la position du globe terrestre au Moyen Age // Terres médiévales (Actes du colloque d'Orléans, avril 1990) / Ed. B. Ribémont. P.: Editions Klincksieck, 1993: 251-276.
- Rosen 1985 — Rosen E. The dissolution of the celestial spheres // Journal for the history of ideas. 1985. Vol. 46: 13-31.
- Schmitt 1973 — Schmitt Ch. B. Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism // History of Science. 1973. Vol. 11. № 3: 159-193.
- Schmitt 1984 — Schmitt Ch. B. The Aristotelian Tradition and Renaissance Universities. L.: Variorum reprints, 1984.
- Schmitt 1989 — Schmitt Ch. B. Reappraisals in Renaissance thought / Ed. by Ch. Webster. L.: Variorum Reprints, 1989.
- Sgarbi 2013 — Sgarbi M. The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism Logic and Epistemology in the British Isles (1570–1689). Dordrecht – Heidelberg – NY – L.: Springer, 2013.
- Sorabji 1988 — Sorabji R. Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and their Sequel. L.: Duckworth, 1988.
- Stone 2002 — Stone M.W.F. Aristotelianism and scholasticism in early modern philosophy // A Companion to Early Modern Philosophy / Ed. by S. Nadler. Malden, Mass.: Blackwell Pub., 2002: 7-24.
- Stone 2006 — Stone M.W.F. Scholastic schools and early modern philosophy // The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy / Ed. by D. Rutherford. Cambridge: Cambridge UP, 2006: 299-327.

- Swerdlow 1976 — Swerdlow N. Pseudodoxia Copernicana: or, enquiries into very many received tenets and commonly presumed truths, mostly concerning spheres // Archives internationales d histoire des sciences. 1976. Vol. 26: 108-118.
- Wolff 2013 — Wolff M. Philoponus and the rise of preclassical dynamics // Bulletin of the Institute of Classical Studies. 2013. Vol. 56. Issue Supplement 103: 125-160.
- Wootton 2015 — Wootton D. The invention of science: a new history of the scientific revolution. NY: Harper, an imprint of Harper Collins Publishers, 2015.
- Zimmermann 2013 — Zimmermann F. Philoponus' impetus theory in the Arabic tradition // Bulletin of the Institute of Classical Studies. 2013. Vol. 56. Issue Supplement 103: 161-169.
- Аристотель 1976–1983 — Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1983.
- Варламова 2024 — Варламова М.Н. Материя — δὐναμις или φάντασμα? Понятие материи в философии Михаила Пселла и Иоанна Итала // СХОΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2024. Т. 18. Вып. 1: 148-165.
- Галилей (А. Долгов [пер.]) 1964 — Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира — Птолемеевой и Коперниковой / Пер. А.И. Долгова // Галилей Г. Избранные труды: В 2 т. / Сост. У.И. Франкфурт; ред. колл. А.Ю. Ишлинский (гл. ред.), А.Т. Григорян, М.А. Дынник и др. М.: Наука, 1964. Т. 1: 97-555.
- Галилей (С. Долгов [пер.]) 1964 — Галилей Г. Беседы и математические доказательства, касающиеся двух новых отраслей науки, относящихся к механике и местному движению / Пер. С.Н. Долгова // Галилей Г. Избранные труды: В 2 т. / Сост. У.И. Франкфурт; ред. колл. А.Ю. Ишлинский (гл. ред.), А.Т. Григорян, М.А. Дынник и др. М.: Наука, 1964. Т. 2: 108-410.
- Гейзенберг (Биbihин [пер.]) 1987 — Гейзенберг В. Традиция в науке / Пер. В.В. Биbihина // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987: 226-240.
- Гоббс (Гутерман [пер.]) 1991 — Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Пер. с лат. и англ. Пер. с лат. и англ. / Сост., ред. изд., авт. вступ. ст. и примеч. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1989–1991. Т. 2 (1991): 3-546.
- Грушевицкая; Садохин 2025 — Грушевицкая Т.; Садохин А. Концепции современного естествознания — https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Science/grushev/06.php (сентябрь, 2026).
- Декарт (Слюсарев [пер.]) 1989 — Декарт Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Пер. с франц.

- Г.Г. Слюсарева // Декарт Р. Соч.: в 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова; прим. М.А. Гарнцева, В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989–1994. Т. 1 (1989): 250–296.
- Декарт (Шейнман-Топштейн, Сретенский [пер.]) 1989 — Декарт Р. Первоначала философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн, с франц. Н.Н. Сретенского. // Декарт Р. Соч.: В 2 т. / Сост., ред., вступ. ст. В.В. Соколова; прим. М.А. Гарнцева, В.В. Соколова. М.: Мысль, 1989–1994. Т. 1: 297–422.
- Донн (Томашевский [пер.]) 1973 — Донн Дж. Стихотворения / Пер. с англ. Б.В. Томашевского. Л.: Худож. литер., 1973.
- Койре (Кочинян [пер.]) 2022 — Койре А. Этюды о Галилее / Пер. с франц. Н. Кочинян. М.: Новое литературное обозрение, 2022.
- Коперник (Веселовский [пер.]) 1964 — Коперник Н. О вращениях небесных сфер / Пер. И.Н. Веселовского // Коперник Н. О вращениях небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Упсальская запись / Пер. И.Н. Веселовского. Статья и общая ред. А.А. Михайлова. М.: Наука, 1964: 8–416 (Серия «Классики науки»).
- Лега 2025 — Лега В.П. Философия нового времени. Галилео Галилей. — <https://www.sedmitza.ru/lib/text/431769/> (сентябрь, 2026).
- Норт (Иванов [пер.]) 2021 — Норт Дж. Космос. Иллюстрированная история астрономии и космологии / Пер. с англ. К. Иванова. М.: НЛЮ, 2021.
- Ньютон (Крылов [пер.]) 1989 — Ньютон И. Математические начала натуральной философии / Пер. с лат. А.Н. Крылова / Под ред. Л.С. Полака. М.: Наука, 1989.
- Стёпин; Кузнецова 1994 — Стёпин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: ИФ РАН, 1994.

**К РАЗДЕЛУ 2. «БИТВА ЗА ТЕЛО ГЕРОЯ»: АПРОПРИАЦИЯ ВЕРГИЛИЯ
В ТЕКСТАХ ТЕОДОРА ГЕККЕРА И ЕГО СОВРЕМЕННИКОВ**

Сокращения

Aen.	— Vergilius. Aeneis
CSEL	— Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
Ecl.	— Vergilius. Eclogae
Georg.	— Vergilius. Georgica
PG	— Patrologiae cursus completus. Series Graeca

- Barchiesi 2024 — Barchiesi A. Aeneas, the Penates, and Italian Nationalism // Classical Enrichment: Greek and Latin Literature and Its Reception / Ed. A. Augoustakis, S. Frangoulidis, T.S. Thorsen. Berlin – Boston: De Gruyter, 2024: 161–172.

- Benjamin 1932 — Benjamin W. Privilegiertes Denken: Zu Theodor Haeckers "Vergil" // Die literarische Welt. 5. Februar 1932. Jg. 8. Nr. 6: 1-2.
- Benjamin 1972 — Benjamin W. Privilegiertes Denken: Zu Theodor Haeckers "Vergil" // Benjamin W. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. Bd. III: 315-322.
- Biemer 2000 — Biemer G. Theodor Haecker: In the Footsteps of John Henry Newman // New Blackfriars. 2000. Vol. 81. No. 957: 412-431.
- Blessing 1957 — Blessing E. Theodor Haecker — Philosoph / Philosophy Today. 1957. Vol. 1. No. 3: 186-194.
- Blessing 1959 — Blessing E. Theodor Haecker: Gestalt und Werk. Nürnberg: Glock und Lutz, 1959.
- Brasillach 1931 — Brasillach R. Présence de Virgile. P.: Plon, 1931.
- Broch 1945 — Broch H. Der Tod des Vergil. NY: Pantheon Books, 1945.
- Carcopino 1930 — Carcopino J. Virgile et le mystère de la IVe Églogue. P.: L'Artisan du Livre, 1930.
- Carcopino 1931 — Carcopino J. Le bi-millénaire de Virgile // Revue des Études Latines. 1931. T. 9: 45-61.
- Carcopino 1943 — Carcopino J. Virgile et le mystère de la IVe Églogue. 10e éd., revue et augmentée. Paris: L'Artisan du Livre, 1943.
- Cloeren 1988 — Cloeren H.J. Language and Thought: German Approaches to Analytic Philosophy in the 18th and 19th Centuries. Berlin – NY: Walter de Gruyter, 1988.
- Curtius 1930 — Curtius E.R. Zweitausend Jahre Vergil // Neue Schweizer Rundschau. 1930. 23. Jg. Nr. 10, 1. Oktober. S. 730-741.
- Dallago 1922 — Dallago C. Eine Auseinandersetzung // Der Brenner. Siebte Folge. Erster Band. Frühling 1922: 176-217.
- Diehl E. (ed.). Die Vitae Vergilianae und ihre antiken Quellen. Bonn: A. Marcus und E. Weber, 1911. P. 8, 18.
- Eliot 2019 — Eliot T.S. Virgil and the Christian World // The Complete Prose of T.S. Eliot: The Critical Edition. Vol. 7: A European Society, 1947-1953 / Ed. by Iman Javadi and Ronald Schuchard. Baltimore: Johns Hopkins UP – L.: Faber and Faber, 2019: 627-640.
- Fuchs 1931 — Fuchs F. Vergiliana // Hochland. 1930 / 1931. Jg. 28. Bd. 2. H. 7 (April 1931): 75-80.
- Grimal 1985 — Grimal P. Virgile ou la seconde naissance de Rome. P.: Arthaud, 1985.
- Haecker 1913 — Haecker Th. Sören Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit. München: J.F. Schreiber, 1913.
- Haecker 1914 — Haecker Th. Die müde Nazarenerseele // Der Brenner. 1914. Jg. 4. H. 13: 611-614.

- Haecker 1915 — Haecker Th. Der Krieg und die Führer des Geistes: Auszüge aus einem demnächst erscheinenden Buch // Brenner-Jahrbuch 1915: 129-187.
- Haecker 1919 — Haecker Th. Ausblick in die Zeit // Der Brenner. Sechste Folge. H. 2. Ende Dezember 1919: 72-79.
- Haecker 1920A — Haecker Th. Einfälle und Ausfälle // Der Brenner. Sechste Folge. H. 3. Februar 1920: 230-237.
- Haecker 1920B — Haecker Th. Wandel der Tragik // Der Brenner. Sechste Folge. H. 4. April 1920: 272-284.
- Haecker 1920C — Vergil. Die vierte Eclogie des Vergil / Übertragen von Th. Haecker // Der Brenner. VI. Folge. H. 6. Ende August 1920: 401-403.
- Haecker 1923A — Vergil. Zwei Hirtengedichte des Vergil (Eclogie VI u. X): Silenus; Gallus / Übertragen von Th. Haecker; mit Zeichnungen von R. Seewald // Der Brenner. Achte Folge. Herbst 1923: 43-47.
- Haecker 1923B — Haecker Th. Notizen: Die Bestie; Die Objektivität des Schmerzes; Lyrik und Metaphysik // Der Brenner. Achte Folge. Herbst 1923: 9-19.
- Haecker 1923C — P. Vergilius Maro. Bucolica: Hirtengedichte / Deutsch von Th. Haecker; mit zwanzig Holzschnitten von R. Seewald. Berlin: Euphorion-Verlag, 1923.
- Haecker 1930 — Haecker Th. Wahrheit und Leben: Ein Vortrag. Hellerau: Jakob Hegner, 1930.
- Haecker 1931A — Haecker Th. Vergil // Hochland. 1930 / 1931. Jg. 28. H. 7 (April 1931): 1-28.
- Haecker 1931B — Haecker Th. Vergil: Vater des Abendlandes. Leipzig: Jakob Hegner, 1931.
- Haecker 1932 — Haecker Th. Betrachtungen über Vergil, Vater des Abendlandes // Der Brenner. Dreizehnte Folge. Herbst 1932: 3-31.
- Haecker 1935 — Haecker Th. Vergil: Vater des Abendlandes. 3., unveränderte Aufl. Leipzig: Jakob Hegner, 1935.
- Haecker 1947A — Haecker Th. Tag- und Nachtbücher. München: Kösel, 1947.
- Haecker 1947B — Haecker Th. Der Buckel Kierkegaards / Geleitwort von R. Seewald. Zürich: Thomas-Verlag, 1947.
- Haecker 1953 — Vergil. Hirtengedichte: lateinisch und deutsch / Von Th. Haecker; Zeichnungen von R. Seewald. München: Kösel, 1953.
- Haecker 1955 — Haecker T. Il libro dei giorni e delle notti. Torino: Borla, 1955.
- Iwanow 1931 — Iwanow W. Vergils Historiosophie // Corona. 1931. Jg. 1. H. 6 (Mai): 761-774.
- Iwanow 1966 — Iwanow W. Vergils Historiosophie // Wege zu Vergil / Hrsg. von Hans Oppermann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966. S. 220-232.

- Kallendorf 2007A — Kallendorf C. *The Other Virgil: 'Pessimistic' Readings of the Aeneid in Early Modern Culture*. Oxford: Oxford UP, 2007.
- Kallendorf 2007B — Kallendorf C. Cristoforo Landino, Andrea Tordi, and the Reading Practices of Renaissance Humanism // Kallendorf C. *The Virgilian Tradition: Book History and the History of Reading in Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate, 2007. Art. X: 345-358.
- Kallendorf 2007C — Kallendorf C. Virgil's Post-classical Legacy // Kallendorf C. *The Virgilian Tradition: Book History and the History of Reading in Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate, 2007. Art. IV: 574-587.
- Kallendorf 2015 — Kallendorf C. *The Protean Virgil: Material Form and the Reception of the Classics*. Oxford: Oxford UP, 2015.
- Kierkegaard 1914 — Kierkegaard S. *Kritik der Gegenwart* / Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Th. Haecker. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1914.
- Kierkegaard 1922 — Kierkegaard S. *Religiöse Reden* / Ins Deutsche übertragen von Th. Haecker. München: Hermann A. Wiechmann, 1922.
- Kleinert 2013 — Kleinert M. Theodor Haecker: The Mobilization of a Total Author // Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art. T. I: *The Germanophone World* / Ed. J. Stewart. Farnham: Ashgate, 2013: 91-114.
- Lehnert 2012 — Lehnert J. Rome ou la solution à tous les problèmes européens : Georg Moenius et le concept de romanité durant l'entre-deux-guerres // *Amnis*. 2012. No. 11. DOI: [10.4000/amnis.1844](https://doi.org/10.4000/amnis.1844).
- Marrou 1972 — Marrou H.-I. Notice sur la vie et les travaux de M. Jérôme Carcopino, membre de l'Académie // *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. 1972. 116e année. No. 1: 204-220.
- Massis 1927 — Massis H. *Défense de l'Occident*. P.: Plon, 1927.
- Massis 1930 — Massis H. *Verteidigung des Abendlandes* / Übers. von G. Moenius. Hellerau: Jakob Hegner, 1930.
- Moenius 1929 — Moenius G. Le Germanisme contre la Romanité. Le témoignage d'un catholique allemand // *La Revue universelle*. 1929. T. 37. No. 6 (15 juin): 641-658.
- Munro 1993 — Munro G. The Holy Roman Empire in German Roman Catholic Thought, 1929-33: Georg Moenius' Revival of Reichsideologie // *Journal of Religious History*. 1993. Vol. 17. No. 4: 439-464.
- Newman 1921 — Newman J. H. *Philosophie des Glaubens (Grammar of Assent)* / Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Th. Haecker. München: Hermann A. Wiechmann, 1921.
- Newman 1922 — Newman J. H. *Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung* / Ins Deutsche übertragen und mit einem Nachwort von Th. Haecker. München: Hermann A. Wiechmann, 1922.

- Panoussi 2009 — Panoussi V. Greek Tragedy in Vergil's Aeneid: Ritual, Empire, and Intertext. Cambridge: Cambridge UP, 2009.
- Panoussi 2022 — Panoussi V. Epic Gods, Imperial City: Religion and Ritual in Latin Epic from Beginnings to Late Antiquity // *Vergilius*. 2022. Vol. 68: 3-7.
- Petroff 2017 — Petroff V. Corpus Areopagiticum as a Project of Intertextuality // DIRE DIEU. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique. Actes du colloque de Tours, 17–18 avril 2015 / Eds. Bernard Pouderon et Anna Usacheva. P.: Beauchesne, 2017: 253-275.
- Puech 1930 — Puech A. Jérôme Carcopino. Virgile et le mystère de la IV^e Églogue [рец.] // *Revue des Études Grecques*. 1930. T. 43. Fasc. 203: 459-460.
- Rowland 2023 — Rowland T. Beyond Kant and Nietzsche: The Munich Defence of Christian Humanism. L. – NY: T&T Clark, 2023.
- Schmidt 2008 — Schmidt E. A. The German Rediscovery of Vergil in the Early 20th Century (1900–1938) // *Vergilius*. 2008. Vol. 54: 124-149.
- Siefken 1989 — Siefken H. (Bearb.). Theodor Haecker 1879–1945 / Hrsg. von U. Ott; mit einer Haecker-Bibliographie von E. Dambacher. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1989 (Marbacher Magazin; 49).
- Spengler 1918–1922 — Spengler O. Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte. Bd. 1: Gestalt und Wirklichkeit. Wien: Braumüller, 1918; Bd. 2: Welthistorische Perspektiven. München: C.H. Beck, 1922.
- Spengler 1931 — Spengler O. Der Mensch und die Technik. München: C.H. Beck, 1931.
- Strobl 2012 — Strobl W. «Tu regere imperio populos, Romane, memento ...»: Zur Rezeption von Vergil und Horaz im italienischen Faschismus am Beispiel des Siegesplatzes in Bozen // *Antike und Abendland*. 2012. Bd. 58: 143-166.
- Thompson 1925 — Thompson F. Shelley: Ein Korymbos für den Herbst. Der Jagdhund des Himmels / Übertragen und mit einem Essay «Über Francis Thompson und Sprachkunst» von Th. Haecker. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1925.
- Tomko 2018 — Tomko H.M. Word Creatures: Theodor Haecker and Walter Benjamin between Geschwätz and Pure Language in the Late Weimar Republic // *New German Critique*. 2018. Vol. 45. No. 1 (133): 23-47.
- Torlone 2017 — Torlone Z. M. Happy Vergil Goes North: The Aeneid in Russian Letters // *The Classical World*. 2017. Vol. 111. No. 1: 27-45.
- Vallortigara 2017 — Vallortigara L. «L'epos impossibile»: Percorsi nella ricezione dell'Eneide nel Novecento: Tesi di dottorato in cotutela. Università Ca' Foscari Venezia; Université de Lausanne, 2017.
- Walter 2016 — Walter A. What It Felt Like: Memory and the Sensations of War in Vergil's Aeneid and Kevin Powers' The Yellow Birds // *Thersites*. 2016. No. 4: 275-312.

- Wege zu Vergil 1966 — Wege zu Vergil: Drei Jahrzehnte Begegnungen in Dichtung und Wissenschaft / Hrsg. von H. Oppermann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 (Wege der Forschung; Bd. 19).
- Ziolkowski 1993 — Ziolkowski T. Virgil and the Moderns. Princeton, NJ: Princeton UP, 1993.
- Братухин 2006 — Климент Александрийский. Увещание к язычникам / Пер. А.Ю. Братухина. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.
- Бердяев 1922 — Бердяев Н.А. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. М.: Берг, 1922: 55-72.
- Бердяев 1935 — Бердяев Н. Что такое человек? (Theodor Haecker. Was ist der Mensch? Bei Jacob Hegner in Leipzig) // Путь. 1935. № 47: 86-89.
- Букшпан 1922 — Букшпан Я.М. Непреодоленный рационализм // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Букшпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. М.: Берг, 1922: 73-95.
- Вергилий 1888 — Энеида Вергилия / Пер. А. Фета; со введ., объясн. и проверкою текста Д.И. Нагуевского. Ч. 1: I–VI. М.: Тип. А.И. Мамонтова и К°, 1888 [VI книга переводилась Фетом и В.С. Соловьёвым совместно; VII, IX и X книги, по свидетельству Фета, были переведены Соловьёвым. — *Примеч. авт.*].
- Вергилий 1933 — Вергилий. Энеида / Пер. В.Я. Брюсова и С.М. Соловьёва / Ред., вступ. ст. и коммент. Н.Ф. Дератани / Оформ. Л.С. Хижинского. М. — Л.: Academia, 1933 (Памятники мировой литературы) [I–VII книги переведены В.Я. Брюсовым, VIII–XII — С.М. Соловьёвым. — *Примеч. авт.*].
- Вергилий 1979 — Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида / «Буколики», «Георгики» — пер. С.В. Шервинского; «Энеида» — пер. С.А. Ошерова под ред. Ф.А. Петровского. М.: Худож. литер., 1979 (Библиотека античной литературы. Рим).
- Вестбрёк 2008 — Вестбрёк Ф. Историософия Вергилия в концепции Вячеслава Иванова // Символ. 2008. № 53–54: 135-152.
- Иванов 1919 — Иванов Вяч. Кручи // Записки мечтателей. 1919. № 1: 101-116.
- Иванов 1979 — Иванов Вяч. Собрание сочинений / Под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт; с введением и примечаниями О. Дешарт. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien, 1979. Т. 3.
- Иванов 2008 — Иванов Вяч. Историософия Вергилия / Пер. с нем. и коммент. Г. Кишбаума и М. Каменкович // Символ. 2008. № 53–54: 152-167.
- Курциус 2024 — Курциус Э.Р. Вергилий // Курциус Э.Р. Критические эссе по европейской литературе / Пер. Д.С. Колчигина. М.: Языки славянской культуры, 2024: 15-26.
- Петров 2015А — Петров В.В. Ареопагитский корпус как интертекстуальный проект // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2: 56-75.

- Петров 2015в — Петров В.В. Фридрих Ницше и вечное возвращение // Мера вещей: Человек в истории европейской мысли / Под общ. ред. Г.В. Вдовиной. М.: Аквилон, 2015: 773-879.
- Петров 2018 — Петров В.В. Присвоение чужеземной учёности в античной и средневековой латинской традиции // СХОАН. 2018. Т. 12. № 2: 569-581.
- Петров 2021 — Петров В.В. Карл Кереньи об архетипе учёного и жреца // Цивилизация и варварство. 2021. Вып. 10: 9-38.
- Петров 2022 — Петров В.В. Антиковедение как философия культуры: Фаддей Зелинский и Карл Кереньи // СХОАН. 2022. Т. 16. № 2: 814-840.
- Топоров 1993 — Топоров В.Н. Эней — человек судьбы: К «средиземноморской» персонологии. Ч. 1. М.: Радикс, 1993.
- Трубецкой 1903 — Трубецкой С. Н. Предисловие // Творения Платона / Пер. с греч. Вл. Соловьёва, М.С. Соловьёва и С.Н. Трубецкого. М.: Изд. К.Т. Солдатенкова; Типо-лит. В. Рихтер, 1903. Т. 2: i-vi.
- Федотов 1930 — Федотов Г.П. О Virgili (к двухтысячелетию со дня его рождения) // Числа (Париж). 1930. Кн. 2-3: 177-182 (перепеч. в: Федотов Г.П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 4: Статьи 30-х годов. М.: Sam & Sam, 2012: 103-109).
- Франк 1922 — Франк С.Л. Кризис западной культуры // Освальд Шпенглер и Закат Европы / Н.А. Бердяев, Я.М. Букишпан, Ф.А. Степун, С.Л. Франк. М.: Берег, 1922: 34-54.

К РАЗДЕЛУ 3. ИОСИФ ОСВАЛЬДОВИЧ ГОБЗА: ВЕХИ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ

Приложение. И.О. Гобза. О классном чтении Горация

Цитируемые переводы на русский язык см. также по имени переводчика в любых доступных изданиях, а также в открытом доступе сети Интернет.

Иллюстрации

- Илл. 1. И.О. Гобза, директор 1-й Московской гимназии. Автор: Ю.С. Степанова. Доступ по лицензии: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International. Публикуется с изменениями. — [https://ru.wikipedia.org/wiki/Гобза, Иосиф Освальдович#/media/Файл:Гобза Иосиф Освальдович.jpg](https://ru.wikipedia.org/wiki/Гобза,_Иосиф_Освальдович#/media/Файл:Гобза_Иосиф_Освальдович.jpg) (август, 2026).
- Илл. 2. Смоленск. Классическая гимназия (до 1917 г.). Серия открыток «Смоленск». Издание магазина И.А. Верзилова (№ 99). Мужская классическая гимназия. Автор не известен. Изображение находится в открытом доступе. Публикуется с изменениями. — [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Smolensk by Verzilov Store Publication - 099. Gymnasium.jpg?utm_medium=organic&utm_source=yandexsmartcamera](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Smolensk_by_Verzilov_Store_Publication_-_099_Gymnasium.jpg?utm_medium=organic&utm_source=yandexsmartcamera) (август, 2026).

- Илл. 3. 1-я Московская гимназия (кон. XIX в.). Публикуется по: Столетие... 1903. С. б/н.
- Илл. 4. Квинт Гораций Флакк (по картине А. фон Вернера). Bibliothek des allgemeinen und praktischen Wissens. Bd. 5. Abriß der Weltliteratur, S. 51. Общественное достояние. Публикуется без изменений. — https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Quintus_Horatius_Flaccus.jpg (август, 2026).
- Аксенов 1912 — Аксенов М.В. Историческая записка о Смоленской губернской гимназии. Смоленск: Тип. П.А. Силина, 1912. Ч. 1: 1786–1833 гг. — <https://viewer.rsl.ru/ru/rsl01003326445?page=1&rotate=0&theme=white> (август, 2026).
- АЛ / Апт; Шульц (сост.) 1968 — Античная лирика / Сост. С. Апт, Ю. Шульц. М., 1968.
- Анненский 1904 — Анненский И.Ф. Разбор стихотворного перевода лирических стихотворений Горация П.Ф. Порфирова // Пятнадцатое присуждение премий имени А.С. Пушкина 1903 года: Отчет и рецензии. СПб., 1904.
- Биография Корша... 1913 — Биография Федора Евгеньевича Корша / Архив Российской академии наук (РАН). Ф. 558. О. 2. М.: Тип. М.О. Аттая, 1913: 1-12. — https://isaran.ru/?q=ru/_opis&guid=9DBC14C3-6F4B-A074-1B8A-0C8D19D73662&ida=1 (август, 2026).
- Болдина; Кузовлева; Бронникова (публ.) 1994 — Материалы к биографии И.А. Ильина / Подг. публ., введ. и примеч. Е.Г. Болдиной, О.В. Кузовлевой, Е.В. Бронниковой // Российский архив. 1994. Вып. 5: 515-536 (Центральный государственный исторический архив [ЦГИА] Москвы. Ф. 371. Оп. 3. Д. 45. Л. 115 [Автограф]). — <https://feb-web.ru/feb/rosarc/ra5/ra5-515-.htm> (август, 2026).
- Брит. гравюра XVIII–XIX / ГМИИ им. А.С. Пушкина — Британская гравюра XVIII–XIX вв. / Собрание Государственного музея изобразительных искусств (ГМИИ) им. А.С. Пушкина. — https://britishprints.pushkinmuseum.art/glossary_provenance/sobranie_korobkina.html (август, 2026).
- Брокгауз; Эфрон 1898 — Податная инспекция / Брокгауз Ф.А.; И.А. Ефрон. Энциклопедический словарь / Под ред. К.К. Арсеньева, Ф.Ф. Петрушевского. СПб., 1898. Т. XXIV (Повелительное наклонение — Полярные координаты): 44-45.
- Брокгауз; Эфрон 1900 — Санкт-Петербургский университет / Брокгауз Ф.А.; И.А. Ефрон. Энциклопедический словарь / Под ред. К.К. Арсеньева, Ф.Ф. Петрушевского. СПб., 1900. Т. XXVIIIa (Саварни — Сахарон): 287-290.
- Брокгауз; Эфрон 1903 — Хрия / Брокгауз Ф.А.; И.А. Ефрон. Энциклопедический словарь / Под ред. К.К. Арсеньева, Ф.Ф. Петрушевского. СПб., 1903. Т. XXXVIIa (Ходский — Цензура): 713.

- Варнике / Тункина (публ.) 2013 — Варнике Б.В. «Старые филологи» / Вступит. ст., подг. текста, публикация и коммент. И.В. Тункиной // Вестник древней истории. 2013. № 3 (286): 195-197.
- ВИЛ / Корш (ред.) 1881 — Всеобщая история литературы / Сост. по источникам и новейшим исслед., при участии рус. ученых и литераторов / Под ред. В.Ф. Корша. Т. 1. Ч. 2. Истории литератур греческой и римской. СПб.: К. Риккер, 1881.
- Гёте / Брагинский; Михайлов (изд.) 1988 — Гёте И.В. Западно-восточный диван / Пер. А.В. Михайлова / Изд. подг. И.С. Брагинский, А.В. Михайлов. М.: Наука, 1988.
- Гёте / Холодковский (пер.) 1923 — Гёте И.В. Поэзия и Правда. Из моей жизни / Пер. с нем. Н.А. Холодковского / Вступ. ст. и коммент. Е.М. Браудо. Пг. – М.: Гос. изд-во, 1923. Т. 1, 2.
- Глариантова 2016а — Глариантова Е.В. Жанр комментариев А.Д. Кантемира к его переводу Посланий Горация // Проблемы исторической поэтики 2016. Вып. 14. Анализ, интерпретации, понимание: 16-44.
- Глариантова 2016б — Глариантова Е.В. Перевод посланий Горация А. Кантемиром // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2016. № 5 (158): 110-114.
- Гобза 1912 — Гобза И.О. О сравнениях, встречающихся в «Энеиде» Вергилия. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1912 (46 с.)
- Гобза 1914 — Гобза И.О. О классном чтении Горация. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1914 (58 с.).
- Гобза 1916 — Гобза И.О. Различные виды тропа метонимии, встречающиеся в «Энеиде» Вергилия. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1916 (30 с.).
- Гобза / ЭлР 2026 (авг.) — Гобза Иосиф Освальдович (Электронный ресурс). — https://ru.ruwiki.ru/wiki/Гобза,_Иосиф_Освальдович?ysclid=mtal1xe6a405734698; https://ru.wikipedia.org/wiki/Гобза,_ИосифОсвальдович?ysclid=mtal1smjqc558335176 (август, 2026).
- Гораций / Гаспаров (пер.) 1970 — Квинт Гораций Флакк. Оды. Эподы. Сатиры. Послания / Пер. с лат. М.Л. Гаспарова. М.: Худож. лит., 1970.
- Гораций / Мартин (авт. пер.); Помяловский (ред.) 1876 — Гораций в изложении Теодора Мартина / Пер. с англ. под ред. проф. Имп. С.-Петербург. ун-та И. Помяловского. СПб.: В. Ковалевский, 1876.
- Гораций / Модестов 1889 — Избранные оды Горация, объясненные преимущественно для гимназий профессором В.И. Модестовым. СПб., 1889.
- Гораций / Модестов 1901 — Избранные сатиры Горация для средних учебных заведений / Лат. текст с рус. прим., предисл. и со ст. о Горации проф. В.И. Модестова. СПб. – М.: Т-во М.О. Вольф, 1901.

- Гораций / Миллер 1889 — Оды и эподы Горация / С примеч. [и предисл.] Лукиана Миллера. 2-е изд., доп. и испр. СПб.: К.Л. Риккер, 1889.
- Гораций / Петровский (ред.) 1936 — Квинт Гораций, Флакк. Полное собрание сочинений / Пер. под ред. и с примеч. Ф.А. Петровского / Вступ. ст. В.Я. Каплинского. М. – Л.: Academia, 1936.
- Гораций / Порфиоров (пер.) 1902 — Лирические стихотворения Квинта Лекции... / Модестов 1888 — Лекции по истории римской литературы, читанные в Киевском и С.-Петербургском университетах В.И. Модестовым. Полное издание (три курса в одном томе). СПб.: Л.Ф. Пантелеев, 1888.
- Горация Флакка / Пер. [и предисл.] П.Ф. Порфиорова. СПб., 1902.
- Гораций / Фет (пер.) 1856 — Оды Квинта Горация Флакка в четырех книгах / Перевод с латинского А. Фета. СПб., 1856: 119-120.
- Гораций / Шебор 1916 — Гораций. Избранные стихотворения. Вып. 1. Оды и Эподы с введ., примеч. и рисунками / Объяснил О.А. Шебор. Ч. I и II. Изд. 10. Пг.: Изд. Манштейна, 1916 (40+160 с.) [Иллюстрированное собрание греческих и римских классиков с объяснительными примечаниями / Под ред. Л.А. Георгиевского и С.А. Манштейна].
- Готлиб 1913 — Готлиб А. К вопросу об ученических рефератах и классных сочинениях на темы из античного мира // Гермес. 1913. № VIII: 218-221.
- Дело... (Новицкий) 1885 — Дело о предоставлении директору народных училищ Смоленской губернии, действительному статскому советнику Новицкому звания почетного гражданина города Дорогобужа [1885] / Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 733. О. 121. Д. 874.
- Дело об открытии... / РГИА — Дело об открытии в городе Москве одиннадцатой мужской гимназии и о постройке для неё здания / Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 733. О. 167. Д. 125.
- Донат / Петрова (пер.) 2024 — Донат. Грамматист Города Рима. Грамматическая наука III. 5: О риторических фигурах (De schematibus) / Пер. с лат. и примеч. М.С. Петровой // Диалог со временем. 2024. Вып. 86: 383-393.
- Донат / Петрова (пер.) 2025 — Донат. Грамматист Города Рима. Грамматическая наука III. 6: О тропах (De tropis) // Диалог со временем. 2025. Вып. 90: 357-374.
- Егорова 2005 — Егорова С.К. Гораций в издании Лукиана Мюллера // Индоевропейское языкознание и классическая филология IX. Материалы чтений, посвященных памяти проф. И.М. Тронского (20–22 июня 2005 г.). СПб., 2005: 76-80.
- Измestьева 2003 — Измestьева Г.П. Классическое образование в истории России XIX века. М.: Пробел-2000, 2003.
- Капнист 1849 — Сочинения Капниста. СПб.: А. Смирдин, 1849.

- Колышницына 2018 — Колышницына Н.В. Лукиан Адамович Миллер // Немцы в Санкт-Петербурге: Биографический аспект. XVIII–XX вв. Вып. 11 / Отв. ред. Т.А. Шрадер Т.А. СПб.: Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), 2018: 188-203.
- Котова 2016 — Котова Д.А. Классическая филология в России во второй половине XIX века – начале XX века: институциональный и персональный аспекты / Дисс. СПбГУ, 2016.
- Лебедев 2015 — Лебедев М.А. «Истинный директор»: о видном русском педагоге, просветителе и общественном деятеле Иване Дмитриевиче Лебедеве (1829–1887) // Московский журнал. 2015. № 4: 48-68.
- Лосев 1975 — Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 4. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975.
- Любомудров 1913 — Любомудров С.И. О классном чтении *Bellum Gallicum* Цезаря // Гермес. 1913. VII: 185-188.
- Малеин 1913А — Малеин М.И. Несколько слов о школьных комментариях к древним классикам // Гермес. 1913. № III–V: 11-15.
- Малеин 1913Б — Малеин А.И. О некоторых трудных местах в греческих и латинских текстах (из заметок по текстологии) // Гермес. 1913. № V: 130-132.
- Миллер 1880А — Греческая и римская метрика для старших классов гимназий и для начинающих филологов, обработанная Лукианом Миллером / Прил.: Об историческом ходе развития древней метрики. СПб.: К. Риккер, 1880.
- Миллер 1880Б — Миллер Лукиан. Жизнь и сочинения Горация: литературный очерк / СПб.: Изд-е Карла Риккера. Типография Балашова, 1880.
- Миртов 1913 — Миртов А. Об ученических переводах с древних языков // Гермес. 1913. № I: 30.
- Михайлов 2020 — Михайлов Д.И. Циркуляр «О сокращении гимназического образования» от 30 (18) июня 1887 г.: в аспекте реализации права на образование в Российской империи // Государство, право и общество в Российской империи XIX в.: к 190-летию со дня рождения В.Д. Спасовича: материалы международной научной конференции (Гомель, 15-16 ноября 2019 г.) / Отв. ред. И.В. Ершова, С.О. Шаляпин. Архангельск, 2020: 143-151.
- Моск. вед. 1902 — Некролог / Московские ведомости. 1902 г., 22 декабря.
- О сокращении... 1894 — Документ № 434, 5 июня, 1887 г. О сокращении числа учеников в гимназиях и прогимназиях и изменении их состава // Сборник постановлений по Министерству народного просвещения. Т. 10. Царствование Императора Александра III. 1885–1888 годы. СПб., 1894. Кол. 880–883.
- Об изменении... 1893 — Документ № 52 (Февраля 28). Об изменении устава и штата Нижегородского Александровского института // Сборник постанов-

- лений по Министерству народного просвещения. Т. 9. Царствование императора Александра III. 1884. СПб.: Тип. Товарищ. «Обществ. Польза», 1893. Кол. 364–454.
- Первая МГ / ЭлР 2026 (авг.) — Первая мужская Московская гимназия (Электронный ресурс). — https://ru.wikipedia.org/wiki/1-я_Московская_гимназия?ysclid=mtfruzhogt478165451 (авг., 2026).
- Петров 2013 — Петров Ю.И. Проблемы учреждения и становления института податных инспекторов в России в конце XIX в. // Genesis: исторические исследования. 2013. № 5: 72–103.
- Приказы...1894 — Высочайшие Приказы по Министерству Народного Просвещения // Журнал Министерства Народного Просвещения. Седьмое Десятилетие. Ч. CCXCV. 1894. Сентябрь. СПб.: Тип. В.С. Балашева и К*, 1894.
- Пушкин / Сайтанов (подг. изд.) 1983 — Пушкин А.С. Полтава / Изд. подг. В.А. Сайтанов. Л.: Наука, 1983.
- РМП / ЭлР 2023 — Региональный мультимедийный проект, 2023– [Институт развития образования Тверской области]: «Слово об учителе! Педагоги и наставники Тверской области». — igoto.ru (август, 2026).
- Сквородников (ред.) 2011 — Энциклопедический словарь-справочник. Выразительные средства русского языка и речевые ошибки и недочёты / Под ред. А.П. Сквородникова. М.: Флинта, 2011: 94–96.
- Совещания.../ Коробкин; Гебель (ред.) 1899. — Совещания, происходившие в 1899 году в Московском учебном округе по вопросам о средней школе в связи с циркуляром г. Министра народного просвещения от 8 июля 1899 г. за № 16212. Москва, 1899. Вып. 5: Труды 5-ой группы по организации единой прогимназии без греческого языка и по организации единой общеобразовательной школы / Под ред. Ф.С. Коробкина и В.Я. Гебеля. 1899.
- Степанова (фото) 2026 (авг.) — Фотография «Могила И.О. Гобзы» / Степанова Ю.С. — https://ru.wikipedia.org/wiki/Гобза,_Иосиф_Освальдович#/media/Файл:Могила_И.О._Гобза.jpg (август, 2026).
- Степанцов 2024 — Степанцов С.А. Комментарий к избранным фрагментам Алкея: Вино и симпозиум. М.: ИМЛИ РАН, 2024.
- Столетие... / Гобза (сост.) 1903 — Столетие Московской 1-й гимназии . 1804–1904. Краткий исторический очерк / Составитель директор гимназии И. Гобза. М.: Синодальная типография, 1903 (536 с.).
- Тюлелиев 1913 — Тюлелиев К.А. Гимн Меркурию-Гермесу (Ног. Сarm. I, 10) // Гермес. 1913. V–VI: 129–138.
- Тюленева 2022 — Тюленева Е.М. «Лебединая песнь» в жанровом контексте последнего стихотворения / памятника (В. Зельченко «Лебедь») // Феномен «последнего стихотворения»: теория и практика исследования. Коллективная монография. Елец: Изд-во Елецкий гос. унив. им. И.А. Бунина, 2022: 160–174.

- Устав Общества... 1882 — Устав Общества вспомоществования нуждающимся ученикам Императорской Казанской первой гимназии, утвержденный, за Министра внутренних дел, товарищем Министра 10-го августа 1882 г. [Казань: Университетская тип., 1882] (8 с.).
- Устав... 1964 — Устав гимназий и прогимназий. 1964 год. СПб.: Тип. Рогальского и Ко, 1864.
- Устав 1871 — Устав гимназий и прогимназий ведомства Министерства народного просвещения [Утв. 30 июня 1871 г.]. СПб.: Печ. В. Головина, 1871.
- Устав 1901 — Устав гимназий и прогимназий ведомства Министерства народного просвещения. СПб.: Тип. М-ва вн. дел, 1901 (40 с.).
- Шиллер / Достоевский (пер.); Венгеров (ред.) 1902 — Наивная и сентиментальная поэзия (XIV) / Пер. М.М. Достоевского // Собрание сочинений Шиллера в переводе русских писателей / Под ред. С.А. Венгерова... Т. IV. СПб., 1902: 368-411.
- Gebhardi 1885; ²1902 — Ein ästhetischer Kommentar zu den lyrischen Dichtungen des Horaz von Walther Gebhardi. F. Schöningh, 1885 (²1902, Paderborn).
- Goethe 1811 — Goethe. Dichtung und Wahrheit: [aus meinem Leben]. 11-s Buch. Tübingen, 1811.
- Goethe 1893 — Goethe J.W. Zu bruderlichem Andenken Wieland. 1813 // Werke. Bd. 36. Weimar, 1893. S. 313-346.
- Hor. / Nauck (ed.) 1856 — Des Q. Horatius Flaccus sämmtliche Werke für den Schulgebrauch erklärt. Erster Theil: Oden und Epoden. 2. Aufl. / C.W. Nauck (ed.). Leipzig: B.G. Teubner, 1856.
- Hor. / Nauck (ed.) 1889 — Des Q. Horatius Flaccus Oden und Epoden // Des Q. Horatius Flaccus Sämmtliche Werke für den Schulgebrauch erklärt / C.W. Nauck (ed.). Leipzig: Teubner, 1889.
- Hor. / Mueller (comm.) 1891–1893 — Q. Horati Flacci sermonum et epistolarum libri / Mueller L. Mit deutschem Commentar. Berolini, 1891–1893.
- Jäger 1905 — Jäger Oskar. Homer und Horaz im Gymnasialunterricht. München, 1905 [Перепеч. в 2012 г.].
- Ribbeck 1900 — Ribbeck Otto. Geschichte der römischen Dichtung. Stuttgart, 1900. II.
- Tarrant 2012 — Tarrant R.J. Lyricus vates: musical settings of Horace's Odes // Reception and the Classics (Yale Classical Studies 36) / Ed. William Brockliss, Pramit Chaudhuri, Ayelet Haimson Lushkov and Katherine Wasdin. Cambridge: Cambridge University Press, 2012: 72-93.
- Voltaire 1877 — Voltaire. Épîtres / Œuvres complètes de Voltaire. Garnier, 1877. T. 10.

АВТОРЫ / CONTRIBUTORS

ДМИТРИЕВ Игорь Сергеевич, доктор химических наук, старший научный сотрудник, Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН (Санкт-Петербург), Российская Федерация; isdmitriev@gmail.com (*Глава вторая, раздел 1*).

Igor DMITRIEV, DrSc (in Chemistry), Senior Fellow, S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, RAS, St. Petersburg Branch, Russian Federation; isdmitriev@gmail.com (*Chapter Two, Section 1*).

КОНОВАЛОВА Ирина Геннадиевна, доктор исторических наук, главный научный сотрудник, зав. Отделом специальных исторических дисциплин, Институт всеобщей истории РАН (Москва), Российская Федерация; irina_konovalova@mail.ru (*Глава первая, раздел 2*).

Irina KONOVALOVA, DrSc (in History), Chief Researcher, Head of the Department for Auxiliary Historical Disciplines, RAS Institute of World History (Moscow), Russian Federation; irina_konovalova@mail.ru (*Chapter One, Section 2*).

ПЕТРОВ Валерий Валентинович, доктор философских наук, главный научный сотрудник, директор Центра античной и средневековой философии и науки, Институт философии РАН (Москва), Российская Федерация; vpetroff@gmail.com (*Глава вторая, раздел 2*).

Valery PETROFF, DrSc (in Philosophy), Chief Research Fellow, Director of the Centre for Ancient and Mediaeval Philosophy and Science at the Institute of Philosophy, RAS, Russian Federation, vpetroff@gmail.com (*Chapter Two, Section 2*).

ПЕТРОВА Майя Станиславовна, доктор исторических наук, доцент, главный научный сотрудник, зав. Отделом историко-теоретических исследований, Институт всеобщей истории РАН (Москва), Российская Федерация; beionyt@mail.ru (*Предисловие, глава вторая, раздел 3, приложение к разделу 3*).

Maya PETROVA, DrSc (in History), Associate Professor, Chief Researcher, RAS Institute of World History (Moscow); Director, Autonomous Non-Profit Organization “Institute for Interdisciplinary Research of Science and Education” (Moscow), Russian Federation; beionyt@mail.ru (*Foreword, Chapter Two, Section 3, Appendix to this Section*).

СЕРЁГИН Андрей Владимирович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт философии РАН (Москва), Российская Федерация; avis12@yandex.ru (*Глава первая, раздел 1, приложение к разделу 1*).

Andrei SEREGIN, Candidate of Sciences (in Letters), Senior Research Fellow, RAS Institute of Philosophy (Moscow), Russian Federation; avis12@yandex.ru (*Chapter One, Section 1, Appendix to this Section*).

АННОТАЦИИ / SUMMARY

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ / INSTEAD OF FOREWORD

МИР ТЕКСТА... /

ТЕКСТ КАК КУЛЬТУРНЫЙ АРТЕФАКТ В ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИИ

(М.С. ПЕТРОВА)

В предисловии обращено внимание на проблему интерпретации текста, которую ставят и решают авторы книги, концентрируя внимание на ее разнообразных составляющих. На примере разных в жанровом и содержательном отношении сочинений, предложены виды их интерпретационного «прочтения» — интеллектуального, научного, полемического, разъясняющего, педагогического... Погружаясь в рассматриваемый текст, авторы книги не только предпринимают попытку уловить его скрытый смысл, выявить позицию его создателя, сопоставить и связать между собой детали, учесть контекст — эпоху, культурные особенности, жизненный путь самого создателя текста, но и привносят в него собственный исследовательский опыт и ассоциации. Обращено внимание на отраженные в изучаемых текстах концепции, идейные течения, представления, интеллектуальные традиции; рассматривается их рецепция, усвоение, принятие или отторжение последующими писателями и их окружением и, шире, их временем и эпохой.

Ключевые слова: текст, интерпретация, проблема.

THE WORLD OF TEXT... /

TEXT AS A CULTURAL ARTEFACT IN ITS INTERPRETATION

(*Maya PETROVA*)

The preface draws attention to the problem of text interpretation, which the authors of the book address and resolve, focusing on its various components. On issue of works that differ in genre and content, the authors propose various types of interpretive “readings” — intellectual, scientific, polemical, explanatory, pedagogical... By immersing themselves in the text under consideration, the authors of the book not only attempt to grasp its hidden meaning, identify the author’s position, compare and connect the details, and take into account the context — the epoch, cultural characteristics, and the biography of the text’s author — but also bring their own research experience and associations to the text. Attention is drawn to the concepts, ideological currents, and ideas reflected in the texts under study, which have formed part of intellectual traditions; their reception, assimilation, acceptance, or rejection by subsequent authors and their circles, and, more broadly, by the time and epoch in which they lived, are examined.

Key words: text, interpretation, problem.

К ГЛАВЕ ПЕРВОЙ / TO CHAPTER ONE

ТЕКСТ КАК ПРОСТРАНСТВО КРИТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ И ИНТЕРПРЕТАЦИИ /
TEXT AS A SPACE OF CRITICAL DEBATE AND INTERPRETATION

К РАЗДЕЛУ 1. ТРАКТАТ «О СУДЬБЕ» АЛЕКСАНДРА АФРОДИСИЙСКОГО (А.В. СЕРЁГИН)

*Приложение. АЛЕКСАНДР АФРОДИСИЙСКИЙ. К ИМПЕРАТОРАМ О СУДЬБЕ
(Перевод и примечания А.В. СЕРЁГИНА)*

В разделе публикуется комментированный перевод трактата «О судьбе», написанного на рубеже II–III веков философом-перипатетиком Александром Афродисийским. Трактат посвящен критике детерминизма, прежде всего в том виде, в каком он предполагается стоической концепцией судьбы, как несовместимого с человеческой свободой и моральной ответственностью. Перевод сопровождается вступительным исследованием.

Ключевые слова: Александр Афродисийский, античная философия, аристотелизм, детерминизм, свобода, стоицизм, судьба.

TO SECTION 1. “ON FATE” BY ALEXANDER OF APHRODISIAS (Andrei SEREGIN)

*Appendix. ALEXANDER OF APHRODISIAS. “ON FATE”
(Translation and Notes by Andrei SEREGIN)*

This section of the book contains a commented translation of the treatise “On Fate”, written at the turn of the second and third centuries CE by the Peripatetic philosopher Alexander of Aphrodisias. The work offers a critique of determinism, primarily as presupposed by the Stoic conception of fate, arguing its incompatibility with human freedom and moral responsibility. The translation is accompanied by an introductory study.

Key words: Alexander of Aphrodisias, ancient philosophy, aristotelianism, determinism, fate, freedom, stoicism.

К РАЗДЕЛУ 2. ТЕКСТ В ГЕОГРАФИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ТРАДИЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ГЕОГРАФИИ ЗНАНИЯ (И.Г. КОНОВАЛОВА)

В разделе книги ставится вопрос о роли пространственного фактора в трансфере знания в пределах одного культурного пространства. Этот вопрос рассматривается на материале комплекса информации о Каспийском море, который в IX–X вв. сформировался в восточных областях халифата, а впоследствии был воспринят и переработан учеными XI–XIV вв., жившими на западе исламского мира — от Сирии до Испании. В результате анализа текстов и карт исламских ученых IX–XIV вв. делается вывод о том, что интеллектуальная традиция, сформировавшаяся в одном «месте знания», при попадании в другое пространство трансформируется как содержательно, так и структурно и развивается в русле задач, стоявших перед ее реципиентами.

Ключевые слова: география знания, исламская средневековая география, Каспийское море, Ибн Хордадбех, ал-Идриси, Ибн Са‘ид ал-Магриби, Абу ал-Фида, «Атлас ислама».

**TO CHAPTER 2. TEXT IN GEOGRAPHICAL SPACE: INTELLECTUAL TRADITION
IN THE CONTEXT OF THE GEOGRAPHY OF KNOWLEDGE (*Irina KONOVALOVA*)**

This section of the book discusses the role of spatial factor in the transfer of knowledge within the same cultural space. This question is examined using the body of information about the Caspian Sea, which developed in the eastern regions of the Caliphate in the 9th and 10th centuries and was subsequently adopted and re-worked by scholars of the 12th to 14th centuries living in the western Islamic world — from Syria to Spain. An analysis of the texts and maps of Islamic scholars of the 9th to 14th centuries leads to the conclusion that an intellectual tradition formed in one “place of knowledge” is transformed both substantively and structurally when introduced to another space, developing in line with the challenges facing its recipients.

Key words: geography of knowledge, Islamic medieval geography, Caspian Sea, Ibn Khordadbeh, al-Idrisi, Ibn Sa‘id al-Maghribi, Abu al-Fida, “Islam-Atlas”.

К ГЛАВЕ ВТОРОЙ / TO CHAPTER TWO

ТЕКСТ И ЕГО РЕЦЕПЦИЯ (ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ, НАУЧНОЕ И ПЕДАГОГИЧЕСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ) / TEXT AND ITS RECEPTION (INTELLECTUAL, SCIENTIFIC, AND PEDAGOGICAL READING)

**К РАЗДЕЛУ 1. ДАР ОБРЕЧЕННЫХ: АРИСТОТЕЛИЗМ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПОЛЕ
НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ XVI–XVII ВЕКОВ (*И. С. ДМИТРИЕВ*)**

В разделе отмечено, что в литературе по истории науки уже не одно столетие преобладает мнение о научной революции раннего Нового времени как об антиаристотелевском перевороте. Истоки такой трактовки научной революции проявляются в работах ее основных представителей, особенно Ф. Бэкона и Г. Галилея. Однако тщательное изучение событий в интеллектуальной жизни Западной Европы XVI–XVII столетий показывает, что аристотелизм был не только предметом критики и преодоления, но и важным ресурсом новаторских подходов к изучению природы. В главе анализируется роль аристотелизма в формировании новой науки на примере двух ее творцов — Н. Коперника и Г. Галилея. Их идеи служат впечатляющей иллюстрацией того, как ученые строят свои исследования на основе интеллектуальных ресурсов, доступных в культуре их эпохи. Они начинали в рамках аристотелевской традиции, в которой получили образование, и существенно изменили некоторые ее аспекты, не выходя, однако, за ее пределы полностью и не отвергая натурфилософию Аристотеля целиком и сразу. Те, кто шли за ними, смогли далее корректировать и модифицировать созданную ими теоретическую конструкцию, т.е. пройти следующую итерацию в процессе формирования классической науки. Итерационный характер научного развития создавал иллюзию его кумулятивности и континуальности, но если опустить цепочку концептуальных итераций, сопоставив только ситуации «на входе» и «на выходе», то картина может выглядеть как революционный переворот.

Ключевые слова: научная революция, история науки, Западная Европа, XVI–XVII вв.

**TO SECTION 1. THE GIFT OF THE DOOMED: ARISTOTELIANISM
IN THE INTELLECTUAL FIELD OF THE SCIENTIFIC REVOLUTION
OF THE 16TH – 17TH CENTURIES** (*Igor DMITRIEV*)

The section notes that for centuries the literature on the history of science has been dominated by the view that the scientific revolution of the early modern period was an anti-Aristotelian upheaval. This interpretation can be traced back to the works of its main protagonists, particularly Francis Bacon and Galileo Galilei. However, a more detailed examination of the intellectual landscape of 16th and 17th century Western Europe reveals that Aristotelianism was not only a subject of criticism and overcoming, but also an important resource for innovative approaches to the study of nature. This section explores the role of Aristotelianism in the formation of the new science through the lens of two of its pioneers: Nicolaus Copernicus and Galileo Galilei. Their ideas serve as a testament to the way scientists build their research on the intellectual resources available in their era. They began within the Aristotelian tradition, which they had been educated in, and significantly modified certain aspects of it without completely abandoning it or rejecting Aristotelian natural philosophy outright. Those who followed in their footsteps were able to further refine and modify their theoretical constructs, representing the next iteration in the process of shaping classical science. The iterative nature of scientific development created the illusion of cumulative and continuous progress, but if we disregard the chain of conceptual iterations and focus solely on the “input” and “output” situations, the picture may appear as a revolutionary upheaval.

Key words: scientific revolution, history of science, Western Europe, 16th – 17th centuries.

**К РАЗДЕЛУ 2. «БИТВА ЗА ТЕЛО ГЕРОЯ»: АПРОПРИАЦИЯ ВЕРГИЛИЯ
В ТЕКСТАХ ТЕОДОРА ГЕККЕРА И ЕГО СОВРЕМЕННОКОВ** (*В.В. ПЕТРОВ*)

Предметом раздела служит книга Теодора Геккера «Вергилий, отец Запада» (1931), рассматриваемая в контексте европейского празднования двухтысячелетия со дня рождения Вергилия и межвоенной борьбы за историческую принадлежность античного поэта. Реконструируются интеллектуальная биография Геккера, его обращение к Кьеркегору и Джону Генри Ньюману, католическая критика модерности и понимание апроприации как включения чужого наследия в новую духовно-историческую целостность. Показано, как истолкование “amor”, “labor”, “fatum” и “pietas”, сопоставление Энея с Авраамом, идея продолжающегося “Imperium Romanum” и формула “adventistischer Heide” позволяют Геккеру представить Вергилия «отцом» христианского Запада. Особое внимание уделяется границам этой конструкции: различию между католической “Romanitas” Геккера и фашистской “romanità”, альтернативным голосам самой «Энеиды», католической корректурке Фридриха Фукса и критике Вальтера Беньямина. Сопоставление

с прочтениями Эрнста Роберта Курциуса, Вячеслава Иванова и Георгия Федотова показывает, что юбилейный спор был борьбой не только за смысл античного текста, но и за историческую принадлежность Вергилия и нормативный образ европейского настоящего.

Ключевые слова: Теодор Геккер, Вергилий, апроприация античности, католический гуманизм, Romanitas, Imperium Romanum, Вячеслав Иванов, Вальтер Бенямин.

TO SECTION 2. “THE BATTLE FOR THE HERO’S BODY”: THE APPROPRIATION OF VIRGIL IN THE WRITINGS OF THEODOR HAECKER AND HIS CONTEMPORARIES (Valery PETROFF)

The section examines Theodor Haecker’s “Vergil: Vater des Abendlandes” (1931) in the context of the European celebrations of the bimillennium of Virgil’s birth and the interwar struggle over the poet’s historical legacy. It reconstructs Haecker’s intellectual biography, his engagement with Søren Kierkegaard and John Henry Newman, his Catholic critique of modernity, and his understanding of appropriation as the incorporation of another’s legacy into a new spiritual and historical whole. The section shows how Haecker’s interpretations of “amor”, “labor”, “fatum”, and “pietas”, his comparison of Aeneas with Abraham, his idea of a continuing “Imperium Romanum”, and his formula “adventistischer Heide” enable him to present Virgil as the “father” of the Christian West. Particular attention is paid to the limits of this construction: the distinction between Haecker’s Catholic “Romanitas” and fascist “romanità”, the alternative voices within the “Aeneid” itself, Friedrich Fuchs’s Catholic correction, and Walter Benjamin’s critique. Comparison with the readings of Ernst Robert Curtius, Vyacheslav Ivanov, and Georgy Fedotov shows that the anniversary debate was a struggle not only over the meaning of an ancient text, but also over the cultural and historical community to which Virgil was made to belong and over the normative image of contemporary Europe.

Key words: Theodor Haecker, Virgil, appropriation of Antiquity, Catholic humanism, Romanitas, Imperium Romanum, Vyacheslav Ivanov, Walter Benjamin.

К РАЗДЕЛУ 3. ИОСИФ ОСВАЛЬДОВИЧ ГОБЗА: ВЕХИ ЖИЗНЕННОГО ПУТИ И ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ (М.С. ПЕТРОВА)

Приложение. И.О. Гобза. О классном чтении Горация (Подготовка публикации и примечания М.С. ПЕТРОВОЙ)

В разделе главы публикуется работа «О классном чтении Горация» филолога-классика, преподавателя древних языков, директора смоленской и московских гимназий И.О. Гобзы (1848–1927), которая, несмотря на свою педагогическую направленность, «прочитана» в контекстах интеллектуальной истории, литературной традиции, истории преподавания латинского языка и развития образовательного процесса конца XIX – начала XX веков. Публикация сопровождается вступительным исследованием, в котором реконструи-

руются вехи жизненного пути И.О. Гобзы, обсуждаются его педагогические стратегии и инструментарий.

Ключевые слова: Гораций, текст, чтение, И.О. Гобза.

**TO SECTION 3. JOSEPH OSVALDOVICH GOBZA: MILESTONES OF LIFE
AND PEDAGOGICAL STRATEGIES**

*Appendix. I.O. GOBZA. ON THE CLASSICAL READING OF HORACE
(Text and Notes by Maya PETROVA)*

This section of the chapter publishes the work “On the Classroom Reading of Horace” by I.O. Gobza (1848–1927), as a classical philologist, teacher of ancient languages, the director of the Smolensk and Moscow gymnasiums. Despite its pedagogical focus, this work is read within the context of intellectual history, literary tradition, the history of Latin language teaching, and the development of educational processes in the late 19th and early 20th centuries. The publication is accompanied by an introductory study that reconstructs the milestones of I.O. Gobza’s life and discusses his pedagogical strategies and tools.

Key words: Horace, text, reading, I.O. Gobza.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ • Выпуск 8 (2026)
МИР ТЕКСТА • Том 2

Поиск DIGITAL OBJECT IDENTIFIERS (DOI)

<http://search.rads-doi.org/index.php/>

<http://www.doi.org/>

М.С. ПЕТРОВА

А.В. СЕРЁГИН

А.В. СЕРЁГИН (пер., примеч.)

И.Г. КОНОВАЛОВА

И.С. ДМИТРИЕВ

В.В. ПЕТРОВ

М.С. ПЕТРОВА

М.С. ПЕТРОВА (подг. публ., примеч.)

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ
В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ • Выпуск 8 (2026)

МИР ТЕКСТА • Том 2
(Коллективная монография)

*Под общей редакцией
Майи Станиславовны ПЕТРОВОЙ*

*Утверждено к печати
Институтом всеобщей истории РАН 21 сентября 2026 года*

*Рецензенты
Марина Цолаковна Арзаканян
доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник
Института всеобщей истории РАН (Москва)*

*Ирина Викторовна ПРОЛЫГИНА
доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой латинского языка
и основ терминологии Российского университета медицины*

*Дизайн обложки И.Н. Граве
Бригадир М.М. Горелов
Корректор Е.А. Буздалина*

Подписано к печати 01.10.2026. Формат 60 х 90 / 16. Бумага офсетная № 1
Гарнитура Таймс. Печать цифровая. Уч.-изд. л. 25. Усл. печ. л. 25. Тираж 300 экз.

Издательство «Аквилон» (Москва)

Электронная почта: aquilopress@gmail.com Сайт: aquilopress.ru

Отпечатано в типографии Onebook-ru ООО «САМ ПОЛИГРАФИСТ»
Москва, 109316, Волгоградский пр., дом 42, Технополис МОСКВА

Тел. +7 (495) 545–37–10 Электронная почта: info@onebook.ru Сайт: www.onebook.ru

ISSN 2307–8189
Эл. № ФС77–54409



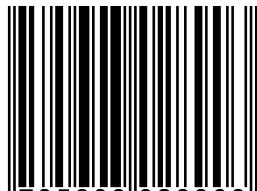
А К В И Л О Н
AQUILO PRESS

Полные электронные версии выпусков представлены на сайтах
<https://www.aquilopress.ru>

<http://roii.ru/publications/intellectual-tradition>

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
за соблюдением законодательства в сфере массовых
коммуникаций и охране культурного наследия
(Свидетельство ПИ № ФС 77-54409 от 10 июня 2013 г.)
Электронная версия — Эл. № ФС77–54409

ISBN 978-5-6030289-0-3



9 785603 028903 >