

К. А. КУКСО

«И ЕСЛИ В ТЕЛО ВЛАСТНО ВСТУПИТ БОГ»  
(СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ  
САКРАЛЬНОЙ ГРЕЧЕСКОЙ МЕДИЦИНЫ)

**В** медицинской эволюции античных греков, как нельзя лучше, прослеживается союз  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  и  $\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$ . В данной культурной рамке горизонтом мутации терапевтических методик выступала символическая захваченность отдельного тела божественным попечительством — участием самого Асклепия в деле укрощения телесных страданий. Отсюда — поражающее расширение физиологического резерва, повседневные практики здоровья, культивирование профилактического предупреждения дебюта немощей, константные для греческого психизма. Эпохальные трансформации греческой медицины обнаруживают, что тела увеченные и тела благоденствующие выступали объектом мифопоэтической суггестии — исходной работы мифа по привнесению антропологических перворазличий. Сакральный каркас греческого искусства врачевания (а, следовательно, и психосоматических режимов здоровья и немощи) — центральный для исследования предмет.

*1. Ситуативная этика Хирона*

Несмотря на вариативность понятия о здоровье античных врачей, возможно выделить ее генеративную

форму: в данной культурной координате здоровье — это богослужение, богослужение самой жизни (dzoön). Подобный трансцендентный привкус жизненного оптимума предрешил морфологическое сродство врачебных техник и коллективных представлений о благе. Когда местоположение наилучшего менялось, и в зонах, высвеченных им, открывались новые конфигурации вещей, менялся и состав медицинских приемов, понятий. Говоря иначе, эпохальные нововведения греческой медицины синхронны переориентациям коллективной этики. Так традиция храмового врачевания укрепляет греческую прописку в период Пелопоннесской войны. Стихия последней поглощала все правовые установления. Милитаристский разгул превратил беззаконие в наиважнейшую стратегию вражеских полисов. В его ситуации обыденными «методами» враждующих сторон становятся порождения случая: всевозможные уловки нарушают содержания договоров, подручные вещи используются в военных целях. Триумф данной аномии не только синхронен, но и созвучен утверждению полиморфизма методик храмовой терапии.

Бесчисленное множество техник использовалось в ней без регуляции. Спонтанность здесь заступила на место методизма: не имея четко выверенного плана действий, жрецы поощряли все известные приемы врачевания. Сходную лавинообразную спонтанность можно фиксировать и в отношении пелопоннесских столкновений. Практически каждое ключевое для них событие вызывало лавинообразную «организацию» противодействия к себе; достаточно вспомнить фукидидово описание сопротивления осажденных фиванцами Платей, чтобы уловить, как действия вне четкого плана, оперативная мобилизация

всех доступных средств приветствовались здесь в качестве добродетелей.

Явную этическую подоплеку имела и гиппократовская медицина. В ее аксиоматической идеи — понимании физиологической нормы как равномерного сочетания телесных элементов — заявила о себе коллективная экзистенция, обживающая демократический распорядок. Известно, что понятие *κράσις* Гиппократ заимствовал у Алкмеона Кротонского, кто впервые отождествил здоровье с равновесием элементов тела, а в сбоях последнего увидел ключевой патогенный фактор. Мысля конкретно, Алкмеон прояснял интеллигибельное образование исторически-исполненным феноменом: следуя ему, здоровое состояние четко соотносится с демократическим равноправием полиса, а немощь подобна незаконному «монархическому преобладанию» отдельной силы<sup>1</sup>. Так этико-политический курс сообщества вошел в понятийный строй медицины.

Наконец, эволюция социального самосознания греческих медиков демонстрирует переход от основанной на дарообмене архаической раскадровки социума к демократической системе урегулированных выплат. По признанию авторов гиппократовского корпуса, только слава является достойным возмещением за услуги врача. Избрание славы в качестве требуемой платы принадлежит архаической морали, культивирующей приумноженное возвращение даров. Соответственно, как только легитимируется демократическая мораль, а следовательно и поддержание за

<sup>1</sup> См.: Мнения философов V, 30, 1 («О здоровье, болезни и старости») // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 272–273.

общественный счет каждого коллективно-ценного навыка, спиритуальному компоненту благодарения медиков будет подобран материальный эквивалент. Так, начиная с IV в. до н. э., распространяется обычай выплат медикам из общей казны полиса.

Говоря иначе, в созданной греками системе медицинских навыков сильны этические отголоски. Ее эпохальные нововведения доводили до гладкости формы манящий сообщество полюс блага. Задействованные в ней методики и практики фактически прорабатывали тот предмет, что бередил коллективную чувственность и направлял коллективную волю. Для начала зададимся вопросом, что позволило греческой медицине стать шлифовальным устройством коллективной морали?

В блестящем исследовании «Забота о себе» М. Фуко не прослеживает генеалогию данного обстоятельства; Фуко констатирует общественно значимую функцию античной медицины, принимая производящий относительно образа жизни характер ее предписаний за аксиоматический момент. При такой раскладке мысли проблематизм стабильной конъюнкции этики и медицины не исчезает.

Привнести ясность в вопрос взаимодополнительности этики и медицины способен мифопоэзис. Поскольку именно миф, устанавливая все необходимые для антропологизации мира различия, определяет и сопутствующие человеческому обстоятельству. Говоря иначе, миф удерживает исконные сходки вещей, тем или иным образом располагает (содержательно исполняет) человеческие основофеномены, в число которых входит и предмет медицинского опыта — физическое страдание.

В отношении медико-этического альянса особенно иллюстративны мифы о происхождении Асклепия и

о границах «компетенции» его наставника Хирона. В классической редакции сюжета о появлении на свет бога врачевания все начинается с преодоления скверны. Асклепия вынимают из чрева мертвой матери, чье тело нечисто не только смертью, но и изменой Аполлону. Далее миф повествует об «очищении огнем» божественного младенца; здесь кремационный обряд означает разрыв божества с собственным грязным истоком. Этот нетривиальный взгляд на рождение божества врачевания содержит и осознание назначения медицины. Отвоевать событие жизни у скверны, изъять живое из тех территорий, порядок которых сбит хоть намеком распада, — такова исконная телеология греческих врачебных практик. Данная установка принадлежит архаичной морали. Но некоторому поставленному в ней акценту мы обязаны новым содержанием. Когда миф фиксирует момент очищения как развязку драмы рождения Асклепия, тем самым утверждает конкурентоспособность узкоспециализированной фигуры врача с традиционными усмирителями скверны. Подчеркнутая здесь перемена состояний (от погрязшего в нечистоте к утверждающему дистантность сакрального) ставит врачебное мастерство в ряд с навыками шамана, колдуна, мага.

В свою очередь границы медицинской компетенции определены в серии мифов о Хироне. В соответствие с ней, этот хозяин сумрачного Пелиона передает ряд неординарных навыков своим воспитанникам-героям. Благодаря выпестованной им шаманской способности общения со всей сферой живого, Ясон и Актеон овладевают искусством «справедливой охоты» — герои обращают в добычу только «усердствующих в лютоści» насельников природы и великодушно оставляют в живых «неяростных» зве-

рей. Но и в отношении сверхординарных способностей Хирона миф устанавливает предел. Хирон бессилен перед фактом божественной предустановленности к смерти. Врачевание его постоянной «пациентки» матери Тиресия Харикло заканчивается летальным исходом. Предыстория нахождения Харикло под врачебной опекой кентавра такова. Испытав на себе силу колдовства Афины, Харикло становится вечно страдающим монстром — существом, составленным из бессмертного тела прекрасной нимфы и увязленной недугами части кобылицы. В этом оглашающем смех богов случае бессильна не только естественная, но и магическая фармацевтика. Абсолютное лекарство, прометеев цветок бессмертия не спасает нимфу от увядания — Хирон теряет Харикло. Отстаивая данную коду, миф утверждает пустопорожность целительства тел, судьбически отданных смерти.

В этом же смысле показателен миф и о смерти самого кентаврического целителя. Поняв причину собственного «сепсиса», Хирон даже не делает попытки применить врачебный дар. Обнаружив в своих артериях кровь насельницы реки смерти — гидры, он занимает позицию предмортальной стойкости: Хирон сообщает друзьям, что отведавшие реку смерти «не должны утомлять жизнь». Символичны обстоятельства летального заражения Хирона. Он получает дозу смертельного яда случайно — пытаясь разгадать загадку копья, поразившего его героических воспитанников. Через «маленькую ранку» находящаяся на наконечнике кровь гидры проникает в тело Хирона. Литота «маленькой ранки» особо подчеркивает, что характер смерти Хирона есть результат стечения случайных обстоятельств, запуск которых спонтанно инициирует он сам. Вступив по незнанию в коммуникацию с убийствен-

ным веществом, Хирон умирает. В этом сюжете миф устанавливает жесткое табу на врачевание безнадежных.

Итак, мифопоэзис формирует исходную для греческой медицины установку, в соответствии с которой врачевать значит вести битву со скверной, вооружившись против нее очистительными средствами. При этом, умение распознавать образования жизни, всецело подавленные зловещим, оказывается для медика первоочередным. И установка такого рода содержит в себе начала врачебной этики. Уже в данной перспективе медицина предстает как искусство сознательного выбора наилучшего для конкретной ситуации. Эта выработанная косской школой константа врачевания — необходимость в нем кайроса (манифестируемая высказыванием одного из гиппократиков: «исцеление достигается... удобным случаем»<sup>2</sup>) — намечена уже мифом. Поставленный мифом акцент на присущем медику чутье средств, направляющих затруднительную ситуацию к лучшей развязке, позиционирует медика как субъекта ситуативной этики. В отношении страждущих тел медик обязан не только подобрать рецепт их восстановления, но и в деталях знать ситуацию его применения. Речь идет о сознательном выборе времени, места, психологической атмосферы врачевания. Знание конкретного блага для конкретной истории болезни заключается и в хладнокровном принципе невмешательства в случаи безнадежно больных. Симптоматично, что его разделяют непримиримые антагонисты от мышления. Одновременно для Платона и для неизвестного лекаря-софиста суровая выдержанность, умение

<sup>2</sup> *Гиппократ. Наставления // Гиппократ. Этика и общая медицина.* СПб., 2001. С. 79.

не-деяния в случаях с очевидно печальным исходом является необходимой составляющей этоса врача: «...если с человеком стряется такое зло, которое превосходит средства медицины, то даже надеяться не должно, что это зло можно победить медицинским искусством. <...> если у врача не будет удачи со всеми средствами, вину должно <...> возлагать в каждом случае на силу болезни, а не на медицинское искусство. Следовательно, упрекающие тех, которые не подают руки помощи побежденным болезнями, советуют предпринимать то, чего касаться не позволено, а не то, что позволено»<sup>3</sup>. Платон же в силу консервативного ангажемента, нескрываемой ненависти ко всему бесполезному для государства, поддерживает эту наклонность врачей куда с большим ригоризмом: «В случае же внутренних болезней, продолжающихся всю жизнь, Асклепий не делал попыток чуть-чуть облегчить положение больного и, изменяя его образ жизни и затягивая болезнь, удлинит человеку никчемную его жизнь да еще дать ему случай произвести, естественно, такое же точно потомство. Кто в положенный человеку срок не способен жить, того, считал Асклепий, не нужно и лечить, потому что такой человек бесполезен и для себя, и для общества»<sup>4</sup>.

## II. Неотступность магии

Данный этический заряд, делающий врача искусным экспертом по возвращению тел к наилучшей форме, проявился в греческой медицине далеко не сразу. От-

<sup>3</sup> *Гиппократ*. Об искусстве // Там же. С. 95.

<sup>4</sup> *Платон*. Государство (III, 407 d) // Платон. собр. соч.: в 4 т. Том 3. М., 1994. С. 175.



вечая собственной генеалогии, первые медицинские навыки выделились из разгула магических практик. Так Павсаний упоминает гадание на исход больного: «В Патрах <...> перед святилищем Деметры есть источник. <...> Тут практикуется верный способ гадания не по всем вопросам, а только по вопросам здоровья. Сюда спускают зеркало, привязав его на тонкую веревку, и, опуская его прямо, стараются не погружать его глубоко в источник, но так, чтобы вода только касалась ободка зеркала. Затем, помолвившись богине и совершив воскурение фимиамом, смотрят в зеркало. И оно показывает им болящего живым или мертвым, — настолько правдива эта вода»<sup>5</sup>. В трактате «О частях растений» Теофраста присутствует целый свод проникнутых магией представлений.

Анализ медицинских средств Теофраст сосредотачивает на лекарственных растениях. Для него, как для перипатетически ангажированного знатока растительных душ, принципиально различить, какие именно части растений применимы в медицинских целях, когда и каким образом следует их собирать. Сведения Теофраста в отношении данных вопросов тривиальны: согласно ему, целительными могут быть листья, плоды, корни и сок растений; сок, как правило, собирают в начале лета, а разгар сбора корней приходится на середину осени; если сок получают традиционным путем надреза растений, то его собирают в специальные кувшинчики, если же сок измеряется в каплях — его снимают на овечьи шкуры.

Сердцевиной своей натуральной фармакологии Теофраст делает обширный справочник фитотерапевта. И по разработанности этот античный документ ни в чем не

<sup>5</sup> Павсаний. Описание Эллады (7, 21, 12). Т. 2. М., 2002. С. 54.

уступает современным фармакопеям: в нем детально описаны лечебные эффекты всевозможных корней и трав. В качестве средств, заживляющих раны, рекомендуются смешанные с пшеничной мукой листья мандрагоры, растертые с оливковым маслом листья дубровника и истолченный с медом корень цикламена. Он же и смешанный с вином панак являются эффективными средствами при нарывах. Последняя смесь также способствует заживлению переломов и ползучих язв, а опухоли снимает панак, смешанный с медом. Слабительный эффект оказывают плоды чемерицы, бешеный огурец и мужской молочай, а мочегонный — черная чемерица и плоды панака. Для врачевания женских болезней ценен корень цикламена наряду с плодами и корнем панака; эти же медикаменты помогают облегчить роды и предотвращают осложнения при выкидышах. Известна и серия средств, выводящих из организма патогенные жидкости: очищению организма от слизи способствуют высушенные плоды белого молочая, от желчи — плоды дубровника, а отлично «прочистить голову» возможно, влив через нос смешанный с медом сок цикламена. Глазные болезни боятся листьев дубровника с добавкой оливкового масла — составленный таким образом компресс полезно прикладывать к бельму. Сок панака является проверенным средством для облегчения ушных болезней и лечения судорог. Мучающимся рожей, подагрой, бессонницей не обойтись без выстоянного в уксусе и смешанного с вином корня мандрагоры; облегчить эти хвори также могут корень и плоды чемерицы. Наконец, известно и средство, выводящие из организма яды — это панак; микстурой из вина и панака следует напоить укушенного змеей или другим пресмыкающимся; можно пойти и другим путем — растереть зараженного живот-

ным ядом мазью, составленной из панака и оливкового масла.

Рецептуры всех этих медикаментов Теофраст излагает тоном античного логографа. Исполняя роль рупора лучших фармацевтических достижений, он применяет свой профессионализм лишь для акцентирования наиболее проверенных средств. При этом знатока лекарственной кухни мало что смущает — скептическое отношение вызывают у него только неординарные способы сбора некоторых целебных растений. Но бросается в глаза, что таких немало.

Легко заметить, что, в изложении Теофраста, наиболее пространные руководства сопровождают навык ризотомов; сам Теофраст диагностирует данный феномен как проявление «преувеличений и выдумок», которые, однако, «весьма распространены». Согласно ему, практика нелегального в греческой медицине цеха корнекопателей строго регламентирована — она окружена рядом суровых табу. «Пион, например, <...> велят выкапывать ночью: если человек делает это днем и дятел увидит, как он собирает семена пиона, то собирающий рискует зрением.... Говорят, что человек, собирающий золототысячник, должен остерегаться, чтобы не увидеть коршуна: иначе он поранит себя. <...> Существует множество и других подобных предписаний: вокруг первой мандрагоры надо трижды очертить мечом круг и срезать ее, глядя на запад; вокруг следующей — плясать, проговаривая как можно больше любовных речей (это напоминает советы сеять кмин с проклятиями); черную чемерицу тоже очерчивать кругом и срезать ее, при этом, чтобы ни справа, ни слева не появился орел; если орел окажется поблизости, то сборщикам грозит смерть в этом же году. <...> срезать его [ка-

сатик] надо обоюдоострым мечом, трижды очертив круг; срезав первое растение, поднять его вверх и так держать его, пока не срежешь другое»<sup>6</sup>. Окружение занятия корне-резов множеством трудновыполнимых и бессмысленных в перспективе натуральной детерминации предписаний объясняется его центрированностью на магических операциях: вся совокупность его проявлений сориентирована на соблюдение ритуала. Ритуал наряду с консервацией ключевых актов предполагает постоянство воспроизводства сопровождающих их действий. Функционально подобная консервация представляет собой межевой знак. Именно благодаря ей обеспечивается отрыв ритуального действия от любых профанных содержаний. Только так, через перечень запретов и доскональной выверенности неприемлемых действий, ритуал дистанцируется от неразличимости обыденности. Отсюда — все своды косвенных, но неустранимых из ритуала операций. Поэтому категорично устанавливается и временная рамка предприятий греческих ризотомов. Ряд практик с целительными корнями могут совершаться только ночью, для других же подходят утренние часы. По сути они ничем не отличаются от знахарских архаических практик: «Так, у чероков шаман отправляется собирать целебные травы в определенный день лунной фазы на восходе солнца; он срывает их в установленном порядке определенными пальцами, стараясь, чтобы на них не пала его тень; при движении к месту сбора действия совершаются в определенной последовательности»<sup>7</sup>. Магический контекст объясняет

<sup>6</sup> Теофраст. Исследование о растениях. М., 1951. С. 287–288.

<sup>7</sup> Мосс М. набросок общей теории магии // Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 139.

и распространенность в среде ризотомов обычая подношения демонам места: «советуют, например, положить на землю вместо вырванного панака, который называют асклепиевым, приношение из разных плодов и медовую лепешку, а за срезанный касатик в качестве платы несколько медовых лепешек из яровой пшеницы...»<sup>8</sup> Здесь все разыгрывается по правилам архаического дарообмена: духи, подарившие чудесное снадобье, требуют даров за собственную щедрость.

Что касается позиции самого Теофраста, то его попытки редуцировать магические действия ризотомов до рационального ядра выглядят довольно легковесно. Повидимому, ветер магических реликтов вызывал на море коллективных действий постоянную рябь. Это подтверждают все фигурирующие у Теофраста примеры симпатической магии: «...славу, говорят, приносит растение, которое называется львиный зев. <...> Человек, умастившийся им, прославится. <...> Прославится и тот, кто наденет на себя венок из бессмертников, окропив его миррой из сосуда, выкованного из золотого самородка»<sup>9</sup>. Но и это еще не все. Излагая рецепты приготовления фитопрепаратов, сам Теофраст с легкостью дополняет описания физиологических эффектов последних перечислением их магических свойств. Так, лекарство, действенное при роже, подагре и бессоннице, может прекрасно служить и в любовной магии: «корень [мандрагоры] натертый и вымоченный в уксусе, помогает от рожи, подагры и бессонницы и употребляется для любовного напитка»<sup>10</sup>. Обмывание боль-

<sup>8</sup> *Теофраст*. Исследование о растениях. М., 1951. С. 288.

<sup>9</sup> Там же. С. 307.

<sup>10</sup> Там же. С. 288.

ного отваром корня хамелеона, которым, согласно Теофрасту, сводили лишай и врачевали проказу, объявляется прекрасным способом гадания на исход болезни: «Если хотят узнать, выживет ли больной, то его три дня моют отваром <...> корня [хамелеона]: если он это перенесет, то значит, выживет»<sup>11</sup>. Наряду с лечебными свойствами при подагре, бессоннице, роже и запорах чемерице приписывается способность оживлять убитого скорпиона: «Аконит <...> убивает скорпиона, если скорпиона им посыпать; если же скорпиона посыпать белой чемерицей, то он опять оживет»<sup>12</sup>.

Таким образом, чтение «рационального» знатока зеленой аптеки предоставляет неоднородную картину. Призрак магических практик постоянно нарушает спокойствие, вносит сумятицу в выкладки влюбленного в перипатетическую систематику ботаника. И, в конечном счете, не ясно, что здесь более призрачно: доступные наблюдению свойства растительной души или ее затаенные, томящиеся по магическим пасам силы.

В привязанности классического грека к магической медицине убеждает и культура античной токсикологии. Греческое знание ядов и противодействующих им веществ поражает степень разветвленности и действенности. Уже в еврипидовой «Медее» произносится коллективный дифирамб по сути дела колдунье, сумевшей составить смертоносный яд. Сила Гекаты, под покровительством которой находится Медея, вручает возможность изощренного способа отравления — Медея не только травит соперницу, но и заставляет ее тело полыхать в огне убийственного яда:

---

<sup>11</sup> Там же. С. 295.

<sup>12</sup> Там же. С. 306.

Венец на волосах ее золотой  
Был пламенем охвачен жадным, риза ж,  
Твоих детей подарок, тело ей  
Терзало белое ...  
Ни места глаз, ни дивных очертаний  
Не различить уж было, только кровь  
С волос ее катилась и кипела,  
Мешаясь с пламенем, а мясо от костей,  
Напоено отравой незримой,  
Сквозь кожу выступало...<sup>13</sup>

И показателен коллективный ответ на четко спланированное злодеяние Медеи. В коде трагедии колдунья улетает на запряженной драконами колеснице, что не только не вызывает жажды коллективного отмщения, но отзывается жалостью к ее участи: «Бедная Креонта дочь, тебя / жалеем мы: тебе Ясонов брак / Аидовы ворота отверзает...»<sup>14</sup> Выстраивая именно таким образом порядок финальных событий, Еврипид оречевляет две принципиальные наклонности коллективного желания: ставку на сохранение исходного уровня магических воздействий и их поощрение при отсутствии иного выхода из жизненно значимой ситуации.

Фактически, эллинское искусство составления ядов находилось в прямой зависимости от политики. Не допуская экспериментов над коллективным телом, политические стратегии классической эпохи поощряли зачистку их потенциальных инициаторов. Об этом свидетельству-

<sup>13</sup> *Еврипид. Медея* (1180–1200) // *Еврипид. Трагедии*. М., 1980. Т. I. С. 111–112.

<sup>14</sup> Там же (1230). С. 113.

ет феномен «государственного яда». Хорошо известно, что машину умерщвления отступников «цивилизованные» полисы собирали из алкалоидо-содержащих растений. Так *Aconitum napelles* (капюшон монаха, борец), содержащий сердечно-нервный паралитик, *Conium maculatum* (болиголов пятнистый, цикута), из пяти содержащихся алкалоидов которого наиболее убийственным является провоцирующий асфиксию конииин, и *Cicuta virosa* (вех ядовитый), содержащий судорожный алкалоид цикутоксин, были хорошо опробованы политией. Кубок в руке Сократа, виртуальное письмо Демосфена, не смущенное звуками измельчения убийственного корня великодушие Фокиона наиболее скандальные примеры из огромного числа легитимированного использования растительных орудий политической мести. Существенно, что в каждом из них яд фигурирует как панацея: инициатор отравления и казнимый одинаково узнают в его принятии спасительное предприятие. Избавление полиса от скверны отступника и его избавление от скверны самого полиса здесь накладываются друг на друга — с обеих сторон яд оценивается как эффективный инструмент для перемены не сулящей благ участи.

Помимо политизированной отравляющие растения распространяли вокруг себя и магическую ауру. В одном из фрагментов Теофраст сообщает, что яд из аконита приготавливают таким образом, что он действует через два, три, шесть месяцев, год, и даже два после его проникновения в тело<sup>15</sup>. Вероятно, к столь коварному способу убийства прибегали с целью сокрытия злодеяния. Вызванный им медленный упадок сил отравленному приходилось

---

<sup>15</sup> См.: Теофраст. Исследование о растениях. М., 1951. С. 302–303.



толковать не иначе как результат магических козней. Любопытно, что сам Теофраст с легкостью допускает магизм в объяснение природы этого особо мучительного способа убийства: по его заключению, время смерти от аконита полностью соответствует периоду, минувшему с момента его сбора.

### *III. Вползание священной рептилии*

Ритуальное сопровождение греческой фармацевтики препятствовало превращению последней в подлинно врачебное предприятие: необходимость консервации ритуала вызывала равнодушие к отдельным казусам терапии. Магическая фармацевтика не создала действенных препаратов против изматывающих греков болезней. Так Гиппократ упоминает рожу, различные виды продолжительных лихорадок, чахотку как «самые трудные, самые великие и наиболее уносящие людей» болезни<sup>16</sup>. Поэтому, как только физический ресурс Греции оказался в предельной опасности, как только население испытало на себе шквальность эпидемий, была учреждена альтернативная система терапии. Так на волне чумной эпидемии 420 г. до н. э. в Афинах учреждается культ Асклепия — уже широко распространенное на этот период храмовое врачевание обживается в пределах афинского полиса.

Общеизвестно, что афинская чума принадлежала к числу чрезмерных для греческого самосознания феноменов; вплоть до Плутарха ее упоминали в числе заболеланий, не вписываемых в нозологические таксономии. Но для греческих медиков столкновение с неизвестным

<sup>16</sup> См.: *Гиппократ. Эпидемии* // Гиппократ. Этика и общая медицина. СПб., 2001. С. 248–256.

заболеванием не было неординарным событием: «Агартархид сообщает о болезни, распространившейся среди жителей побережья Красного моря. Среди других ранее не засвидетельствованных проявлений этой болезни было и такое: в ногах и руках заводились змейки, поедавшие мышечную ткань. Иногда они показывались наружу, но при попытке ухватить их скрывались обратно и причиняли невыносимые страдания. Это, так же как и многие другие болезненные явления, никем не ранее, ни позднее не наблюдалось. <...> По сообщению Аристотеля, бабка некого Тимона в Киликии, ежегодно впадала в двухмесячную спячку, и только по дыханию можно было убедиться при этом, что она жива. В извлечениях Менона упоминается такое проявление болезни печени: заболевший тщательно подстерегает домашних мышей и ловит их. Поэтому не будем удивляться, если произойдет что-нибудь, чего ранее не бывало, или что-нибудь, что бывало ранее, теперь уже не наблюдается ...»<sup>17</sup> В познавательном плане эти странные болезни не вызывали нареканий — их мужественно воспринимали как кару богов (здесь показательна устойчивая для греков трактовка эпидемий как стрел гневного Аполлона). Ужас исходил от другого источника: его распространял паралич терапии неизвестных заболеваний. Так Фукидид, впервые описавший катастрофический характер афинского чумного мора, отмечал всеобщую растерянность в вопросе противодействия этой заразе: «...врачи, впервые лечившие болезнь... не могли помочь больным и сами становились первыми жертвами заразы... Впрочем, против болезни были бес-

---

<sup>17</sup> Плутарх. Застольные беседы (Кн. VIII, вопрос IX, 733, В–D). Л., 1990. С. 157–158.

сильны также и все другие человеческие средства. Все мольбы в храмах, обращения к оракулам и прорицателям были напрасны. <...> Если же кто-нибудь ранее страдал каким-либо недугом, то теперь все переходило в одну эту болезнь. У других же, до той поры совершенно здоровых, без всякой внешней причины вдруг появлялся сильный жар в голове, покраснение и воспаление глаз. Внутри же глотка и язык тотчас становились кроваво-красными, а дыхание — прерывистым и зловонным. Сразу же после этих явлений больной начинал чихать и хрипеть, и через некоторое время болезнь переходила на грудь с сильным кашлем. Когда же болезнь проникала в брюшную полость и желудок, то начинались тошнота и выделение желчи всех разновидностей, известных врачам, с рвотой, сопровождаемой сильной болью. Большинство больных страдало от мучительного позыва на икоту, вызывавшего сильные судороги. <...> тело больного было... с каким-то красновато-сизым оттенком и покрывалось, как сыпью, маленькими гнойными волдырями и нарывами. Внутри же жар был настолько велик, что больные не могли вынести даже тончайших покрывал, кисейных накидок или чего-либо подобного, и им оставалось только лежать нагими, а приятнее всего было погрузиться в холодную воду. Мучимые неутолимой жаждой, больные, остававшиеся без присмотра, кидались в колодцы; сколько бы они ни пили, это не приносило облегчения. К тому же больной все время страдал от беспокойства и бессонницы. <...> наступала смерть либо в большинстве случаев от внутреннего жара на девятый или седьмой день... либо... болезнь переходила в брюшную полость, вызывая изъязвление кишечника и жестокий понос; чаще всего люди и погибали от слабости, вызванной этим поносом. Так не-

дуг, очаг которого первоначально находился в голове, распространялся затем сверху донизу по всему телу. И если кто-либо выживал, то последствием перенесенной болезни было поражение конечностей: болезнь поражала даже половые органы и пальцы на руках и ногах, так что многие оставались в живых, лишившись этих частей, а иные даже слепли. Некоторые, выздоровев, совершенно теряли память и не узнавали ни самих себя, ни своих родных. <...> Люди умирали одинаково как при отсутствии ухода, так и в том случае, когда их хорошо лечили. Против этой болезни не помогали никакие средства: то, что одним приносило пользу, другим вредило. Недуг поражал всех, как сильных, так и слабых, без различия в образе жизни. <...> люди умирали, как овцы, заражаясь друг от друга»<sup>18</sup>.

Хронологическое совпадение чумного мора с социальной чумой Пелопоннесской войны спровоцировал триумфальный приход в Афины исцеляющего божества. Архаическая магия продемонстрировала свое бессилие в ситуации вспышки массовой смертности, что указывало на неисправность традиционных каналов, подводящих сакральное к коллективу. Так греческое сообщество столкнулось с очевидностью плохой иррадиации сакрального в коллективном теле, что означало утрату гарантов собственной незыблемости. Поэтому именно в данных обстоятельствах проявилась основополагающая тенденция греческого самосознания: требовалось утвердить реальность божественного заступника, участие которого, минуя множественность передаточных механизмов, непосредственно сопровождает повседневные практики.

---

<sup>18</sup> Фукидид. История (II, 47–51). Любое издание.

Более того, повсеместное распространение культа Асклепия, отстоящее чуть менее чем за век до афинской легитимации, предустановила та же очевидность слабости традиционных медиумов. Так или иначе, превращение Асклепия из провинциального фессалийского божества в патрона греческой медицины связано с всеобщей прострацией, испытанной греками на раннем этапе персидских войн. Общеизвестно, что в результате начальных вторжений персов в малоазийские греческие колонии независимость последних пошатнулась. Возможность дальнейшей экспансии вызвала духовную мобилизацию коллектива. Легкость утраты независимости, узnanную греками на примере ионийских городов, выявила, что что-то надо делать с неисправными медиумами сакрального. Речь шла о необходимости попечительства богов. Тем более, что дальнейшее вытеснение персов со всех позиций в Европе и формальный Каллиев мир не мешали их милитаристским рецидивам. Скверна все-таки не отступала совсем. Поэтому пополнение традиционного пантеона еще одним покровителем было остро необходимо. В таких обстоятельствах в Грецию пришел Асклепий. Его культ шквальным образом распространялся по различным полисам. Помимо старейших асклепейонов Эпидавра, Трикки, Пергама, у Павсания мы встречаем упоминание его святилищ даже в провинциальных городках — в Пелене, в семидесяти стадиях от Тифореи<sup>19</sup>. Страбон дополняет данный список упоминанием святилищ, находящихся в Герении и в сорока стадиях от Димы<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Павсаний. Описание Эллады. (7,27,11; 10,32,12). Т. 2. М., 2002. С. 71; 310.

<sup>20</sup> Страбон. География: в 17 кн. (7,4,360; 17,3,832). М., 1964. С. 342; 765.

Картину всеобщего воодушевления асклепиевой магией здоровья подтверждает молниеносность строительства и реставрации ее центров. Так, древнейший асклепейон в Эпидавре был возведен за беспрецедентно короткий срок. А при необходимости реконструкции источника целительных вод афиняне издают безоговорочный декрет использовать для него камни, предназначенные для строительства театра<sup>21</sup>. Этот пример демонстрирует, как смех богов, генеративный для греческого варианта сборки человеческого, заглушает мольба об их непосредственном заступничестве. Поспешность в отправлении благочестия Асклепия проявляют и делосцы, отстроив местный асклепейон спустя лишь четырнадцать лет после автономизации от Афин.

Общекolleктивное упоение религией Асклепия хорошо просматривается и на примерах сращения с ней демонстративных механизмов власти. Показательно, что введение его культа отправлялось в форме политической церемонии. Так, Софокл, не только всенародный любимец, но и современник Перикла, входящий наряду с ним в число десяти стратегов, хранил у себя дома привезенную из Эпидавра статую Асклепия (вследствие чего вошел в греческую историю под именем Дексион — «принявший бога») во время подготовки Афин к институализации его культа<sup>22</sup>. Известны и более забавные политические компании в поддержку божественного врачевателя. Отреагируя повальный чумной мор 295 г.,

<sup>21</sup> См.: Блаватская Т. В. Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени. М., 1983. С. 103.

<sup>22</sup> См.: Ярхо В. Н. Трагический театр Софокла // Софокл. Драммы. М., 1990. С. 469–470.

римское правительство инициирует морскую экспедицию в Эпидавр. Данная компания прошла успешно: груз, ради которого она предпринималась, — священные змеи из эпидаврского храма — успешно перенес круиз и в сохранности был высажен на одном из тибрских островов. Таково начало одной из известнейших в Риме лечебниц: перевоза животных-компаньонов Асклепия и тем самым заручившись его самоличным покровительством, римляне выстроили здесь рассчитанный на многочисленных пациентов стационар. Историю помпезного вползания в Рим священной рептилии в возвышенном тоне передает Овидий:

Бог, обращенный в змею, провещал им пророческим свистом.  
 ...Вот он по самую грудь посреди подымается храма,  
 Встал и обводит вокруг очами, где искрится пламя.  
 ...Бог благосклонен, ответ им желанный даруя, шевелит  
 Гребнем, три раза подряд свистит трепещущим жалом  
 И по блестящем затем ступеням соскользает;  
 ...Выйдя из храма, змея по цветами усыпанной почве  
 Петля за петлей ползет, огромна, сквозь город проходит  
 И направляется в порт, защищенный загнутым молом  
 ...И на корабль авсонийский вползла: и чувствует судно  
 Ноши божественной груз, — что божья гнетет его тяжесть!  
 ...Бог виден высоко, —  
 Голову он положил на изогнутый нос корабельный,  
 Глядя на синюю даль.

...на нос

Судна возлег головой и там пролежал до прибытья  
 В Кастр, священный предел Лавина, у Тибрского устья.  
 ...Клик ликованья приветствует бога.  
 Вдоль берегов, на поставленных в ряд алтарях, фимиамы  
 С той и другой стороны, трепеща, благовонно дымятся,

И ударяющий нож согревают закланные жертвы.  
Вот уже в мира главу, в столицу он римскую входит;  
И выпрямляется змей и склоненною двигает шеей,  
По верху мачты вьязь, — подходящей обители ищет...  
С судна латинского тут змей Фебов сошел и остался  
Жить, и конец положил, приняв вновь облик небесный,  
Горю народа — пришел благодатным целителем Града»<sup>23</sup>.

Фактически, с распространением культа Асклепия медицина не меняет свою форму: врачевание в асклепейонах разворачивает многообразие магических практик. Но существенно здесь иное. Магия, отправляемая по принципу случайных эксцессов, приобретает в асклепейонах стабильную форму. Здесь все недоразумения (вроде слабого пения повитухи, не подходящего для ускорения родов, или уловок ризотома, допускающего халатность в предписанном ритуалом количестве раз обхода места сбора целительных трав) преодолеваются благодаря систематизации магических практик. Но это еще не все. Продуктивен и момент столкновения двух магических систем. Дабы добиться превосходства, магия асклепейонов принимает расточительно-экстравагантные формы; старые обряды претерпевают такую «редакцию», вследствие которой они перехлестывают свою былую действенность.

Кроме этого, на стратегиях храмовой медицины сказалось и бремя политизированности культа Асклепия. Его сращение с властью привело к приятию всех эффективных способов лечения. Отсюда — установка на ком-

---

<sup>23</sup> Публий Овидий Назон. *Метаморфозы* (Кн. XV, 669–744) // Публий Овидий Назон. *Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии* / пер. С. В. Щервинского. М., 1983. С. 428–430.



плексную терапию храмового врачевания. Как правило, асклепейоны отстраивались в «курортных» зонах — в живописных местах с минеральными источниками; пришедшие сюда проходили ряд общеоздоровительных процедур, таких как терапия контрастными водами, омовения в теплых источниках, умащения целительными маслами, прием «очистительных» средств, пост. Так Элий Аристид, описывая свое пребывание в пергамском асклепейоне, упоминает о соке бальзама, которым нужно было натираться при переходе из горячих вод в холодные, и об очищении изюмом<sup>24</sup>. Понятно, что все эти бальнеологические, диетологические, ароматотерапевтические практики уже сами несли оздоровительный эффект. Но всё это было лишь прелюдией к непосредственной встрече с Асклепием. Принеся жертвы последнему, страждущие укладывались на абатон (крытую галерею вдоль стен храма) или в энкойметерион (подвальную комнату), где переходили в состояние священной инкубации. Сновидцы, которым Асклепий тот час не указывал путь исцеления, имели шанс на продолжение опыта священного сновидения в течение того времени, которое требуется для явления бога.

Будучи санкционированной обществом системой магических операций, храмовая терапия принуждала к описанному французской школой социальной антропологии «эффекту результативности». Во-первых, система жестких табу асклепейонов — отказ от привычного образа жизни, сексуальные ограничения и пост — представляли собой машину для прерывания обыденного сознания, а следо-

---

<sup>24</sup> См.: *Аристид Элий. Священные речи* // Аристид Элий. Священные речи. Похвала Риму. М., 2006. С. 34

вательно, и состояний «нормальной» психосоматики. Во-вторых, весь антураж пребывания больных переводил их желание в непривычный регистр. Один только опыт соседства больных с животным-компаньоном Асклепия освобождал желание от обыденной сумятицы и фокусировал на жизненно важном запросе: «Ужи... жили в центрах культа Асклепия в Греции и Риме. ...змеи ползали по абатону во время “священного сна”, часто “вылизывали” больные места (глаза, раны и др.), и считалось даже необходимым, чтобы больные притрагивались к ним, так как в их облике якобы предстал сам бог Асклепий»<sup>25</sup>. Сходный эффект оказывали и жертвоприношения. Благодаря этим свидетельствующим о готовности и жажде вмешательства бога процедурам желание немощных принимало форму, открытую для опыта сакрального. В-третьих, греческой фармацевтике была хорошо известна химия откровения. Пифия все-таки «жевала лавр» — греческие авторы без затруднений перечисляют галлюциногены и эйфориаки. Теофраст упоминает: «От одной его [strychnoi] драхмы человек придет в прекрасное настроение и покажется себе первым человеком; от двух обезумет и ему станут чудиться видения; от трех, с прибавкой, говорят, еще василькового сока, он обезумет неизлечимо; от четырех умрет». И ниже: «...корень же дикого лавра, данный с вином, успокаивает и приводит в веселое настроение»<sup>26</sup>. Плутарх же указывает на психоактивный эффект растения-атрибута Диониса: «...его [плюща] действие можно назвать не опьяняющим, а, скорее, одурманивающим, как белены и подобных растений, вызывающих расстройство

<sup>25</sup> Грибанов Э. Д. Медицина в символах и эмблемах. М., 1990. С. 63.

<sup>26</sup> Теофраст. Исследование о растениях. М., 1951. С. 293; С. 306.

сознания»<sup>27</sup>. Возможно, жрецы прибегали к вышеперечисленным химическим медиаторам, позволяющим пациентам бредить, галлюцинировать божеством. Наконец, пиковая операция храмовой терапии — инкубационное сновидение — допускала произвол со стороны *Prophetes*. Следуя канону традиционной греческой религиозности, жрецы толковали сновидческое откровение страждущего; в этой процедуре определялась методика исцеления конкретно его немощи. Жрец мог назначить самые различные средства: «внутреннее и наружное употребление жертвенной крови, диетические средства, мед, изюм, слушание стихотворений, пение, езду верхом, охоту, метание оружием, употребление гипса, болиголова, обильные кровопускания, рвотные, слабительные и прочее»<sup>28</sup>. Ясно, что ничто не мешало жрецам пускаться в самопроизвольное истолкование сновидческих образов. Бесконтрольность здесь имела явный резон: продуманную, сформированную на основании наблюдения за состоянием спящего пациента методику жрец мог невозмутимо выдать за предписания самого бога.

В среде паломников асклепейонов имела места и исключительная, не знающая границ вера. Здесь находились и те, кто жаждал «прямого» опыта бога — опыта в обход всех возможных медиумов. Лучший образец такого запроса дают «Священные речи» Элия Аристида.

Сюжетное ядро этого шедевра позднеантичной литературы составляет история таинственных болезней автора и врачебной помощи, полученной им от самого

---

<sup>27</sup> Плутарх. Застольные беседы (Кн. III, вопрос II, 649, А). Л., 1990. С. 51

<sup>28</sup> Ковнер С. История медицины. Ч. I. Киев, 1878. С. 136.

Асклепия. Текст реконструирует совершенно плачевную ситуацию: у Аристиде множество недиагностируемых болезней. Одни симптомы, сплетаясь с другими, делают невозможным собственно «различение» (*diagnōsis*) патогенных структур; редкие дни хорошего самочувствия прерывают новые, валящие с ног, хвори. Одним словом, перманентные болезненные припадки на фоне неотступной ослабленности: «В бане почувствовал себя плохо: во мне было полно всевозможных недугов, и дыхание было как у астматика. <...> рано утром у меня заболел желудок. И боль распространилась с правой стороны до самого паха»; «...дышал я с большим трудом и без надежды на лучшее, медленно и с усилием. Приступы удушья вновь подступали к горлу, мышцы сводило судорогой, и мне нужно было так кутаться, что уже не хватало сил»<sup>29</sup> и т. д. Бросается в глаза, что, несмотря на букет заболеваний, проблем относительно выбора специализированной помощи у Аристиде не было — он безоговорочно доверялся идущим вразрез с рекомендациями медиков предписаниям Асклепия: «А врачи стали спорить на все лады — одни предлагали мне вскрыть нарыв, другие советовали его прижигать, иначе я непременно умру от заражения крови. Но Бог назначил мне противоположное — терпеть боль и позволить опухоли расти. И я не стал выбирать — слушаться ли мне врачей или Бога»<sup>30</sup>. И в лечение Аристиде Асклепий был беспощаден. Более жестоких рецептов, которые он назначает всецело больному Аристиде, вряд ли возможно вообразить. Наряду с традиционными

<sup>29</sup> *Аристид Элий. Священные речи // Аристид Элий. Священные речи. Похвала Риму. М., 2006. С. 9; 34.*

<sup>30</sup> Там же. С. 26.

для греков практиками кровопускания и соблюдения диеты Аристиду предписывается не мыться в течение более пяти лет; держа двухгодичный пост, очищаться клистирами; носить традиционные только для жрецов египетские сандалии; при опухоли в паховой области четыре месяца терпеть боль и совершать немислимые для этого периода акции — пробежку в зимнюю пору, плавание через штормящую гавань, верховую езду; в период астматического сопровождающегося лихорадками приступа купаться в зимней реке. Ко всем этим испытаниям Аристид питал не просто конформизм, а рвение — он воспринимал их как единственный возможный путь к собственному исцелению. И данный факт делает ясным, что для Аристида опыт болезни был самоценен. Именно он возвел его в статус фаворита бога. Не будучи уязвлен немощами, Аристид, конечно, бы сделал карьеру блестящего ратора. Но подобный оборот событий в глобальном культурном обмене сулил бы безвестие.

Так или иначе, вопрос о причинах временных поправок Аристида, остается. По-видимому, все дело в резистентности психосоматики — в ее особой реакции на рисковость ситуаций, к которым Аристида гнала жажда сакрального. Приведем лишь наиболее сильные примеры этого экстремистского упорства: «...он [нарыв] увеличился до огромной опухоли, которая распространилась на область паха. У меня все вздулось и страшно болело, и в эти дни был жар. <...> Но Бог назначил мне... терпеть боль и позволить опухоли расти. <...> со мной происходили удивительные вещи. Я так жил четыре месяца, но все время чувствовал в голове и в верхней части кишечника такую легкость, о которой можно было только молить Бога. Дом мой выглядел как в праздник; ко мне постоянно приходили

друзья. <...> и я устраивал им состязания, лежа в постели. Бог приказывал мне много необычного. Помню, как нужно было пробежать в зимнюю пору. Была езда верхом — самое трудное из всех занятий. Помню и то, как я должен был проплыть через гавань, а... суда сотрясались от волн. И на той стороне, съевши меду и дубовых желудей, надо было очиститься — и я вправду полностью очистился. Все это я делал, когда опухоль была в самой силе и дошла до пупка. Наконец, одной ночью Спаситель указал и мне, и моему воспитателю на одно и то же средство. <...> И когда я его употребил, большая часть опухоли действительно вскоре вытекла»<sup>31</sup>. У Аристиды присутствует и описание купания в ледяной зимней воде в период доходящих до удушья судорожных астматических припадков: «Был тут и врач Гераклион, который на следующий день признался, что был убежден: даже если я искупаюсь наилучшим образом, у меня случится судорога или что-нибудь подобное. <...> Напротив, исполнившись жара от божественного видения, я, сбросив одежду и не нуждаясь в растирании, вошел в реку в самом глубоком месте. Затем, словно в купальне с теплой водой, я провел там некоторое время, плавая и плескаясь. Когда я вышел из воды, вся моя кожа порозовела и во всем теле была легкость»<sup>32</sup>. Подобные самоистязания суть частные проявления куража Аристиды — его сердечной охваченности чудом. Именно данная установка даровала ему резистентность — своего рода «невменяемость» психосоматических структур к деструктивным ситуациям. Но и сверх этого: путь аскета, с которого не сходил Аристид, открыл особый опыт внимания. Это

<sup>31</sup> Там же. С. 26–27.

<sup>32</sup> Там же. С. 37.

опыт филигранной проработки каждого обстоятельства недомогания. Подобный фокус взора души принес Аристиду сильный дар — наделил его умением отличаться от всех уязвляющих состояний. Парадоксально, но данная форма господства над собой провоцирует психосоматическую мобилизацию субъекта — растормаживает ранее не используемый ресурс органики.

Опыт Элия Аристида, конечно, носил эксклюзивный характер. Как правило, в асклепейонах принимали куда менее фатально больных. Но и случаев их исцеления было достаточно для превращения храмовой терапии в объект коллективных страстей. Храмовая терапия оказалась настолько заразной, что даже закоренелые скептики не брезговали визитом в асклепейоны. Так одна из эпидаврских записей свидетельствует: «одноглазая афинянка Амбросия пришла к богу с просьбой, но, войдя в святилище, она стала осмеивать некоторые из записанных рассказов об исцелениях, говоря, что, дескать, невозможно, чтобы хромые и слепые могли стать здоровыми только потому, что увидели сон. Когда же сама она заснула, ей привиделось, как явился бог и сказал, что сделает ее здоровой, а в качестве платы требует, чтобы она посвятила в святилище свинью из серебра, как памятник ее невежества. Сказав это, он открыл ее больной глаз и влил в него какое-то лекарство. Едва наступил день, она вышла из энкойметериона здоровой»<sup>33</sup>. Высокую суггестивность культа Асклепия подтверждают и примеры невоздержанности в жертвоприношениях. Так Герод упоминает о безрассудности в отношении даров косских женщин. Он

---

<sup>33</sup> Цит. по: Блаватская Т. В. Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени. М., 1983. С. 95.

описывает, как практичные гречанки, оказавшись в асклепейоне, начисто забывают о добродетели экономности управляющей дома. Желая, во что бы то ни стало, угодить Асклепию, они отдают ему самое лучшее из трапезы. А в будущем — обещают куда более сильные дары:

Привет тебе, Пэан-владыка ... И Корониде, матери, ...  
Панакее и Эпионе с Иасо, Махаону и Подалирию,  
жгучих недугов исцелителям!  
...Вы хижины бедной  
Глашатая примите, петуха в жертву,  
Да будет ваша милость! Мы живем со дня на день!  
А то бы мы быка или свинью, жиром  
заплывшую, — не петуха тебе дали  
За то, что ты, целительной своей дланью  
Коснувшись нас, владыка, злую снял болесть.

И ниже:

...У петуха ножку  
Ты, Коккала, отрежь, и не забудь в руки  
Служителю отдать, и в пасть вложи змею  
лепешку, — набожно, и омочи в масле  
Пирог священный...  
Но дай и ты, что нужно, — чем больше  
От жертвы дашь, «За здравье» дастся тем больше!<sup>34</sup>

Проекты асклепейонов учитывали это всеобщее воодушевление. При их застройке предполагались не только специализированные врачебные «кабинеты», но и пространства, способствующие улучшению самочувствия проходящих сюда толпами паломников. Предназначе-

<sup>34</sup> Герод. Жертвоприношение Асклепию (фр. 1–20; 88–95) // Меландр. Комедии. Герод. Мимиамбы. М., 1984. С. 227; 230.



ние эскедр, портиков, гимнасия, палестры и стадиона эпидаврского асклепейона очевидно. Однако недоумение вызывает наличествующей здесь катагогон. Конечно, все можно списывать на сопровождение больного. Но есть еще один вариант. По-видимому, эпидаврские паломники могли желать просто заночевать или длительно погостить у Асклепия — уже одно пребывание в его гостинице рассматривалось как оздоровительный акт.

Итак, на примере храмового врачевания мы увидели, что греки классической эпохи солидаризировались в необходимости трансгрессии. Личная встреча с богом легитимно входила в их опыт. Данное обстоятельство сформировал оригинальный взгляд на телесное самочувствие. Опыт храмового врачевания открыл неразрывную связь акме, оптимума физиологических структур с божественным расположением. Телесный тонус связывался с таким взаимодействием физиологических структур, которое не требует специального божественного вмешательства. Ясно, что при подобной модуляции коллективной чувственности тела будут стремиться к благоденствию; не относящиеся к священному действию войны и оргиастических культов ситуации, сулящие телам даже малейшую уязвленность, будут отбрасываться.

#### *IV. От космологии к патологии*

Но и возвышенные начинания подвержены коррупции. Для стражей культа Асклепия высокие цели были далеко не единственными. Так Аристофан со свойственным себе диким сарказмом описывает воровство, шарлатанство, малодушие приверженцев божественного врачевателя. Примечательно, что в его изложении на дары,

предназначенные умиловить бога, замахиваются не только погрязшие в жадности жрецы, но и страждущие исцеления пациенты:

...жрец  
Утаскивает фиги и пирожные  
От трапезы священной. После этого  
Стал обходить проворно алтари кругом –  
Не пропустил ли где лепешки жертвенной.  
Потом все это посвятил ...в мешок себе!  
Уразумев всю святость дела этого,  
Я кинулся к горшку с пшеничной кашею. ...  
Горшок пшеничной каши я утлел зараз.  
Когда ж набил себе живот, то снова лег»<sup>35</sup>.

Аристофановское уличение храмовых коррупционеров невозможно списать только на проникнутого до мозга костей цинизмом автора. Мрачную картину состояния здоровья греческого населения фиксирует и Гиппократ. Из его текстов мы узнаем, что греки болели много и страшно. Бесплодие, выкидыши, многодневные лихорадки, нарушения пищеварения, водянка, дизентерия были их привычными спутниками<sup>36</sup>. По-видимому, храмовая терапия давала временный эффект освобождения от немощей, не устраняя их всецело.

Неслучайно, что врачебную инициативу у армии Асклепия постоянно перехватывают фармакополы, ризотомы и периодевты. Но и для этих фигур трюкачество шло впереди эффективной врачебной практики. В усло-

<sup>35</sup> Аристофан. Плутос. Эписодий 3. Любое издание.

<sup>36</sup> См.: Гиппократ. О воздухе, водах и местностях // Гиппократ. Этика и общая медицина. СПб., 2001.

виях конкуренции каждая группа врачующей братии должна была демонстрировать собственное превосходство. Отсюда — весь эпатаж представителей «неофициальной» медицины. Так, Теофраст упоминает о ризотоме, ради демонстрации собственного профессионализма который закалял устойчивость к рвотным: «Хиосец Эвдем пил чемерицу, и его не прочищало. Он сказал однажды, что выпьет за день 22 ее порции, сидя на агоре, около своего товара, и не встанет до самого вечера. Когда вечер наступил, он ушел, вымылся, пообедал, как обычно, и рвоты у него не было. Возможно, впрочем, он предотвратил ее каким-нибудь заранее приготовленным средством: он рассказывал, что после 7 порции он выпил порошок пемзы в крепком уксусе и позднее еще с другим вином. Пемза же обладает такой силой, что если ее бросить в горшок с кипящим вином, то она остановит кипение, причем не только на минуту, но и вообще. Она, очевидно, обладает свойством высушивать ...Эвдем смог переварить такое большое количество чемерицы с помощью пемзы»<sup>37</sup>. Он же сообщает и про монополиста на древнейшее слабительное, который превратил его свойство тушить светильник в аргумент целительности: «...из всех лекарств растений дольше всего может храниться слабительное из бешенного огурца. Один врач — не лжец и не хвастун — рассказывал, что у него есть такое слабительное, которому двести лет, превосходнейшее по качеству. Он получил его в подарок. Причиной этой долговечности является обилие влаги. Поэтому лекарство это, истолокши, ставят еще совсем свежим в золу, но так как оно не высыхает, и пока ему не исполнится пятьдесят лет, оно гасит светильник,

<sup>37</sup> Теофраст. Исследование о растениях. М., 1951. С. 305.

если его поднести к нему. Говорят, это единственное или почти единственное очень сильное средство, которое прочищает, вызывая рвоту...»<sup>38</sup>. Обличения странствующих лекарей-симулянтов присутствуют и у одного из гиппократиков: «...[они] устраивают сборища, обладая профессиональной ловкостью, обманывают людей и переходят из города в город»<sup>39</sup>. На фоне всего этого уличного терапевтического балагана платоновская инвектива врачам, что «обычно... лечат — кто во что горазд»<sup>40</sup> звучит вполне уместно.

В столь критической ситуации стартовало формирование социального типа, несущего личную ответственность за провал терапии. С конца V — начала IV вв. до н.э. в Греции формируются медицинские школы под эгидой признанных мастеров врачебного дела. Таково начало автономизации нравственного самосознания врача. По сути, данное нововведение укладывается в блестяще описанную М. К. Петровым тенденцию замыкания общественно-полезных навыков на конкретном индивиду. Благодаря этой социокультурной трансформации человеческая экзemplярность становится субъектом профессиональной виртуозности и профессиональных ошибок. Все трудноисполнимые предписания гиппократовского канона (вроде: не слушай пациента, даже если он просит о прерывании жизни; постоянно наблюдай за состоянием больного — даже на ночь оставляй у его постели уч-

<sup>38</sup> Там же. С. 298.

<sup>39</sup> *Теофраст. О благоприличии* // Теофраст. Исследование о растениях. С. 69–70.

<sup>40</sup> *Платон. Законы (IV,720 а)* // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 172.

ников; в случае отсутствия поправки пациента, откажись от самостоятельного лечения, собрав консилиум более опытных коллег и т. д.) представляют частное проявление общекультурной операции переноса профессиональной ответственности на одиночку. Кроме этого, в данных императивах дает знать о себе и религиозный субстрат.

В отношении религиозной загрузки профессионализированной медицины демонстративно уже общеизвестное начало гиппократовской клятвы. Этот первоисточник врачебной профессии открывается вербальным ритуалом — обещанием перед самими богами-врачевателями добросовестно продолжать их дело. В коде же провозглашается полный личный крах в случае его невыполнения. Неотторжимость сакрального от медицинского мастерства прямо заявляется в трактате «О благоприличии»: «в особенности внедрено в его [врача] ум знание богов, ибо в различных страданиях и случаях медицина расположено почтительно относиться к богам. Врачи склоняются перед богами...»<sup>41</sup> Пафос личной ответственности за четкое исполнение божественного навыка слышится и в разносторонних требованиях чистоты этоса врача. Среди них не только директивы к пренебрежению общечеловеческими слабостями (вроде: не болтать об обстановке в доме больного; не вступать в любовные интриги с его близкими и рабами<sup>42</sup> и т. д.) и требования благообразности тела и духа (такие как: кожа хорошего цвета, умащенная маслами, умеренно-плотное телосложение, размеренная моторика, серьезное лицо без подчеркнутой

<sup>41</sup> *Гиппократ. О благоприличии* // Гиппократ. Этика и общая медицина. СПб., 2001. С.72.

<sup>42</sup> См.: *Гиппократ. Клятва (6;7)* // Там же. С. 46.

суровости или веселости, опрятная одежда, великодушный нрав<sup>43</sup>), но и нонконформизма. «Наставления» призывают врачей к заботе о маргиналах: «если же случай представится оказать помощь чужестранцу или бедняку, то таким в особенности должно ее доставлять...»<sup>44</sup>. Кроме этого, внимание врачей заостряется на необходимости мощной психотерапевтической поддержки больного: «все это должно делать спокойно и умело, скрывая от больного многое в своих распоряжениях, приказывая с веселым и ясным взором то, что следует делать, и отвращая больного от его пожеланий с настойчивостью и строгостью, а вместе с тем утешая его своим вниманием и ласковым обращением, и не сообщая больным того, что наступит или наступило, ибо многие больные по этой именно причине... доведены были до крайнего состояния»<sup>45</sup> и др. Весь этот ряд свидетельств принципиален. В них проявляется особая выправка этоса врача. Его суровый колорит есть следствие исполнения от первого лица боговрученного навыка. Так догма врачевания по первому требованию, неумеренного демократизма со стороны врача выдает во враче второго после богов стража космического устройства — того, кто не должен допустить распространения скверны ни в одной его зоне.

Религиозные основания парадоксально сказались и на теории гиппократовской медицины. Произошедшая здесь формализация физиологической нормы и патогенеза происходила под влиянием культурного бессознательного.

---

<sup>43</sup> См.: *Гиппократ*. О враче (1) // Там же. С. 60.

<sup>44</sup> *Гиппократ*. Наставления (6) // Там же. С. 81.

<sup>45</sup> *Гиппократ*. О благоприличии (16) // Там же. С. 75.

Связь с сакральным приковывала внимание медиков к поиску конкретных терапевтических методик. В результате чистой теории оставался недосуг. В этом отношении неслучайно осмеяние косской школой книдских медиков за чрезмерную увлеченность последних составлением нозологических таблиц. Греческая медицина спокойно оставила пробел на месте оригинальной теории — его заполнили общекультурные очевидности. Так косская медицина наследует основной прием ранних космологий — делает предметом мышления связь непосредственно наблюдаемых качеств. Таким образом тело предстает как одно из мест встречи чувственно данных элементов мирового порядка. При этом, аксиоматическое для ранних физиологов требование логосности транскрибируется в понятии κρᾶσις: соразмерное смешение зачинающих мир элементов предстает в проекции на тело «взаимным смешением, умеренным и совместным варением»<sup>46</sup> образующих его влаг. Соответственно триумф одной влаги над другой, ее самопроизвольное перемещение в определенную телесную зону опознаются как патогенные факторы. Таким образом, космологический претекст установил пространственное видение болезней. В гиппократовской диагностике первоочередной процедурой становится локализация: больным оказывается место отступления или переизбытка влаги. Деструктивная для равномерности телесного состава влага ориентирует и первичный подбор препаратов. Лекарства назначаются по принципу сродства с ней.

---

<sup>46</sup> *Гиппократ*. О древней медицине (19) // Там же. С. 118.

V. «У врача свой путь в мудрости»

Куда более продуктивной оказалась иная линия преемственности: заимствование гиппократовской медициной тезы ранних космогоний о скрытой природе. От Гераклита мы хорошо знаем, что «природа любит таиться». Но мистика затаенного Целого, всё порождающего и примеряющего всё между собой, была дана куда ранее глубинных нырков эфесского автохтона. По-видимому, понятие *φύσις* впервые зафигурировало в мистической поэме Лина, где, развертывая порядок космогонии, Лин одним стихом вбивает две сваи досократического мышления: «Из Всего — все [вещи], из всех [вещей] — Всё; Все [вещи] — одно, каждая — часть Целого, всё в одном...»; и ниже: «...бытие будет неуничтожимым и сущим всегда, поскольку оно таково. Оно будет изменяться [лишь] всевозможными кажущимися обличьями и очертаниями формы, скрываясь от взора всех смертных»<sup>47</sup>. Таким образом, Лин манифестирует тотальность примеряющей природы и ее умозрительный характер. Как следствие — досократические космологии на различный лад эксплицируют изначальную потаенную родственность, всеобщую переключку вещей.

Эту интуиции целостности, ладности мира и унаследовали гиппократики, указывая на надстроечную функцию медицины по отношению к самой природе. От них мы слышим, что содействие природы — главное условие для обучения медицине («...прежде всего необходимо природное расположение; если природа противодействи-

<sup>47</sup> Стобей. I, 10, 5: Из поэмы Лина «О природе космоса» // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 71–72.



ет все тщетно...»<sup>48</sup>); более того, медицинское мастерство достижимо только при наставничестве врача природой («для всего вышеизложенного [для добродетелей врача] наивысшей руководительницей является природа. <...> Ведь правильному пользованию нельзя научиться ни от мудрости, ни от искусства; прежде чем искусство изучено, природа истекает и разливается, чтобы взять начало; мудрость же заключается в том, чтобы познавать все то, что сделано природой»<sup>49</sup>). В этих заметках о напутствиях природы обнаруживается представление об изначально ладном устройстве сущего, о настроенности его плана некоторым камертоном, который дает прозвучать отдельному явлению сообразно с тембром всего другого. Речь идет о логосной структуре бытия. И понятно, что в устройстве, где, действительно, «правит Логос», все сбое и привносимые временем погрешности включены в самоустраивающееся их движение. В случаях же фатального нарушения, полного отпадения от общего порядка, радикально уничтожаются их провокаторы. Таков контекст гиппократовского представления о патологии как об онтологической травме. Именно травме — поскольку живое, разделяя общую тенденцию сущего, имеет не только возможность, но и склонность к возврату неповрежденной формы. Отсюда гиппократовское поощрение тех врачебных навыков, которые содействуют самовосстановлению организма: «Тот же, кому поручена забота о больном, если покажет все открытия искусства, сохраняя природу, а не изменяя ее, устранил горечь настоящего положения... Ведь хорошее состояние человека есть некоторая природа его...»<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> *Гиппократ. Закон (2) // Гиппократ. Этика и общая медицина. С. 57.*

<sup>49</sup> *Гиппократ. О благоприличии (4) // Там же. С. 70.*

<sup>50</sup> *Гиппократ. Наставления (9) // Там же. С. 83.*

В данной интеллектуальной обстановке формирует-ся специфичная телесная идентификация. Оказывается, что тело обладает некоторой сверхсвязностью. В строгом смысле оно закрыто от парциальных подходов — совершенно не поддается членению. И дело не в распределенности его состава по взаимосвязанным системам. Принципом его устройства выступает нерасторжимость. Любовная, а следовательно — приводящая к наилучшей форме, стянутость мировыми элементами, производит его как «схему» — наделяет абсолютной завершенностью (свойственной стойки атлета или единству слияния любовных тел).

В здоровом состоянии в теле существенно одно: связи. Его силы и «части» связаны таким образом, что взаимовыражают друг друга. Но цельность ничего не стоит без формы, позволяющей проявлять им максимальную мощь. Именно она составляет врожденную организацию тел. Характерно, что при этом телесный «сегмент» выступает лишь сколком монолитности внутреннего пространства. Он отражает, делает наглядным его состояние. При подобной организации здоровье конкретного органа — это результат его органичной вплетенности в телесное единство. Любая ситуация обособления, выпячивания собственной частности оборачивается болезнью.

Сама по себе форма телесного единства, однако, сильна — она привносит в нездоровые органы тенденцию возврата к изначальной связности. Постольку задача медика — увидеть и облегчить предустановленный схемой тела путь реставрации органа, избегая при этом произвольных вмешательств. Отсюда — гиппократовский императив индивидуального подбора средств, способствующих самовосстановлению организма. Данный индивидуализм

врачевания распространяется и на область хирургии. Так, неизвестный последователь Гиппократов отмечает, что не только скорость и надлежащий момент операции, но и способ наложения повязки должен избираться с учетом всех обстоятельств конкретного случая заболевания<sup>51</sup>. Чутье тенденций природы и индивидуализация врачебных методик константны для гиппократовской медицины.

Не менее значимо и то, что тело-схема существует в горизонте метаморфоз качественного состава мира. Оно включено в порядок встреч и взаимных переходов мировых стихий. Отсюда неизбежное обстоятельство: в его состоянии выходит на поверхность образованные стихиями смеси. Одним словом, тела четко выражают изменения Вселенной природы. Им присуща более чем чувствительность — в отношении гилозоических метаморфоз они сверхпроницаемы. Будучи встроенными в природу, они поглощают ее смеси и выражают в собственном состоянии их состав. Так, по наблюдению греческих медиков, зимние тела — это тела с переизбытком холодной влаги, который проявляется в насморках, отеках и водянке; теплая влага, переполняющая весенние тела, вызывает в них дизентерийный переизбыток крови; летние и осенние тела, испытав на себе желчегонную сухость, впадают в лихорадки<sup>52</sup>. Поэтому по отношению к сезонно-изменяющимся телам можно установить априорные режимы здоровья.

В трактате «О здоровом образе жизни» излагается ряд суровых запретов и предписаний, цель которых — защита тел от сезонного триумфа определенного элемента. Так, зимняя диета должна оттягивать излишнюю влагу;

<sup>51</sup> См.: *Гиппократ. О враче* (4;5;10) // Там же. С. 62; 65.

<sup>52</sup> См.: *Гиппократ. О природе человека* (7) // Там же. С. 132–133.

постольку она предполагает ограничение в напитках, увеличение в рационе хлеба и жареных блюд. Лучше, если ей сопутствуют рвотные очищения, которые должны подбираться в зависимости от индивидуального телосложения. Тучным после полуденной прогулки или бега рекомендуется принимать рвотное, составленное из воды, орегано и соли; худощавым же следует после ванны и обильной трапезы принять сильно разбавленную смесь трех различных вин. Таков распорядок зимнего режима здоровья. Летняя диета направлена на устранение патогенной разгоряченности и сухости тел; поэтому она ориентирует на «увлажняющие» пищи — мягкую мазу, вареное мясо, отваренные и сырые овощи и обильное разведенное питье. Ее также рекомендуется соблюдать, не забывая об очистительных процедурах. Дабы вывести из тела избыток разгорячающей желчи, следует охлаждать и увлажнять тело: тучным — клистирами, приготовленными из рассола, морской воды и других солевых продуктов, поджарым — составленными из молока и горохового отвара. Не менее строгие диетические наставления даются весенним и осенним телам — они предназначены для подготовки к длительным летнему и зимнему режиму. Весной, соответственно, следует постепенно увеличивать количество влажной пищи: отказываться от мяса и жаренного, налегать на варенное, больше употреблять вина, хлеб заменить на мазу. Осенью, напротив, следует переходить к «сушащей» кулинарии: практиковать обильные трапезы, включающие мясо и рыбу, и ограничивать при этом напитки, особенно разбавленные.

Итак, априорным может быть режим здоровья, а работа с патологией опирается на единичное наблюдение. Неслучайно в гиппократовском корпусе в число само-

ценных врачебных навыков входят диагностика и прогнозистика (по лицу, дыханию, пульсу больного), постоянное дежурство у постели больного, организация консилиума опытных коллег в случаях ухудшения его состояния. Признание необходимости всех этих акций свидетельствует о том, что врач идет по пути бриколера. Не брезгуя подручными средствами, в каждом отдельном случае он собирает индивидуальную машину оздоровления. Отсутствие априорной установки делает лечение демиургическим актом, что, учитывая все обстоятельства заболевания и побочные действия врачебных вмешательств, творит здоровье «здесь» и «теперь».

Как следствие — врач испытывает идиосинкразию к применению априорных методик и статичных навыков. Они — конек деспотов от медицины, рабов, обученных медицинскому ремеслу: «...каждый из них [врачей-рабов], точно все доподлинно знает, с самоуверенностью тирана предписывает те средства, что по опыту кажутся ему пригодными, вслед за чем поднимается и удаляется к другому больному рабу»<sup>53</sup>. В отличие от последних в повседневном обиходе врача-профессионала — глубинная интеллектуальная проработка средств преодоления телесной патологии. Мастерская способность индивидуализировать свои навыки и знания в зависимости от случая пациента представляет, в греческой редакции, акме медицинского искусства. В лице гиппократовской медицины мы сталкиваемся с конкретным умозрением. Ясно, что данное обстоятельство открывает благодатную для новаций почву. Так в среде гиппократовской школы были

<sup>53</sup> Платон. Законы (IV,720 с) // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1994. С. 172–173.

сформированы революционизирующие медицину навыки, среди которых хирургическое оперирование обоими руками, удаление наружных опухолей, сечения брюшной области, конструирование машин для вправления вывихов и сращения переломов.

И греческое сообщество отреагировало на интеллектуальный атлетизм медиков. Движение мысли врача стало хорошим подспорьем при разрешении обыденных проблематизмов — медицинскими воззрениями греки руководствовались буквально на каждом шагу. Так Федр, не задумываясь, объясняет Сократу свое намерение прогуляться за городской стеной наставлениями врача Акумена<sup>54</sup>. Сам Сократ говорит о пользе медицинских знаний даже при покупке провианта у уличных торговцев<sup>55</sup>. Своей пространностью поражает и поле вопросов, относительно которых участники симпозионов Плутарха жаждут услышать медиков. Соображения врачей оказываются ценными в дискуссиях о взаимосвязи снегопадов и булимии, вреда выпивок для стариков, предпочтительности для любителей симпозионов розовых венков перед традиционными лавровыми, природе глаза.

## VI. Трофеи медика

Итак, интеллектуальный запал греческих медиков дал сильные результаты. Для его понимания, во всей изначальности и новизне, необходимо вспомнить, что мышление сродни любви. Как отчетливо указывал Платон, стремление к благу, жажда наслаждения им входит в структуру

<sup>54</sup> См.: Платон. Федр (227 b) // Там же. Т. 2. М., 1993. С. 135.

<sup>55</sup> См.: Платон. Протагор (313 d) // Там же. Т. 1. М., 1968. С. 195.

сущностного постижения. Вспышка этой любви, однако, возможна только при особом чутье субъекта — при его отвращении к явлениям, насилующим гулом собственной пустоты, и завороченности вещами, от которых веет самой действительностью. Непосредственная разборчивость — принцип вхождения в событие мысли. Таковая для греческой медицины константна. Чутье вызывающих к мышлению состояний, умение их отличать от «праздных» болезней, превратило наблюдение у постели больного в интеллектуальную практику. Испещренные записями блокноты Гиппократы неслучайны. С этой охоты на сущность телесных страданий греческий медик вернулся с ценными трофеями. Новоевропейская медицина растеряла их, не испытывая особых угрызений по этому поводу. Они были слишком подвижны для любителей крепких, консервирующих терапевтические методики анатомических а priori. Напоследок, насладимся ими.

Мифопоэтический заряд открыл перед греческой медициной пространное поле вызывающих к врачебному участию случаев. Чувствительность к архаичному пониманию болезни как модификации скверны принуждало врачей контролировать все состояния, что потенциально несут осквернение. Поэтому даже невинные расстройства психосоматики — вялость, уныние, мизантропия и пр. — служили первым сигналом к запуску оздоровительных процедур. Ясно, что врачебная помощь при легкой уязвленности психосоматики имеет вполне позитивистскую ценность. Оздоровительная проработка тел задолго до выделения патогенной структуры предупреждает дебют разрушительных немощей. Она утверждает эффективную модель профилактической терапии.

Кроме этого, интимная связь греческой медицины с религиозным очищением предопределила и спец-

ифику хирургии. Хорошо известен обычай греческих anathomai — практик подношения муляжей хирургически отреставрированных органов Асклепию. Асклепейоны, как известно, были заполнены изготовленными из бронзы или кости руками, ногами, коленями, пальцами, зубами, челюстями, глазами и подобиями других органов; все они демонстрируют, что успешная операция отождествлялась с завершенным очищением — хирург был обязан «изготавливать» тела, которых коснулся сам Асклепий. Ясно, что данный императив обязывал к превосходному результату. Фактически, он даст знать о себе в напряженном внимании и подвижном интеллекте греческих хирургов. Так в гиппократовском корпусе мы встречаем в лице хирурга предельно собранного и крайне изобретательного субъекта. Умение отследить «нужный момент» для оперирования и напряженное продумывание его хода являются его неотъемлемыми чертами. Все эти максимы, взывающие операторов к доблести мышления, устраняют возможность безалаберного тесания тел.

Доблесть мышления управляла и всем корпусом греческой медицины. Врачуя конкретное тело, медик приводил в правильное напряжение отдельный фрагмент ткани жизни. Ясно, что данная операция невозможна без понимания наилучшей формы согласованности круга всего живого. Именно схватывание устройства целостности отличало искусного врача. Эта процедура делала медика онтологом поневоле: работа с частным патологическим случаем принуждала его ощупывать план целостности жизни, только на фоне которого для него разворачивалась единичная история больного. Сопутствующая этому движению ума кротость, нежелание бросать без присмотра нижние этажи сущего, уровень становящихся тел, причало греческое умозрение к конкретности.