

ВЕРШИНЫ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ  
МЫСЛИ

А.Ф. ЛОСЕВ

ИСТОРИЯ  
АНТИЧНОЙ  
ЭСТЕТИКИ



ПОСЛЕДНИЕ ВЕКА  
КНИГА I

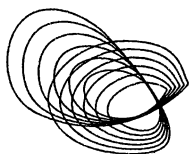


ВЕРШИНЫ  
ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ  
МЫСЛИ

А.Ф. ЛОСЕВ

■  
ИСТОРИЯ  
АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ

ПОСЛЕДНИЕ ВЕКА  
КНИГА I



**ас+**  
ИЗДАТЕЛЬСТВО ФОЛИО  
Москва  
2000

ББК 87.8  
Л 79

Серия «Вершины человеческой мысли»  
основана в 2000 году

Текст печатается по изданию:  
Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1. —  
М.: Искусство, 1988

Художник-оформитель  
*П. С. Рыженко*

**Лосев А.Ф.**

Л 79 История античной эстетики. Последние века. Кн. 1 / Худож.-  
офор. П.С. Рыженко. — Харьков: Фолио; М.: ООО «Изда-  
тельства АСТ», 2000. — 512 с. — (Вершины человеческой мысли).

ISBN 966-03-0925-2 (Фолио)  
ISBN 5-17-002656-0 (ООО «Издательство АСТ»)

Предлагаемое вниманию читателей издание является первой книгой  
седьмого тома капитального труда А. Ф. Лосева по истории античной эсте-  
тики и посвящено последним векам античности — эстетике гбнущего язы-  
чества (Порфирий, Ямвлих, Юлиан, Прокл, Дамаский), прилагавшего ог-  
ромные усилия, чтобы возродить и сохранить старую классическую культуру  
с ее богатейшей философией, мифологией и литературой.

Книга снабжена обширным библиографическим материалом.

Л 0301080000 — 206 Без. объявл.  
2000

ББК 87.8

© П. С. Рыженко, художественное  
оформление, 2000  
© Издательство «Фолио», марка серии,  
2000



Настоящий том «Истории античной эстетики» является седьмым томом всего нашего издания, выходящего более двадцати лет<sup>1</sup>. Как и шестой том, настоящий, седьмой том охватывает огромный этап античной мысли, который связан с поздним эллинизмом, или, иначе, эллинистически-римским периодом, и весь посвящен последней четырехвековой античной философской школе, неоплатонизму.

Основателю неоплатонизма в III в. Плотину уже было отведено у нас специальное исследование в VI томе, где нашли место социально-политическая основа неоплатонизма, его историко-философская и теоретическая характеристики. В данном VII томе мы заняты учениками и продолжателями Плотина — Амелием и Порфирием, относящимися, как и их учитель, к так называемой римской школе неоплатонизма. Но самое главное, VII том включает в себя еще несколько типов неоплатонизма — сирийский (Ямвлих и Феодор), пергамский (Юлиан и Саллюстий), афинский (Плутарх Афинский, Сириан, Прокл, Дамаский), — ни философия, ни тем более эстетика которых никогда не были предметом рассмотрения в нашей науке.

Автор занимался историей античной эстетики еще в 20-е годы. Многотомное издание «Истории античной эстетики» было задумано им в 1934 году. К 1941 году был окончен I том и приступили к производственной работе. Однако война надолго отсрочила появление в печати этого первого тома. Только в 1963 году он нако-

---

<sup>1</sup> I т. — М., 1963; II т. — 1969; III т. — 1974; IV т. — 1975; V т. — 1979; VI т. — 1980. В ссылках — ИАЭ с обозначением тома римской цифрой и страниц арабскими цифрами. (Ссылки указывают на тома ИАЭ настоящего издания (Харьков: Фолио; Москва: АСТ, 2000). — *Ред.*) Кроме того, отдельным изданием, дополняющим материалы V т. ИАЭ, вышла книга «Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э.» (М., 1979). В 1986 году автор удостоен Государственной премии СССР за I—VI тт. ИАЭ.

нец увидел свет, правда, в совершенно переработанном и разросшемся виде. Таким образом, предлагаемые теперь читателю семь томов «Истории античной эстетики» являются результатом по меньшей мере целого столетия.

В этом кратком предисловии мы хотели бы еще напомнить читателю о марксистско-ленинской методологии, проводившейся нами в предыдущих шести томах «Истории античной эстетики». Эта же методология неуклонно проводится нами и в настоящем, седьмом томе. Напомнить об этом важно потому, что те направления неоплатонизма, которые подвергаются здесь анализу, изобилуют диалектическими, мифологическими и вообще логическими тонкостями, способными отвлечь читателя от нашей основной социально-исторической методологии. Читателю необходимо помнить здесь хотя бы следующие существенные черты нашей методологии.

Прежде всего, самое начало нашего исследования посвящено не чему иному, как марксистско-ленинскому пониманию античной культуры (ИАЭ I 41—58) с разделением всей истории античной эстетики на периоды первобытнообщинной формации, ранней рабовладельческой и развитой рабовладельческой формации, включая также и более дробные исторические периоды античного рабовладения (108—148). Начальная стадия всей античной эстетики, еще пока что чисто интуитивная и дорефлексивная, а именно Гомер, была подана у нас в первую очередь социально-исторически (251—252). Период античной эстетики, именуемый обычно периодом ранней классики, охарактеризован у нас в первую очередь в связи со стадией раннего рабовладения (275—285, 584). Переход от ранней классики к зрелой классике мы понимаем в основном только в связи с расцветом и падением классического рабовладельческого полиса (II 3—8, 797—805). С этой социально-исторической точки зрения был охарактеризован у нас и весь Платон (III 194—209, 233—250, 423—436). Вместо обычного, слишком спиритуалистического понимания Платона мы предприняли специальное и достаточно подробное исследование всех материально-телесных элементов эстетики Платона, делающих его действительно языческим, а не христианским философом (340—360), причем — и это тоже вразрез с обычными общими фразами о социально-исторической сущности Платона — мы нашли у него целых шесть разнородных социально-экономических тенденций, весьма далеких от окончательного единства (237—238). Оригиналь-

ность социально-политической позиции Аристотеля обследуется у нас тоже в специальном виде, отнюдь не случайно и отнюдь не в виде общих фраз (IV 659—663, 726—773, 830—843).

Что касается огромного эллинистического периода античной эстетики, то мы весьма внимательно изучали его связи с новой стадией рабовладения, а именно с его широко разросшимися размерами и тоже с учетом отдельных социально-исторических моментов всего этого периода (V 7—52). Наконец, последний большой период античной эстетики, а именно неоплатонизм, который обычно трактуется чересчур абстрактно и совершенно вне всякой связи с тогдашним периодом социального развития, дается нами в связи с картиной последнего периода античного рабовладения, а именно в связи с тогдашней нараставшей феодализацией римского общества. Мы подробно выясняем и возросший у неоплатоников интерес к стародавней мифологии, открытую реакционную борьбу за восстановление древних форм мысли и, главное, необычайно тонкую диалектику, выдвигаемую нами в неоплатонизме наперекор опять-таки глубоко укоренившимся либерально-буржуазным преувеличениям фантастически-магических интересов у античных неоплатоников. И эта связь неоплатонизма с погибавшей в те времена античностью, а именно с разными формами феодализации рабовладения, с подробным перечислением и характеристикой этих форм, заставила нас ради изучения неоплатонической оригинальности сопоставить неоплатоническую эстетику со всеми предшествующими ступенями социально-исторического развития (VI 185—222).

Поскольку настоящий, седьмой том нашей «Истории античной эстетики» построен на материалах позднего неоплатонизма, мы вправе категорически требовать от читателя самого подробного учета всех указанных систематических усилий изучать социально-исторические связи античной эстетики решительно на всех этапах ее развития. Кто не захочет этого делать, тому, очевидно, можно порекомендовать только одно, а именно: отложить в сторону этот наш том и не вникать во все детали нашего исследования, которые без их социально-исторического обоснования повисают в воздухе и становятся набором ни для чего не пригодных и уже давно ушедших в прошлое, а к тому же очень трудных для изучения материалов.

Тем, кто интересуется нашим социально-историческим анализом античной философии, можно порекомендовать то наше рас-

суждение о связи античной философии с рабовладением, которое мы развивали в специальном интервью в «Вопросах философии» (1984, № 1, 144—149), а также в статье «История философии как школа мысли» («Коммунист», 1981, № 11, 56—59). О материально-телесной интуиции, лежащей в основе античной культуры, трактует наша лекция, напечатанная под названием «Двенадцать тезисов об античной культуре» («Студенческий меридиан», 1983, № 9, 13—14; № 10, 14—16).

ЧАСТЬ  
ПЕРВАЯ



*Ранний римский  
неоплатонизм*



# I

## ОБЩАЯ ФИЛОСОФСКО-ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ

Плотин имел многих учеников, имена которых нам известны по «Жизни Плотина» (гл., 2, 4, 7, 9) Порфирия. Среди этих учеников наиболее выдающимися были Амелий и Порфирий. От Порфирия, как это мы увидим ниже, до нас дошло много сочинений и много названий от сочинений недошедших. Что же касается Амелия, то до нас не дошло ровно никаких его сочинений.

### § 1. АМЕЛИЙ

1. *Общие сведения.* Известно, что Амелий происходил из Этрурии, что был значительно старше Порфирия, что прибыл в Рим около середины III в., что находился около Плотина в течение 24 лет (из них 18 лет до появления Порфирия), что был очень трудолюбив и что в момент смерти Плотина оказался в сирийской Апамее. Из материалов об Амелии в биографии Порфирия (гл. 3) хронология Амелия устанавливается довольно легко.

В гл. 17 своей биографии Плотина Порфирий дает весьма интересную характеристику окружения Плотина и говорит о роли Амелия. Оказывается, что о Плотине ходило много разных дурных слухов: об его склонности к пошлым шуткам, о сокрытии им того, что он на самом деле думает, и о том, что свою философию он заимствовал у Нумения Апамейского. Амелий написал большое сочинение о полном различии Порфирия и Нумения, после чего стал считаться правильным истолкователем Плотина. Оказывается, даже Порфирий далеко не сразу разобрался в философии Плотина, как он об этом сам писал, что по этому поводу между Амелием и Порфирием завязалась письменная полемика, что в результате всего Амелий взял верх и что Порфирий после этого тоже научился правильно излагать Плотина, получив к тому же от этого последнего и одобрение, и очень важное литературное поучение.

В гл. 19 Порфирий подчеркивает тщательность письменного слова у Амелия и настолько видное его положение, что Лонгин одно из своих сочинений посвятил Плотину и Амелию (гл. 20). В гл. 21 читаем: «Амелий хоть и следовал по стопам Плотина, но был неподражаем в отделке частных и особенно усердствовал в обстоятельности слога, в полную противоположность своему учителю» (Гаспаров). Об этой обстоятельности Амелия Порфирий говорит и дальше. Поскольку имеются сведения о глубокой философской дружбе Лонгина и Амелия, можно предполагать, что и стиль его сочинений не обходился без изысканных риторических приемов. Наконец, если судить по обилию цитат из Амелия в комментариях Прокла к платоновским «Тимею» и «Государству», можно думать, что эти диалоги Платона комментировал также и Амелий.

2. *Учение о трех умах-демиургах.* а) Что касается дошедших до нас сведений о философии Амелия, то одно из них во всяком случае обладает для нас огромной исторической значимостью. Это — учение Амелия о *тройственном характере неоплатонического Нуса* — Ума. Дело в том, что уже у Плотина (I 6,7; V 4,2; V 6,6), несмотря на его огромную диалектическую системность, многое остается хотя и выраженным достаточно ярко, но еще не достигшим терминологического закрепления. О том, что плотинский Нус содержит в себе и бытие, и жизнь, и мышление, можно судить по многим текстам из Плотина. Амелий совершенно точно закрепляет терминологически эту ноуменальную триаду: сущее, или умопостигаемое, парадигма для всего существующего; переход этого умопостигаемого момента в свое инобытие, которое само уже не есть просто сущее, но только участвует в этом сущем, будучи как бы становлением сущего, или жизнью; это жизненное осуществление сущего не берется отдельно от сущего, но отождествляется с ним, опять возвращается к нему, становясь теперь тем, что Амелий называет мышлением. Самый прямой, самый непосредственный и достаточно ясный первоисточник для такого нашего представления об Амелии есть не кто другой, как Прокл; и лучшего источника для нас нельзя себе и представить. Приведем этот текст из Прокла.

«Амелий представляет демиурга тройственным и три ума, трех царей — сущего, обладающего и видящего. При этом они разделяются так, что первый ум сущностно (ontōs) есть то, что он есть; второй есть то, что в нем мыслимо (noēton), поскольку он всецело причастен тому, что до него, потому-то он и второй; что же касается третьего ума, то он есть то, что находится в нем [в первом]



и в [то же время] является этим последним [вторым]. Именно весь ум тождествен с сочетающимся с ним мыслимым умом. Ведь он обладает тем, что есть во втором уме, и видит первый ум. Поэтому чем больше удаление, тем слабее обладание. Амелий подразумевает под этими тремя умами трех демиургов, являющихся тремя царями у Платона (Epist. II 312 e 1—4), и тремя у Орфея, т. е. Фанета, Урана и Кроноса (frg. 96 Kern), и в его глазах самым значительным демиургом является Фанет» (Procl. In Tim. I 306, 1—14 Diehl).

б) Чрезвычайно важным является то обстоятельство, что Амелий трактует своих трех умов-демиургов, используя весьма интересные и близкие к мифологии термины психологически-творческого характера. У Прокла читаем об этих трех демиургах в обратном порядке: «Один [демиург], — говорит он, — создает действием рук, другой — только приказом, третий — только волей. Один рассматривается как мастер, довольствующийся трудом собственных рук, другой — как предвещающий его строитель, третий — утверждает себя прежде их обоих как царь. Отсюда, поскольку демиург есть ум, он производит все своими помышлениями (noēsesi); поскольку он мыслимый, он действует самим своим бытием; поскольку он бог — только своей волей» (там же, I 361, 28—362, 4).

Прокл, сравнивая Ямвлиха и Амелия, говорит о том, что у первого демиург содержит в самом себе «образец», в то время как второй, т. е. Амелий, «объявляет образец демиургом». Как показывает дальнейшее разъяснение Прокла, демиург и образец у Амелия просто тождественны, в то время как у Ямвлиха в образце, который предшествует всему, демиургическое начало содержится пока еще в чистом виде, причем эту ступень Ямвлих называет Зевсом I; что же касается демиурга в собственном смысле слова, то это, по Ямвлиху, совсем другая ноуменальная ступень, которую к тому же он именует не Зевсом, а Фанетом (там же, I 336, 17—26). Другими словами, мифологическая диалектика у Амелия уже продвигается вперед в смысле общеплатонического учения о парадигме, хотя полного расчленения парадигмы и демиурга у него пока еще нет.

в) Необходимо особенно обратить внимание на то, что в лице Амелия мы находим ту ступень неоплатонизма, которая чем дальше, тем больше углубляет нас в понимание неоплатонической диалектики мифа. Эту диалектику мифа мы встречали и у Плотина (ИАЭ VI 647—722). В сравнении с этим у Амелия совершенно ясно и безоговорочно чистое бытие Нуса отождествляется с Ураном, ноуменальная жизнь — с Кроносом и ноуменальное мышление — с Фанетом. Тем самым делается значительный шаг от чисто

конструктивной диалектики мифа у Плотина к анализу конкретных божественных имен древнейшей, да и позднейшей народной мифологии. Неоплатонический Нус у Амелия уже трактуется насыщенно-жизненно и почти лично, хотя эти ноуменальные личности, конечно, не могут не быть пока еще слишком отвлеченными ввиду необычайной широты и предельной общности залегающих здесь диалектических категорий. О назревании личностного момента в этой искони безличной платонической диалектике прямо свидетельствуют приведенные нами тексты. Само собой разумеется, до той точнейшей и логически систематичнейшей диалектики мифа, которую ниже мы найдем у Прокла, Амелию еще очень далеко. Однако исторически назревание личностно-живой диалектики для всего неоплатонизма заметно у Амелия весьма отчетливо, хотя употребляемые здесь категории далеко не всегда отличаются достаточной раздельностью и понятностью.

3. *Использование гипотез «Парменида».* К сожалению, эта крупнейшая историко-философская проблема может быть представлена здесь только в самом общем виде, поскольку для этой темы не сохранилось ни одного текста самого Амелия, а лишь чересчур конспективное изложение в комментариях Прокла на платоновского «Парменида» (Procl. In Parm. 1052, 31—1053, 35 Cous.). Дело в том, что платоновский «Парменид» своей замечательной диалектикой *одного* и *иного* в значительной мере лег в основу всех не только логических, но и мифологических и общеплатоновских построений у неоплатоников. Желаящие отдать себе отчет в том, что такое эти восемь гипотез, должны познакомиться с нашим анализом «Парменида» в издании платоновских сочинений<sup>1</sup>.

а) Если сказать кратко, то эти восемь гипотез (как они обычно называются) платоновского «Парменида» сводятся к тому, что *одно* и *иное* сначала берутся в абсолютном виде и дальше в конструктивном, оформленном или структурном виде, с выводами для *одного* и *иного*. Первая гипотеза (137 с — 142 б) исходит из предположения, что имеется только безусловное одно и больше ничего другого. Вывод гласит: если имеется только *одно*, то этому *одному* нельзя приписать никакого предиката, потому что всякий предикат уже потребовал бы наличия чего-нибудь иного, кроме *одного*.

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Парменид. Диалектика одного и иного как условие возможности существования порождающей модели (Платон. Соч. в 3-х т., т. 2. М., 1970, с. 588—590). Из современных исследований платоновского «Парменида» мы обратили бы внимание на толковое изложение этого диалога у Ж. Труяра в его статье о неоплатонических интерпретациях платоновского «Парменида» в кн.: *Études néoplatoniciennes*. Neuchâtel, 1973, p. 9—26.

Это — первая гипотеза. Вторая гипотеза (142 b — 157 b) исходит из той предпосылки, что имеется не просто *одно*, но такое *одно*, которое уже существует, то есть *одно* сущее. Отсюда вывод для *одного*, составляющий вторую гипотезу Парменида: если *одно* существует, то из этого существования выводятся все прочие категории, так что *одно* в этом случае содержит в себе все предикаты, то есть *одно* есть все. Третья гипотеза (157 b — 159 b) исходит из такого же относительного полагания одного сущего, и вывод гласит, что *иное* может быть всем. Четвертая гипотеза (159 b — 160 b) опять исходит из абсолютного *одного*, но на этот раз формулирует выводы для *иного*, которое в данном случае оказывается тоже лишенным всяких предикатов, то есть оказывается ничем. Остальные четыре гипотезы исходят не из утверждения *одного*, но из его отрицания. В пятой гипотезе (160 b — 163 b) отрицается *одно* сущее, и в этом случае оно содержит в себе все предикаты, без которых невозможно было бы и перечислить всего того, что отрицается в *одном*. В шестой гипотезе (163 b — 164 b) отрицается не относительное, но абсолютное *одно*, чистое *одно*. Ясно, что в данном случае оно тоже лишено всех предикатов и ничем не может быть. Наконец, в седьмой (164 b — 165 e) и восьмой (165 e — 166 c) гипотезах отрицается сначала *одно* сущее, когда *иное* опять-таки может быть всем. В восьмой же гипотезе из отрицания абсолютного *одного* вытекает невозможность предикцирования и всего *иного*.

Эта отвлеченнейшая диалектика одного и иного ни в каком случае не может пониматься только схематически. Прокл отождествляет платоновскую философию с его учением о божестве, используя мистериальную терминологию, принятую у посвященных в элевсинские таинства. А именно: он именует учение Платона о божественном бытии эпоптией («умосозерцанием»), которую неоплатоники явили миру в своих толкованиях и комментариях платоновского текста. При этом Прокл перечисляет своих предшественников в неоплатонической традиции, указывая на Плотина, Амелия, Порфирия, Ямвлиха, Феодора Асинского, своего учителя Сириана, то есть на тех, кто интерпретировал гипотезы Парменида и создал свое понимание структуры этих гипотез (Plat. theol. I 1, p. 6, 16—7, 8 Saffr. — Wester.). Без указания этих имен и чисто анонимно соответствующие интерпретации гипотез «Парменида» и приводятся в указанном у нас тексте из комментария Прокла к «Пармениду». По Проклу, оказывается, что если платоновская теология есть мистериальная эпоптия, то диалог «Парменид» — самый эпоптический из всех его сочинений (там же, I 10, p. 44, 6), а это означает, что весь неоплатонизм в лице своих главных пред-

ставителей, перечисленных Проклом, вышел из платоновского «Парменида» и интерпретации его восьми гипотез. Все эти неоплатонические типы толкования гипотез «Парменида» перечислены Проклом в указанном у нас выше тексте из его комментария к «Пармениду», но без указания авторов этих интерпретаций.

То, что Плотин если не систематически, то во всяком случае sporadически использовал платоновскую теорию гипотез, об этом нам уже приходилось говорить в своем месте (ИАЭ VI 335—342). Теперь оказывается, что и все главнейшие представители неоплатонизма так или иначе связывали свою философию с тем или иным толкованием восьми гипотез «Парменида». Толкования эти были не только самые разнообразные, но часто даже и просто не сходные, включая принципиально противоречивые позиции. О каждом из этих неоплатоников у нас будет идти речь в своем месте. Сейчас же нам предстоит сказать об Амелии. Между прочим, этот Амелий еще не решился прибавить к восьми платоновским гипотезам особую, девятую гипотезу, которая водворится в неоплатонизме начиная с Порфирия (ниже, с. 44).

б) В качестве первой гипотезы Амелий выставляет общее неоплатоническое учение об абсолютном *одном*. Это сопоставление совершенно безупречно, и такая безупречность остается и у последующих неоплатоников.

Вторую платоновскую гипотезу Амелий понимает как неоплатонический ум, или интеллект, «ум и мыслительная ипостась», то есть то, что является вторым членом общей неоплатонической триады. Это тоже понятно, поскольку вторая гипотеза Платона гласит именно об *одном* существе, то есть об *одном* оформленном, категориально означенном и потому структурном; а это и есть неоплатонический ум. И здесь тоже, как мы увидим ниже, все неоплатоники согласны между собой.

в) Иначе обстоит дело с третьей и четвертой гипотезами. У Амелия третья гипотеза — это просто душа, то есть третий член неоплатонической триады, причем здесь имеются в виду души разумные (*logikai*), то есть пребывающие еще в недрах ума. За этим следует четвертая гипотеза — души неразумные.

Но у Порфирия души никак не подразделяются, а душа целиком отнесена только к третьей гипотезе, в то время как четвертая гипотеза касается уже не душ, но упорядоченных тел. Что же касается Ямвлиха (ниже, с. 186—187), то третья гипотеза у него относится и не к разумной душе, и не к душе в целом, а являет собою переход от чистого ума к душе и представлена в виде высших существ (ангелов, демонов и героев). Разумные души у Ямвлиха

отнесены уже к четвертой гипотезе, а для низших душ, соответствующих душам неразумным, отведена у него пятая гипотеза.

Таким образом, в интерпретации третьей и четвертой гипотез у неоплатоников наблюдается определенного рода разнობой. Но интересующий нас сейчас Амелий в своем изображении третьей и четвертой гипотез во всяком случае следует общей неоплатонической триаде и производит только разделение душ на разумные и неразумные. Так же и у Плутарха Афинского (ниже, II 5) третья гипотеза — это тоже душа, причем у этого автора резкое расхождение с Амелием в интерпретации четвертой гипотезы, которая трактуется у него как эйдосы материи. У Сириана (ниже, II 10) и Прокла (ниже, II 111) третья гипотеза так или иначе все-таки прямо связана с ипостасью души, поскольку Прокл обращает внимание на многообразии отдельных душ, а Сириан подчеркивает здесь эманацию отдельных душ из целостной божественной души. Но в интерпретации четвертой гипотезы Сириан, сходясь с Плутархом и Проклом, резко расходится с Амелием и Ямвлихом.

Таким образом, интерпретация первой и второй гипотез Платона дается у всех неоплатоников почти единообразно. Третья и четвертая гипотезы у них в общем связаны с душой, кроме Плутарха Афинского, у которого четвертая гипотеза связывается с материальными эйдосами.

г) Что касается остальных четырех гипотез, то у Амелия они представлены достаточно ясно, во всяком случае в смысле последовательности своего развития. Если пятая гипотеза говорит у него пока лишь о склонности материи к эйдетическому участию, то шестая имеет в виду уже упорядоченную материю, или материю «упорядоченную (*сесосмѣменѣс*)... и энергично (*сат' енегеиан*) указывающую на эйдосы». Под энергией здесь понимается реальное осуществление вместо только склонности к подражанию, о которой шла речь в пятой гипотезе. Ясно также, что в таком случае должна существовать и чистая материя, взятая сама по себе без эйдосов, — это есть у него седьмая гипотеза, основанная на отрицании *одного* существующего и просто *одного*, так что в *ином* должны существовать и «материальные эйдосы», в противоположность чистой материи как абстрактному принципу, — это и есть у Амелия восьмая гипотеза. Отказать в ясной последовательности распределения всей материальной области Амелию нельзя.

д) Правда, такая же ясная категориальная последовательность принадлежит в данном случае и Порфирию. Но Порфирий, во-первых, начинает анализ всей материальной области, как мы сейчас сказали, еще на четвертой гипотезе, и, во-вторых, к восьми

платоновским гипотезам Порфирий вместе с прочими неоплатониками прибавляет от себя еще и девятую гипотезу, уже не входящую в диалектическую систему платоновского «Парменида». Что это за последовательность по ее содержанию, мы увидим ниже (с. 44), в разделе о Порфирии.

Что же касается Ямвлиха, то анализ материальной области он начинает не раньше Амелия, то есть не в четвертой гипотезе, а позже Амелия, то есть только с шестой гипотезы. И последние гипотезы (как мы увидим ниже, с. 186), с шестой по девятую, тоже трактуются у него как материя и материальные эйдосы в их различном соотношении.

У Плутарха же и Прокла все последние четыре гипотезы, поскольку они основаны на полном отрицании *одного*, трактуются, вообще говоря, негативно, то есть все они говорят о *ничто*, но о *ничто* в разных смыслах.

е) Прокл, излагающий интерпретацию платоновских гипотез у Амелия, высказывает по этому поводу также и свои критические замечания (в указанном у нас выше тексте его комментария к «Пармениду» Платона). Проклу не нравится, что у Амелия установлено только восемь гипотез, а не девять. Это замечание, несомненно, страдает гиперболизмом. У Платона имеется только восемь гипотез, а девятая была введена Порфирием, правда, с использованием ее и у дальнейших неоплатоников. Второе замечание Прокла сводится к тому, что нельзя сначала говорить о материи (седьмая гипотеза), а потом об эйдосах (восьмая гипотеза). Это замечание тоже страдает преувеличением. С точки зрения логической последовательности — все равно, переходить ли от материи к эйдосам или от эйдосов к материи. Общее же отношение Прокла к интерпретации гипотез у Амелия вполне положительное.

ж) Другой вопрос — это вопрос о внутреннем соответствии платоновским гипотезам общефилософских категорий. Первая гипотеза с установкой на первоединое и вторая гипотеза с установкой на интеллект в этом отношении не требуют особого комментария. Но у читателя может возникнуть вопрос, каково же внутренне-смысловое отношение третьей гипотезы «Парменида» к душе. Ведь третья гипотеза трактует о выводах для *иного* из относительного, то есть оформленного полагания единого сущего. Здесь, однако, нужно помнить контекст всей философии Платона, да и вообще контекст всей античной философии. Дело в том, что когда в античности заговаривали не о чистом эйдосе, но об его внеэйдотическом становлении, то всегда думали так, что эйдос, переходя

в свое инобытие, вступает в область сплошного становления, то есть становится все время частичным или, вернее, творчески частичным становлением, становится движимостью и, прежде всего, движущим началом. Тут может возникнуть сомнение в том, почему же это движущее становление оказывается вдруг душой. Ведь живая материя тоже есть и область движения и даже область само-движности. И действительно, приходится признать, что строго логически третья и четвертая гипотезы не обязательно связаны с душой. И если неоплатоники третью и четвертую гипотезы связывали именно с душой (хотя Плутарх, например, четвертую гипотезу уже соотносил с материальными эйдосами), то здесь необходимо иметь в виду небывалую склонность греческого мышления к иерархическим структурам. А с точки зрения иерархии, душа для античного человека, конечно, была выше тела. Поэтому неоплатоники в своем анализе платоновских гипотез, конечно, спешили сначала заговорить о душе, а уж потом о теле.

Без учета этого общеплатонического контекста многое в этих неоплатонических интерпретациях платоновских гипотез остается далеким от ясности и очевидности.

Это же нужно сказать и о последних четырех гипотезах у Амелия, посвященных материальной области. Почему, в самом деле, в пятой гипотезе, трактующей о возможности для *иного* быть чем угодно и отрицающей единое сущее, Амелий говорит о склонности материи к эйдетическому участию? Но ведь если отрицается структурное *одно*, то, очевидно, его не может быть и в *ином*. И чем же в таком случае оказывается *иное*? Оно попросту лишено всякого единства и всякой структуры этого единства. И что же в таком случае в нем остается? Вероятно, нужно признать, что это иное пока еще только стремится к упорядоченной структуре, к эйдосу, пока еще только стремится участвовать в нем. Но тогда становится ясной квалификация этой пятой гипотезы у Амелия как именно только еще стремления к эйдосу. И тогда шестая гипотеза ясно будет говорить уже об эйдетически упорядоченной материи, поскольку она основана на отрицании чистого *одного*, но не на отрицании его структуры. Но если действительно таков ход мысли у Амелия, то ничто не мешает ему рассматривать, с одной стороны, чистую материю без эйдосов (седьмая гипотеза), а с другой стороны — материальные эйдосы, но без чистой материи (восьмая гипотеза). Не нужно думать, что это какая-то дурная схоластика. Это очень тонкая диалектика эйдоса и материи. Седьмая гипотеза делает выводы для *иного* в условиях отрицания относительного, то есть структурного *одного*. Если отрицаются все внутренние кате-

гории *одного*, так что оно лишается всей своей логической структуры, то ясно, что и в инобытии тоже не будет этого структурного единства. Но такое иное, которое рассматривается вне своего структурного единства, остается только чистым становлением, то есть становлением неизвестно чего. А тогда это и есть платоническая материя. Точно так же если в восьмой гипотезе отрицается абсолютное *одно*, то его нет и в инобытии. Но инобытие, лишенное единства, еще хранит в себе оформленное, или структурное, становление. А это и значит, согласно восьмой гипотезе Амелия, что здесь мы имеем дело с материальными эйдосам, взятыми без принципа чистой материи.

Для более легкого усвоения всего этого труднейшего неоплатонического учения о гипотезах мы приводим ниже (II 456) соответствующую таблицу имен и теорий.

В заключение раздела необходимо сказать, что Амелию принадлежит огромная историко-философская роль в использовании «Парменида» Платона, а это говорит о весьма тонкой и изысканной диалектике философии и, как мы увидим ниже, всей неоплатонической диалектике мифа.

4. *Другие учения Амелия*. Имеется еще ряд сведений об Амелии, которые весьма небезразличны для истории античной мифологической эстетики.

а) Опять-таки тот же Прокл (In Tim. I 425, 17—19) сообщает, что в своем *учении об идеях* Амелий признавал наличие как индивидуальных частных (τοπ μεῖον), так и наглядно видимых общностей (τοπ εἶδον; ср. Plat. Tim. 30 с). Для конкретизации ноуменальной диалектики этот момент очень важен, хотя, впрочем, он проводился уже и у Плотина (V 7). Характерно также и то, что среди идей Амелий находил также идеи (и логосы) дурных вещей (повидимому, в противоречии с утверждениями по этому поводу в Plat. Parm. 130 cd). Согласно Амелию, число идей настолько бесконечно, что мир даже за все бесконечное время своего существования не может их охватить.

б) В *учении о душе* Амелий тоже стремится дифференцировать платоновскую теорию, доказывая, что отдельные души, исходящие из Мировой Души, различаются между собою в первую очередь количественно и с точки зрения взаиморасположения.

в) По-видимому, Амелий весьма интенсивно проводил также и пифагорейскую *мистику чисел*, подробно характеризуя монаду, диаду, триаду и вообще все первые числа, а мы уже хорошо знаем, что этот общекосмический числовой принцип всегда был в антич-



ности свидетельством огромной чувствительности греческого ума к отчетливейшим структурным соотношениям вещей. Здесь Амелий несомненно послужил одним из источников для специального трактата о числовой мифологии у Ямвлиха. Поскольку, однако, этот трактат дошел до нас полностью, мы его излагаем ниже, оставляя в стороне один неясный фрагмент о числовой мифологии у Амелия.

г) Наконец, для нас имеет значение также и то, что Амелий был большим *почитателем религиозных обычаев и даже суеверий*. А это тоже говорит о назревании неоплатонической диалектики мифа. При этом характерно то, что Амелий в этом отношении ушел далеко даже от Плотина, который, создавая конструктивную диалектику мифа, все же воздерживался от безразличного признания всех традиционных народных верований и суеверий. Вот что пишет Порфирий в своей биографии Плотина (гл. 10): «А когда однажды Амелий, человек очень богобоязненный, всякое новолуние и всякий праздничный день ходивший по всем храмам, предложил и Плотину пойти с ним, тот сказал: «Пусть боги ко мне приходят, а не я к ним!»

5. *Заключение*. В заключение необходимо сказать, что эстетика в виде диалектики мифа развивается у Амелия в двух, на первый взгляд, противоположных направлениях, но, в сущности, тут перед нами только одна основная тенденция. Амелий стремится дифференцировать ноуменальную мифологию Плотина, доводя ее до конструирования ума как живого и пластического существа, волящего, приказывающего и тут же мастерски выполняющего свои собственные приказания на себе же самом, так что чем больше здесь растет индивидуализация диалектики мифа, тем больше растет и ее универсализм. Характерно, что при всем своем стремлении детализировать Амелий шутил, что он хочет называться не Амелием (что по-гречески значит «беззаботный»), но Америем (что по-гречески значит «не состоящий из частей, целостный»). Об этом говорит Порфирий в биографии Плотина (гл. 7). Правда, в своем аллегоризме Амелий поступает порой слишком наивно. Прокл (In Tim. I 76, 26—30) сообщает, что в своих комментариях к платоновскому «Критию» Амелий называл афинян «неподвижными звездами», а жителей Атлантиды — «планетами». В сравнении с этим его ноуменально-диалектические интерпретации некоторых высших божеств производят гораздо более серьезное впечатление.

На этих путях совместного роста индивидуализации и универсализма, собственно говоря, и двигался Порфирий.

## § 2. ПОРФИРИЙ. ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

1. *Некоторые факты биографии.* Порфирий родился в Тире, сирийском городе. Кое-где его называли «финикийцем». В биографии Плотина, написанной Порфирием, есть место, благодаря которому можно довольно точно определить хронологию ранних лет Порфирия. Это место гласит (гл. 4): «На десятом году царствования Галлиена я, Порфирий, приехавши в Рим из Эллады вместе с Антонием Родосским, нашел здесь Амелия, который уже восемнадцать лет жил и учился у Плотина... Плотину в тот десятый год царствования Галлиена было около пятидесяти девяти лет, а мне, Порфирию, при той же первой встрече с ним исполнилось тридцать». Из этого текста путем простейшего арифметического подсчета можно весьма точно установить, что Порфирий родился в 232/233 г., что в Рим он прибыл в 262/263 г., когда ему было тридцать лет, и что в школу Плотина в Риме Порфирий поступил уже после того, как Амелий пробыл в ней восемнадцать лет. Имеются одиночные сообщения о том, что он родился не в Тире, а в Батанее (вероятно, какая-то деревня либо в Сирии, либо в Палестине). Ходили глухие слухи о том, что Порфирий сначала был христианином, а потом из-за ссоры с общиной будто бы вышел из нее. Говорили и о том, что в ранней юности Порфирий слушал Оригена в Александрии. Однако несомненно, что он был учеником и впоследствии ближайшим другом известного ритора Лонгина. В биографии Плотина (гл. 19) Порфирий с большой теплотой вспоминает, как находившийся в Финикии Лонгин в самых сердечных выражениях приглашал его приехать к нему в Финикию и привезти новые рукописи Плотина, Лонгину тогда еще неизвестные. Судя по сообщениям Евнапия, этот Лонгин (ок. 210—273) был крупнейшим ритором своего времени, огромным знатоком поэтического искусства и автором многочисленных сочинений о прежних писателях, без согласования с которым никакие тогдашние риторы и критики не могли рассчитывать на успех. Он был «живая библиотека и ходячий музей». Имеются предположения даже о том, что он возглавлял Платоновскую Академию в 250-е и 260-е гг. Известное сочинение «О приподнятом», как теперь доказано, ему не принадлежит. Но его ученостью, его тонкостью литературных суждений и его личным обаянием Порфирий был буквально ошеломлен, и относительно литературно-критических, и притом разнообразных, воздействий Лонгина на Порфирия не может быть никакого сомнения. Это отчетливо видно по сообщениям Евнапия (455, 51—456, 18 Boisson.).

В непосредственном общении с Плотинем Порфирий пробыл около шести лет. Так как ко времени прибытия Порфирия в Рим Плотин написал 21 трактат, а за шесть лет пребывания Порфирия в Риме, по настоянию своих учеников, — еще 24 трактата, то в 268/69 г. Плотинем уже было написано 45 трактатов (из 54). В этом только что упомянутом году произошло переселение Порфирия в Сицилию. По этому поводу Порфирий (гл. 11) пишет о Плотине и его проницательности: «А когда я, Порфирий, однажды задумал покончить с собой, он и это почувствовал и, неожиданно явившись ко мне, сказал, что намерение мое — не от разумного сообщения, а от меланхолической болезни и что мне следует уехать. Я послушался и уехал в Сицилию, где, как я слышал, жил в Лилибее славный муж по имени Проб, это и спасло меня от моего намерения». Таким образом, Плотин скончался в 269/70 г. в отсутствие Порфирия.

Биографическая связь Порфирия с Плотинем была довольно сложной. У Евнапия (456, 18—37) читаем, что Порфирий явился в Рим с целью покорить его своей мудростью. Однако оказалось так, что он сам был покорен мудростью Плотина, и, по-видимому, сначала в напряженно-пессимистическом духе. По Евнапию, он стал чувствовать презрение к телу и вообще к своему человеческому состоянию, стал увлекаться аскетизмом и даже дошел до мысли о самоубийстве, от которого, как сказано, был спасен Плотинем. В другом месте Евнапий (457, 35—39) говорит также о том, что в философии Порфирия было много противоречий и что не исключена возможность глубоких философских изменений, которые возникали у него в связи с разными периодами его жизни. Поэтому не лишено вероятности предположение некоторых современных исследователей о том, что увлечение оракулами, демонологией и магией относится у Порфирия к доплотиновскому периоду его жизни и что будто бы после знакомства с Плотинем он стал расценивать свои демонологические увлечения гораздо более критически. Доказать это с надлежащей научной точностью нет никакой возможности. Но некоторая вероятность для этого остается.

Связь Порфирия с его учителем продолжалась. Об этом можно судить по тому, что остальные 9 трактатов, написанные в Риме без Порфирия, Плотин присылал ему в течение двух лет, незадолго до своей смерти (гл. 4—6). Мало того. Как сообщает сам Порфирий, Плотин доверил ему редактирование своих записей. А нужно сказать, что Плотин страдал болезнью глаз, с большим трудом составлял текст своих произведений, которые, впрочем, перед их напи-

санием он подробнейшим образом продумывал с начала и до конца; и что уже совсем ему было трудно делать — это перечитывать свои написанные начерно тексты с целью их стилистического и даже просто орфографического исправления. И вот всю эту нелегкую и весьма ответственную работу приведения своих записей к окончательному литературному виду Плотин и поручил Порфирию. Даже само разделение огромного платиновского текста на 6 «Эннеад», а также каждой «Эннеады» на 9 трактатов — все это принадлежало не Плотину, а только Порфирию. Из этого можно заключить, какой же огромной степени достигала идейная и личная близость Порфирия к Плотину. Добавим, что все сочинения Плотина Порфирий отредактировал и издал между 301 и 304/5 гг. При этом в конце своей биографии Плотина Порфирий пишет (гл. 25), что ему предстоит еще большой труд по исправлению текста Плотина.

Известно, что в Сицилии уже в весьма зрелом возрасте Порфирий женился на некоей Марцелле, вдове одного из своих друзей, обремененной детьми и к тому же малоимущей. Сохранилось в незаконченном виде большое письмо Порфирия к Марцелле, содержащее разного рода глубокие философские наставления и советы.

Относительно года его смерти нужно учесть, во-первых, указание самого Порфирия в биографии Плотина об одном важном событии, которое случилось с Порфирием в 68-летнем возрасте (гл. 23), а во-вторых, указание Суды о его смерти в правление Диоклетиана. Отсюда нетрудно заключить, что Порфирий умер между 301 и 305 гг. Таким образом, прожил он приблизительно 70 лет.

2. *Сочинения Порфирия.* Порфирий был чрезвычайно плодовитый писатель в разных областях философии, религии, математики, гармонике, астрологии, риторики, грамматики, истории. Известно об его 77 трактатах, из которых дошли следующие.

Прежде всего — трактаты философско-теоретического содержания. 1) «Сентенции» (или «Исходные пункты для восхождения к умопостигаемому»). Состоит из отдельных небольших тезисов с четкими формулировками основных учений неоплатонизма. Обращает на себя внимание отсутствие подробного общеплатонического учения о Едином.

К теоретическим трактатам Порфирия необходимо отнести также и его 2) «Смешанные разыскания», поскольку здесь решаются вопросы о природе души, об отношении души к телу, о бессмертии души и о ее умопостигаемом источнике.

3) «Введение в Категории Аристотеля», или, под другим названием, «О пяти звучаниях». Это знаменитый трактат, имевший огромную популярность как во всем последующем неоплатонизме, так и в средневековье, когда он много раз переводился и комментировался, и притом — как на Востоке, так и в Византии и на Западе. Пять «звучаний», о которых здесь идет речь, есть не что иное, как то, что в логике называется признаками понятия, то есть род, вид, видовое различие, собственный и несобственный (случайный) признаки. В таком виде это учение о признаках понятия просуществовало полторы тысячи лет и еще в настоящее время входит целиком в учебники логики. «Комментарий на Категории Аристотеля» — другое сочинение на ту же тему, в диалогической форме. Имеется и еще один, в науке мало популярный, трактат Порфирия об Аристотеле.

Далее — трактат философско-практического содержания 4) «О воздержании от употребления в пищу одушевленных существ», содержащий традиционные орфико-пифагорейские аскетические наставления.

Затем — трактаты религиозно-мифологического содержания. Здесь прежде всего необходимо указать 5) письмо Порфирия к египетскому жрецу Анебону. Об этом письме необходимо говорить в первую очередь в списке религиозно-философских сочинений Порфирия, поскольку он — по-видимому, не от себя лично, но от религиозных скептиков вообще — выставляет здесь разнообразные сомнения относительно всякого рода теоретической и практической мистики. В преддверии расцвета этой последней в неоплатонизме Порфирий пытается формулировать всякого рода сомнения, которые часто возникали в античной философии по поводу целесообразности мистицизма вообще. Сам Порфирий относится к этой мистике вполне положительно, что видно как из его 6) трактата «О почерпании философии из оракулов», 7) «Об исходе души» или из 8) «Об изваяниях», так и из его специального комментария 9) «О пещере нимф», несомненно философско-мистического содержания в положительном смысле. Сюда же нужно отнести и знаменитое в свое время 10) сочинение Порфирия «Против христиан», которое не без труда, да и то только отчасти восстанавливается в виде фрагментов.

Много занимался Порфирий историей философии, — известны его трактаты 11) о жизни Платона, 12) Пифагоре и 13) фрагменты о других философах, — и комментированием 14) Гомера.

Общим итогом всех этих философско-моральных и интимно-личных настроений Порфирия может считаться его 15) письмо к своей супруге Марцелле.

Осталось еще несколько трактатов естественно-научного содержания, которые даже с большими натяжками трудно отнести к философии вообще.

Из недошедших до нас сочинений Порфирия в качестве очень важных исторически необходимо отметить его комментарии к лекциям Плотина, его комментарии к платоновским «Тимею», «Кратилу», «Софисту», «Пармениду», «Филебу», «Федону», «Государству», «Пиру», а также ряд трактатов о Платоне и Аристотеле, как и трактатов грамматических, филологических и др.

3. *Общее содержание сочинений Порфирия.* а) Если теперь перейти к содержанию сочинений Порфирия, то уже беглый просмотр их названий указывает на необычайную широту интересов этого философа, значительно превосходящую круг интересов Плотина. Не говоря уже о том, что Порфирий занимался многими науками кроме философии, саму философию он понимал значительно шире Плотина. Он гораздо больше, чем Плотин, комментировал Платона, но к этому он еще прибавил свои многочисленные комментарии к Аристотелю, причем характерно то, что он комментировал логику Аристотеля. Чисто спекулятивное мышление, по-видимому, интересовало его меньше; из всех подобных проблем в своем трактате «Исходные пункты» он более самостоятельно трактует только проблему отличия духовного от телесного, повторяя во всем прочем Плотина. Зато у него гораздо больше, чем у Плотина, интереса к практической философии, которую он понимает как учение о добродетелях политических (метриопатия), катартических (апатия, очищение от аффектов ради уподобления богу), душевных (обращение к уму) и парадейгматических (когда ум становится образцом для всей духовной жизни). Порфирий признает также и мистическую практику, включая астрологию и вообще мантику и теургию.

б) Нужно, однако, учитывать известную сложность в оценке Порфирием этой практической мистической области. С одной стороны, в отличие от Плотина, он придает огромное значение всей этой области, защищая и оправдывая ее во многих сочинениях. Но, с другой стороны, до нас дошло небольшое письмо Порфирия к египетскому жрецу Анебону, в котором он ставит длинный ряд вопросов о возможности и эффективности мантики и теургии и которое обычно не оценивается должным образом у историков философии. По-видимому, Порфирий оценивал всю эту область как известную ступень в человеческом развитии, оставляя ее для необразованных масс, либо рассматривал как предварительную ступень для философского умозрения. Сам же для себя и для подоб-

ных себе Порфирий все-таки оставлял путь чистого умозрения, подчиняя все религиозные обряды и всю практическую мораль чисто духовному восхождению. По крайней мере Августин (*De civ. d.*) во многих местах X кн. говорит о трактате Порфирия «Восхождение души», где проповедовался этот двойной путь — чистое умозрение для философов и теургия для толпы. Тут он едва ли уходил от Плотина далеко. С Плотиним он сходилась также и в учении о вечности мира, которое он выводил из платоновского «Тимея» вместе с Древней Академией, вопреки многочисленным платоникам I—II вв. н. э. и прежде всего Плутарху и Аттису.

в) Евнапий (456, 44—457, 3 *Voisson.*) хвалит язык Порфирия за простоту и понятность, противопоставляя его сложности и трудности языка Плотина. Порфирий будто бы делал более ясным то, что у Плотина было неясно и трудно. Это можно вполне допустить вместе с Евнапием на основании оставшихся текстов Порфирия. Во всяком случае его язык гораздо чище, чем у Плотина, и близок к языку аттикистов его времени. Что же касается, так сказать, внутреннего стиля его сочинений, то здесь весьма заметна, опять-таки в отличие от Плотина, большая перипатетическая выучка, сказавшаяся, впрочем, не столько в сложных дефинициях и дистрикциях, сколько в общем естественно-научном, грамматически-филологическом и формально-логическом направлении его мышления. Тут он резко расходится и с Плотиним и со всем последующим малоазиатским неоплатонизмом, который прославился именно своей научностью и комментаторством. Таким образом, Порфирий в наших глазах до некоторой степени двоится, потому что в отношении мантики и теургии он есть переходное звено от римского неоплатонизма к малоазиатскому, а в отношении интереса к специально научным дисциплинам и комментаторству он переключается с возникшим через 200 лет афинско-александрийским неоплатонизмом.

г) В заключение этого краткого обзора общего содержания сочинений Порфирия можно сказать, что если не гоняться за историческими деталями и за новейшими методами понимания Порфирия, то предложенный у нас сейчас обзор содержания можно считать вполне достаточным. Однако в последние десятилетия общенаучная позиция оценки Порфирия учитывает многое такое, что раньше оставалось в тени и делало всю эту картину творчества Порфирия в значительной мере неясной и даже противоречивой. Чтобы формулировать этот новый подход к Порфирию, придется сначала сказать несколько слов о современной историко-археологической методологии изучения Порфирия, после чего уже будет

нетрудно обрисовать и нашу современную позицию в отношении этого исторически и фактографически весьма запутанного философа. Без такого новейшего изображения философии Порфирия в целом нечего и думать характеризовать его эстетику, которая у него не только была, но как раз была представлена в самой яркой форме.

4. *К вопросу о современной методологии изучения Порфирия.* До последних десятилетий методология изучения Порфирия была делом довольно простым. Изучались многочисленные тексты, дошедшие до нас от Порфирия, и, ввиду их разбросанности и противоречивости, излагались в описательном порядке без настойчивых усилий определить какое-нибудь единство всех этих материалов и их точное место в истории античного неоплатонизма.

В последние десятилетия, однако, в науке обнаружилась совсем противоположная тенденция. Стали больше обращать внимание на аналогичные явления в философии тех времен, и появилась весьма интенсивная потребность сводить к одному все противоречивое наследие Порфирия. Эту новую методологию мы находим в следующем.

а) Во-первых, стали больше обращать внимание на открытый еще в 90-х гг. XIX в. анонимный неоплатонический комментарий к платоновскому «Пармениду»<sup>1</sup>. Уже первоиздатель этого комментария В. Кроль заметил близость этого комментария по его стилю к сочинениям Порфирия. Тем не менее только в последние двадцать лет стали делать конкретные выводы из этого анонимного комментария для понимания философии Порфирия.

Во-вторых, французский исследователь П. Адё установил большую близость Порфирия к христианскому неоплатонику IV в. Марию Викторину<sup>2</sup>. После этой работы П. Адо игнорирование материалов Викторина для изучения Порфирия стало невозможным.

В-третьих, бесполезные для Порфирия выводы делаются теперь также и из сопоставления Порфирия с так называемыми «Халдейскими оракулами». Произведение это появилось в начале III в. и в философском отношении представляет собой эклектическое сочетание орфико-пифагорейских текстов и стоически-платонических тенденций с примесью новейших тогда сотериологических исканий<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Kroll W. Ein neuplatonischer Parmenides Commentar in einem Turiner Pimplsest, — Rheinisches Museum, 1892, 47. S. 599—627.

<sup>2</sup> Hadot P. Porphyre et Victorinus. I. Paris, 1968.

<sup>3</sup> Последнее издание — Oracles Chaldaïques, ed. E. des Places, Paris, 1971.



В-четвертых, ни современная классическая филология, ни современная история философии никак не могут остановиться на раздробленном и противоречивом изложении столь многочисленных материалов Порфирия. Времена безыдейного и безконцепционного фактопоклонничества в науке ушли в невозвратное прошлое. Попытки обобщенного анализа Порфирия в настоящее время более или менее появляются. Но, кажется, только в учении о трех ипостасях эта обобщенность изучения Порфирия принесла осязаемые плоды. В остальном же не только философская теория Порфирия остается несведенной воедино. Даже такие обширные тексты, как целые трактаты Порфирия «Об изваяниях», «О пещере нимф» или «Письмо к египетскому жрецу Анебону», еще далеки от удовлетворительного научного анализа. В таком же состоянии находились и многочисленные трактаты и тексты Ямвлиха. Однако в 1972 г. впервые была дана обстоятельная и критическая сводка всех материалов по Ямвлиху в работе Б. Д. Ларсена, о которой у нас будет идти речь в главе о Ямвлихе. Но по Порфирию, к сожалению, все еще не существует такой обстоятельной сводки, и современному исследователю Порфирия приходится во многом идти по целине. Предлагаемый нами анализ Порфирия поэтому никак не может претендовать на охват всех порфириевских материалов, однако положить хотя бы только самое начало для такого критического охвата Порфирия в настоящее время представляется вполне возможным, чем мы и постараемся заняться в дальнейшем. Пусть будет нам позволено сначала кратко формулировать самые принципы *философии* Порфирия, которые мы тут же попытаемся проверить и на дошедших до нас материалах Порфирия.

б) Именно современное изучение Порфирия, как нам кажется, пришло к невозможности слишком глубоко отрывать Порфирия от Плотина. Необходимо сказать, что по крайней мере вся теоретическая часть философии Плотина безусловно близка Порфирию. Вместе с тем у него превалирует практически-жизненный подход к философии Плотина, и в частности подход практически-религиозный, заставлявший его гораздо меньше обращать внимание на высшие и предельно обобщенные категории Плотина и больше вращаться в области таких проблем, как соотношение душевной и телесной области или душевной и умственной. Но став на такую практически-жизненную точку зрения, Порфирий больше всего занимался описанием этой жизненной сферы человека и любил погружаться в разного рода дистинктивно-дескриптивные операции, которые часто заставляли многих исследователей находить у Порфирия в качестве основной именно аристотелевскую

позицию. Но в настоящее время стало невозможным преувеличивать его аристотелизм до такой степени, чтобы считать его подлинной спецификой философского творчества Порфирия.

Итак, признание всей теоретической философии Плотина и подчеркивание в ней по преимуществу практически-жизненных тенденций на основе дистинктивно-дескриптивной методологии — вот что можно выдвигать на первый план в современной характеристике Порфирия и вот что предстоит нам иллюстрировать при помощи анализа порфириевской разработки отдельных философских областей.

## II

# РАЗРАБОТКА ОТДЕЛЬНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ОБЛАСТЕЙ У ПОРФИРИЯ

### § 1. ИСТОРИЯ И ТЕОРИЯ ФИЛОСОФИИ

1. *История философии.* а) У античных историков, в частности у античных историков философии, имеется множество текстов чисто позитивного характера, которые нашей современной наукой могут быть приняты во всем их буквальном содержании. Однако если иметь в виду специфику античной историографии, то нужно сказать, что она всегда избегала простой фактографии и давала ее лишь в свете той или иной теории. Порфирий в этом смысле не был каким-нибудь исключением, а, наоборот, в своих историко-философских изысканиях старался выдвинуть свой идеал — моральный, художественный или принципиально-логический.

От Порфирия дошло 20 фрагментов из сочинения под названием «История философов», которые трудно использовать для наших целей, но которые все-таки свидетельствуют об остроте историко-философских исследований Порфирия. Порфирий написал даже целую историю античной философии до Платона и платоновского времени, о чем читаем у Евнапия (454, 4—6).

б) Но если мы вздумали бы представить себе историко-философские методы Порфирия воочию, то лучшего материала нельзя себе и представить, чем трактат Порфирия «О жизни Пифагора». В этом трактате больше всего выступает на первый план та практически-жизненная, и в частности, практически-религиозная, тенденция, о которой мы сказали выше и которая настолько же мало входит в чистую теорию, насколько часто и глубоко погружается в дистинктивно-дескриптивную область всей этой философской практики. При этом большой интерес данный трактат имеет для нас еще и потому, что уже только на одних его материалах можно представить себе в общих очертаниях основную эстетическую тенденцию Порфирия. И вообще весь этот трактат Порфирия испещрен разными то интересными, а то и совсем неинтересными деталями, разбираться в которых, конечно, не входит в нашу задачу. Нас интересует сейчас в основном только общеполитическая и свя-

занная с ней общеэстетическая тенденция Порфирия, которой мы и займемся.

Если начать с более теоретических утверждений Порфирия в этом трактате, то нас удивит прежде всего опора Порфирия на общепифагорейскую основу. Именно главной своей проблемой он выставляет проблему единицы как принципа всякой целостности и ясной четкости и проблему двоицы как принципа всякого становления и разделения на части. Отсюда на первый план выставляется также и *троица* — как то, что совмещает в себе необходимую целостность вещей и их необходимую раздельность. Порфирий прямо заявляет, что без опоры на числа нет никакой возможности говорить ясно о «первообразах» и «первоначалах» (48). Без чисел, говорят пифагорейцы, нельзя представить себе и совершенство вещей. Ведь совершенно то, что имеет начало, середину и конец. А ведь эти три принципа являются чисто числовыми (51). О других числах здесь пока можно не говорить.

в) Переходя от максимально отвлеченных формул к более конкретным, Порфирий, тоже с опорой на старинные античные учения, утверждает, что первой и самой важной проблемой является бессмертие души, ее переселение (между прочим, и в животных) и связанная с этим общая теория *вечного возвращения*. «Все рожденное вновь рождается», «ничего нового на свете нет», «все живое должно считаться родственным друг другу»<sup>1</sup>. Исконный античный характер теории вечного возвращения не требует доказательства.

г) Если располагать в каком-нибудь логическом порядке довольно смешанные и сбивчивые сообщения Порфирия о Пифагоре и пифагорейцах, то, несомненно, дальнейшей конкретизацией теории нужно будет считать его учение о вещах, «к которым следует стремиться и которых следует добиваться». Таких вещей три: «прекрасное и славное» (*tōn eucleōn cai calōn*), «полезное (*sympherontōn*) для жизни», «наслаждение» (*hēdeōn*). Под наслаждением Пифагор, согласно Порфирию, понимает не какое-нибудь чревоугодие и сладострастие, которое сравнивается здесь с погибельными песнями Сирен, но то, которое «направлено на все прекрасное, праведное и необходимое для жизни» и которое подобно «гармонии муз» (39).

Главным же поучением Пифагора было, по Порфирию, поучение «стремиться к истине» (41).

д) При этом необходимо иметь в виду, что, несмотря на расчлененную ясность всех этих указанных нами проблем, Порфирий отнюдь не хочет сводить все эти учения только к одной ка-

<sup>1</sup> См.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 449—461. Пер. М. Л. Гаспарова.

кой-нибудь строго продуманной абстрактной системе. Порфирий подчеркивает, что за всеми этими абстрактными теориями у Пифагора имело место еще какое-то тайное знание, смысл которого Пифагор не раскрывает, выражая его только в так называемой «тетрактиде» («четверке»). Это — один «из приемов, составлявших его тайное учение, — впрочем, прием изящный (*glaphyton*) и приложимый ко многим физическим вопросам» (20). По-видимому, если иметь в виду общепифагорейское учение о числах, это есть первые три числа, то есть первая вообще необходимая для мысли структура (соединение раздельного и нераздельного) в своей осуществленности и материальной оформленности, поскольку пифагорейская четверка по преимуществу и гласила о первом осуществлении исходной триадической структуры. Но, конечно, это была только числовая структура, за которой крылась труднопознаваемая и потому тайная всеобщая действительность. В школе Пифагора клялись тем ее основателем, который передал эту четверицу, «сей для бессмертной души исток вековечной природы!»

е) В заключение всех этих теоретических взглядов Пифагора, излагаемых у Порфирия, необходимо сказать, что в школе Пифагора употреблялся даже такой значительный с нашей точки зрения термин, как «символ». Но изложение этого вопроса у Порфирия нас должно разочаровать. Оказывается, что в школе Пифагора были, с одной стороны, более знающие ученики, которые понимали учение Пифагора именно как *mathēma* и потому назывались «математиками», и были слушатели менее подготовленные, которые так и назывались «слушателями», и вот для них-то Пифагор и пользовался своими «символами». Символы эти были просто краткими аллегорическими высказываниями, в которых употребляемые там образы имели только иллюстративный смысл. Пифагор называл море «слезой», двух небесных Медведиц — «руками Реи», Плеяды — «лирою муз», планеты — «псами Персефоны» (41). Когда Пифагор говорил: «Через весы не шагай», — это значило «избегай алчности». Выражение «огня ножом не вороши», означало у него — «человека гневного и надменного резкими словами не задевай»; «не садись на хлебную меру», то есть «не живи праздно» (42). Таким образом, в этой глубокомысленной школе Пифагора, как ее изображает Порфирий, термин «символ» вовсе не имел никакого философского значения, хотя символизмом проникнута решительно вся эта философская теория.

ж) Если теперь перейти от теории к практике, то нужно сказать, что весь трактат Порфирия буквально испещрен всевозможными указаниями и на бытовую жизнь Пифагора, и на его разнообразные магические способности, и даже на самые настоящие

«чудеса», которые якобы творились и с ним самим и им самим в отношении окружающих его людей и вещей. Когда он однажды переходил реку, она его приветствовала словами: «Здравствуй, Пифагор!» Когда он разговаривал с животными, они тоже его понимали. Он занимался птицегаданием и всякого рода предсказаниями (24—25). Он одновременно мог находиться в двух городах (27). Когда к нему приехал жрец Аполлона Гиперборейского, он ему показал свое бедро из золота и тем самым дал понять, что он и есть Аполлон Гиперборейский (28). Порфирий пишет, что «он безошибочно предсказывал землетрясения, быстро останавливал повальные болезни, отвращал ураганы и градобития, укрощал реки и морские волны» (29).

Вместе с тем изображение Пифагора у Порфирия не лишено некоторых черт весьма значительной и весьма возвышенной *трагической эстетики*.

С одной стороны, это был человек глубокого обаяния, благодетель и благотворитель, неизменный помощник для всех людей в их страданиях, болезнях и всякого рода бедствиях. Сама наружность его была полна обаяния. Он был «дивно одарен судьбою и природою: с виду он был величав и благороден, а красота и обаяние были у него и в голосе, и в обхождении, и во всем» (18). Ввиду весьма сдержанного и умеренного образа жизни «тело его, как по мерке, всегда оставалось одинаково, а не бывало то здоровым, то больным, то потолстевшим, то похудевшим, то ослабелым, то окрепшим» (35). «Точно так же и лицо его являло всегда одно и то же расположение духа — от наслаждения оно не распускалось, от горя не стягивалось, не выказывало ни радости, ни тоски, и никто не видел его ни смеющимся, ни плачущим» (там же).

В качестве резюмирующей характеристики всего положительного, что было у Пифагора, можно привести следующую характеристику, которую дает ему Порфирий: «безмерное познание», «созерцал несчетные мира явления», «сокровище мыслей» и прочие выразительные слова обозначают особенную и ни с чем не сравнимую остроту и зрения, и слуха, и мысли в существе Пифагора. Звуки семи планет, неподвижных звезд и того светила, что напротив нас и называется Противоземлей, он отождествлял с девятью Музами, а согласие и созвучие их всех в едином сплетении, вечном и безначальном, от которого каждый звук есть часть и истечение, он называл Мнемосиной» (31).

И вот этот замечательный человек или, лучше сказать, небывалый сверхчеловек, одинаково преуспевший во всех физических и во всех духовных делах, оказался втянутым в бездну человеческой злобы, ненависти, зависти.

В италийском городе Кротоне, где проживал Пифагор, был некий Килон, отличавшийся богатством, славой, высоким происхождением и претензиями на мудрость. Однажды он явился к Пифагору с целью якобы поучиться у него, но тот узнал его низкую и злодейскую натуру по одному выражению лица и вообще по его внешнему виду. Пифагор прогнал от себя этого Килона. Но тот задумал небывалую месть. В отсутствие Пифагора Килон со своими сотоварищами окружил дом, где собрались ученики Пифагора, и поджег его. Такие же поджоги происходили и в других городах Южной Италии, где было много учеников Пифагора. Явившийся из своей отлучки Пифагор ничего не мог предпринять против килоновских козней и в конце концов покончил жизнь самоубийством. Немногие уцелевшие ученики его рассеялись по разным местам и погибли в полной безвестности (54—60). Что происходило на самом деле и почему пифагорейский союз встречал такую ненависть среди италийского населения — это вопрос истории философии, но не вопрос о личности Пифагора, которым мы сейчас занимаемся. А личность эта, как мы сейчас видим из трактата Порфирия «О жизни Пифагора», хотя и не очень интересовалась абстрактно-философскими построениями и в этом смысле не была слишком близка к Платону, вся была погружена в практически-жизненные умозрения, включая всякого рода фантастические представления. Поэтому неудивительно, что такого рода личность отличалась также и вполне трагическим самочувствием, с точки зрения которого рисовалась у Порфирия и вся личность, вся судьба Пифагора. И мы поступим правильно, если приведем здесь те стихи из Гомера, которые Пифагор, согласно Порфирию, «больше всего хвалил и превосходно пел под лиру». В этих стихах убийство троянца Евфорба Менелаем сравнивается с тем, как нежная маслина, растущая уединенно благодаря стараниям садовника, вдруг погибает от внезапно налетевшей бури (Ил. XVII 51—60 Верес.).

Кровью смочилися кудри, подобные девам Харитам,  
Золотом и серебром перевитые косы Евфорба.  
Как человек деревцо молодое маслины выводит  
В месте безлюдном, в котором струится родник многоводный;  
Пышно растет деревцо; дыхание ветров различных  
Нежно колеблет его; и белым цветет оно цветом;  
Но налетает внезапно с сильнейшею бурей ветер,  
Вон деревцо вырывает из ямы и наземь бросает.  
Схожего с тем деревцом копьеносного мужа Евфорба,  
Смерти предавши его, обнажал Менелай от успехов.

Тут перед нами приоткрывается интимно-духовная и философско-эстетическая тайна личности Пифагора у Порфирия. Как ви-

дим, тайна эта полна старинных античных стремлений ко всеобщей гармонии и в космосе и в человеке. Однако тайна эта безусловно трагична.

2. *Три ипостаси*. Переходя к более детальной характеристике основных философских учений Порфирия и помня наш тезис о близости Порфирия к теоретической философии Плотина, мы должны сейчас в первую очередь поставить вопрос о тех трех общих неоплатонических ипостасях, близость Порфирия к которым как раз и делает его настоящим неоплатоником. Довольно ясную картину всей этой проблематики давал уже в 60-х гг. Пьер Адо<sup>1</sup>.

а) Этот исследователь указывает прежде всего на один фрагмент Порфирия из его историко-философских трудов (fig. XVIII Nauck). Этот фрагмент прямо гласит: «Поскольку бог всегда первичен и единствен, то, хотя от него и происходит все, по свойственному ему существованию, он все же не может быть ни сопричислен другим вещам, ни поставлен с ними на одну ступень в отношении достоинства». Уже этого одного текста достаточно для того, чтобы признать за Порфирием полное понимание неоплатонического первоединого, то есть такого единого, которое является единством не только всего ноуменального, но также и всего вненоуменального. Только здесь П. Адо ограничивается, к сожалению, лишь ссылкой на упомянутый у нас выше анонимный комментарий к платоновскому «Пармениду» и не приводит более подробно всех интересных суждений о первоедином в этом комментарии. Тогда концепция первоединого у Порфирия стала бы для нас гораздо яснее.

Тут же, однако, приводимый нами французский исследователь указывает на некоторую неустойчивость этой концепции у Порфирия. Дело в том, что подобного рода концепция Порфирия нашла довольно резкую критику у Прокла (In Parm. 1070, 15 Cous.) и Дамаския (De pr. I 86, 9 Rue.). Эти крупнейшие неоплатоники считают, что свое первоединое Порфирий приравнивает к «Отцу» «Халдейских оракулов»; а этот «Отец» является в данном трактате началом только ноуменального мира, а не началом вообще всего. Таким образом, согласно Проклу и Дамаскию, Порфирий не понимает подлинного первоединого и сводит его на то единое, которое выступает уже не само по себе, но как единство только ноуменального мира.

<sup>1</sup> Hadot P. La métaphysique de Porphyre (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. XII. Genève, 1966, p. 127—157). Имеется немецкий перевод этой работы в издании: Die Philosophie des Neuplatonismus, hrsg. von Clemens Zintzen. Darmstadt, 1977. S. 209—237.



Эта путаница у Порфирия вызывает некоторое смущение у П. Адо, причем он отвергает тот взгляд, что эти две концепции у Порфирия относятся к разным периодам его творчества. Вместе с тем, однако, уже и в этой работе 1966 г. П. Адо выставляет три положения в защиту единства взглядов у Порфирия, которые он тут же и обстоятельно доказывает. Эти три положения следующие.

Во-первых, необходимо признать, что то единое, которое сам Порфирий сопоставляет с «Отцом» «Халдейских оракулов», действительно есть не что иное, как умопостигаемое единое, то есть не просто единое, но, выражаясь языком платоновского «Парменида», единое сущее. Но, во-вторых, это ноуменальное единое, сущее уже по самому своему смыслу, предполагает, что есть и единое вообще, то есть единое, которое выше всякого сущего. И, в-третьих, наконец, невозможно разделять просто единое и единое сущее настолько, чтобы между ними была непроходимая бездна. Первоединое, являясь источником для единого сущего, тем самым содержит в себе и некоторое сущее, но уже в предельно обобщенном виде, так что единое оказывается бытием для самого этого единого сущего. Таким образом, согласно П. Адо, у Порфирия все же получается триада — сверхсущее единое, бытие единого сущего и само единое сущее.

б) Обстоятельная текстуальная аргументация П. Адо, несомненно, производит большое впечатление. Мы бы только заметили, что установленная у П. Адо триада является вовсе не той общей неоплатонической триадой, которая гласит о первоедином, об уме и о мировой душе. Здесь дается, правда, весьма ценная триада, но такая, которая ограничивается только первыми двумя общими неоплатоническими ипостасями. Главное же — это то, что П. Адо слишком мало использует анонимный комментарий к «Пармениду», признаваемый многими как близкий к Порфирию. Правда, признание только одной ноуменальной триады уже ярко звучит против традиционного противопоставления Порфирия Плотину. Но важно еще и то обстоятельство, что в своем утверждении близости Порфирия к Плотину П. Адо не дает объяснения тому недоразумению, которое, как мы выше видели, было в яснейшем виде сформулировано Проклом и Дамаскием. А причина этой путаницы у Порфирия представляется нам очень простой. Принципиально принимая первоединое Плотина, но не испытывая особой охоты заниматься предельными обобщениями, Порфирий просто мало обращал внимания на те противоречия, которые у Плотина снимались только на основе тщательно проводимого диалектическо-

го метода. Платиновское первоединое имело для Порфирия в первую очередь только практически-жизненный смысл, и потому тщательно различать и особенно заниматься подробным анализом в области функционирования первоединого вовсе не являлось его главным интересом. Поэтому привлечение практически жизненной позиции Порфирия вместе с более глубоким использованием анонимного комментария к «Пармениду» стало очередной задачей изучения Порфирия, что и было осуществлено в первую очередь в работе Р. Т. Уоллиса<sup>1</sup> 1972 г.

в) Эта работа как раз специально занимается вопросом о трех ипостасях у Порфирия с интенсивным привлечением анонимного комментария к «Пармениду». Для данного автора характерно уже то, что свой анализ порфириевского понимания трех ипостасей Р. Уоллис начинает не сверху, с первоединого, но снизу, то есть с проблемы души и тела и с этической направленности этой проблемы. Это вполне соответствует выставленному у нас выше тезису о примате практически-жизненных интересов у Порфирия. Этим же, как мы сейчас увидим, и объясняются некоторые колебания Порфирия по поводу проблематики тела, души и ума. Это не есть неуверенность, а, скорее, только дистинктивно-дескриптивный интерес, для которого точная логическая диалектика, конечно, имеет только третьестепенный интерес, хотя принципиально она у Порфирия нигде и никогда не отрицается. Что же говорит на эту тему Р. Уоллис? Р. Уоллис рассуждает так.

Вместе со своим учителем Порфирий полагал, что душа способна обрести добродетель и философское созерцание путем участия в ноуменальном порядке. Источники психологии Порфирия — его «Сентенции», «Смешанные исследования» (последние в виде фрагментов сохранились у Немезия и Присциана). С Немезием как с источником для Порфирия мы в основном уже познакомились, так что многое, о чем трактует Уоллис, будет только повторением того, что нам уже известно. Р. Уоллис привлекает также и фрагменты сочинения Ямвлиха «О душе» (Stob. Ecl. I 365, 5—21), где это учение Порфирия критикуется. Взгляд, критикуемый Ямвлихом, в целом сводится к упразднению границ между различными уровнями метафизической иерархии, т. е. различий а) между отдельными классами душ и б) между мировой душой и умом. Порфирий, как сообщает Ямвлих, порой колебался в оценке такой точки зрения, но в целом стоял на ней довольно прочно.

<sup>1</sup> Wallis R. T. Neoplatonism. London, 1972. Здесь теме «Три ипостаси» у Порфирия и комментатор «Парменида» посвящены с. 110—118.

В работах Порфирия не просто придается меньшее значение различиям между ипостасями, но намечается тенденция вообще отрицать всякое абсолютное различие между ними. Для психологии Порфирия имеют первостепенное значение отношения между умом и душой. Корни дилеммы уходят еще к Платону, где душа то признается посредницей между умопостигаемым и чувственным мирами (в «Тимее»), то возводится к умопостигаемому миру (в «Федоне»). Последний взгляд, несомненно, был более приемлем для Порфирия и нашел отражение в «Сентенциях» и еще более того — в «Смешанных исследованиях», где душа именуется интеллигибельной сущностью.

Последняя работа касается также единения души и тела. Следуя Плотину, Порфирий утверждает, что в таком единении душа не претерпевает страданий, по крайней мере в смысле субстанциального изменения. Столь же основополагающе как для Плотина, так и для Порфирия положение, что бестелесные сущности не подвержены пространственно-временным ограничениям: они «везде и нигде» (Sent. 27, 31, 38). Поэтому нельзя сказать, что душа *присутствует* в теле. Скорее, она стоит к нему в *некотором отношении*, поскольку бестелесные сущности пребывают там, где они желают. К телу ее привязывает своего рода эмоциональное отношение. В силу этого душа и после смерти тела не освобождается полностью от его влияния.

Но чтобы избежать дуализма в данной ситуации, неоплатоники должны были считать иллюзией низшие уровни бытия. У Плотина порой душа предстает просто как проявление ума. Еще более «иллюзионистский» взгляд мы находим у Порфирия (Sent. 40; Ad Marc. VIII).

Критикуемая Ямвлихом тенденция к устранению границ между различными классами душ была свойственна уже Нумению и Плотину, которые допускали взаимопереход различных родов душ (божественных, человеческих, животных и пр.). Этого взгляда, согласно Немезию (Nat. Nom. 51, 117), придерживался и Порфирий. Напротив, согласно Августину, Порфирий не признавал переселения душ животных. Ямвлих (De ap. 372, 9—14) в свою очередь сообщает, что Порфирий четко различал действия мировой души и отдельных душ, чего не делали Плотин и Амелий, а также, в противоположность Плотину, утверждал, что даже душа, лишенная тела, сохраняет свой определенный ранг. Если это верно, то здесь большое отступление от Плотина в сторону Ямвлиха.

Таким образом, картина получается достаточно неопределенной. Но она существенно меняется, если признать Порфирия автором анонимных комментариев к «Пармениду».

Между прочим, мы бы не сказали, что у Порфирия диалектика тела, души и ума так уж неопределенна. Как нам представляется, Порфирий достаточно четко говорит о смысловом, а не просто о физическом соотношении тела и души. Душа не есть тело, а только определенного рода его организация. Но, будучи бестелесной, она тем самым близка к ноуменальному миру идей. Этот ноуменальный мир идей трактуется у Порфирия достаточно трезво. Но Уоллис не привел такой аргументации, которая заставила бы нас отрицать у Порфирия категориальное различие тела, души и ума. Единственное, в чем можно было бы здесь упрекнуть Порфирия с точки зрения строгого неоплатонизма, это то, что он не занимается логически выдержанной диалектикой тела, души и ума. Однако, ввиду преобладания у него практически-жизненного и дистинктивно-дескриптивного интереса, это вполне естественно. Само собой разумеется, если всерьез заниматься основными тремя неоплатоническими ипостасями, то нужно сказать, что приводимые здесь Уоллисом материалы, конечно, относятся в основном к третьей ипостаси, то есть к душе, и ничего не говорят о двух высших ипостасях, то есть о первоедином и уме. Но тут-то как раз и приходится на выручку анонимный комментарий к «Пармениду», весьма уместно приводимый и анализируемый здесь все у того же Уоллиса.

Однако, прежде чем сослаться на этот комментарий к «Пармениду», Р. Уоллис вполне уместно напоминает нам некоторые мысли из «Сентенций» Порфирия, в которых хотя и нет прямого учения о едином, но достаточно много намеков на него. Тут можно было бы привести такие сентенции, как 10, 12, 25, 26. При этом Порфирий нисколько не стесняется характеризовать это первоединое также и вполне положительными чертами, несмотря на принципиальный беспредикатный характер неоплатонического первоединого. Об этом у нас (ИАЭ VI 857—875) было сказано достаточно. Сейчас можно только перечислить наиболее яркие тексты на эту тему из Плотина: III 9, 9, 17—18; V 4, 2, 16—17; VI 7, 17, 9—14; VI 8, 16, 34—38. Таким образом, еще до прямого использования комментария к «Пармениду» можно довольно точно установить пункты соприкосновения учения Порфирия с учением Плотина. Анонимный комментарий только углубляет эту нашу справку о чистоте первоединого у Порфирия. Что дает в этом отношении привлека-

емый Уоллисом комментарий к «Пармениду»? Дает он все-таки немало.

г) Так, в I фрагменте комментария к «Пармениду» защищается эта первая ипостась от упреков в пустоте и ненужности. Какая же это пустота, если она творит все существующее? Беспредикативность есть не пустота, а наивысшая сила.

Во II фрагменте утверждается отсутствие в едином всякой инаковости, как это мы находим еще и у Плотина (VI 9, 8, 33—34), так что, в строгом смысле слова, единое, или первоединое, даже не имеет никакого отношения к вещам, кроме того, что оно их сотворило (у Плотина V 5, 12, 40—49; VI 9, 3, 49—51). Но само это первоединое ни в каком творении чего-нибудь иного вовсе не нуждается, так как иначе оно не было бы вседвлеющим. И вообще фрагменты II, III и IV доводят негативное понимание первоединого до последнего предела, так что можно утверждать, что в сравнении с первоединым каждая вещь становится уже нулем, что беспредикатное первоединое постигается только в молчании, да и это последнее не дает никаких гарантий для реального познания первоединого.

Полную противоположность этому негативизму представляют собой V и VI фрагменты комментария к «Пармениду», причем негативность также и здесь остается на первом плане. В V фрагменте мы читаем как раз об этом негативном первоедином даже в тех случаях, когда оно трактуется не как «единое», а как «единое сущее». Тут комментатор идет прямо за второй «гипотезой» платоновского «Парменида». Правда, необходимость введения позитивных элементов помимо негативных заставляет его трактовать первоединое тоже как некоего рода «бытие», то есть как бытие уже самого бытия. Правда, такая терминология чужда Плотину и, скорее, отсылает нас к тем платоникам, которые были ближайшими предшественниками Плотина, особенно к Нумению (ИАЭ VI 166—167). С нашей точки зрения, это было у Порфирия не столько поворотом к среднему или позднему платонизму, сколько результатом более жизненной и позитивной трактовки платоновского, первоединого.

Во всяком случае Уоллис совсем не без пользы для понимания Порфирия привлек анонимный комментарий к «Пармениду», который, несомненно, делает в наших глазах более прочной неоплатоническую основу Порфирия. И после работы Уоллиса можно прямо говорить о наличии трех неоплатонических ипостасей у Порфирия, хотя кое-где и в ослабленном виде.

д) Наконец, чтобы расстаться с этими довольно сложными и путаными материалами об отношении Порфирия к неоплатоническому учению о трех основных ипостасях, укажем на одно мнение, высказанное В. Тейлером<sup>1</sup> и В. Дойзе<sup>2</sup>. Это мнение, основанное на привлечении сборника «Халдейские оракулы» и других источников, включая византийские, не дает ничего нового для характеристики трех ипостасей у философа. Наоборот, нам кажется, что это мнение вносит в Порфирия еще более глубокую путаницу, для устранения которой у нас не хватает достаточно ясных высказываний. А возможно, такие материалы у Порфирия были, но до нас не дошли.

Конкретнее говоря, это мнение дает такую характеристику первой и второй ипостаси у Порфирия. Первый момент этой ипостаси — «просто запредельно (hарах ересеина)» или он — «единое», второй момент — «отец» и третий — «отец, потенция и отчий ум». Прежде всего, тут мы видим, что Порфирий уже покидает почву чистой диалектики и переходит к диалектике мифа. А главное, эту первую ипостась, которая выше всякой отдельности, Порфирий трактует здесь тоже как «ум». Как это понять? Вторая основная неоплатоническая ипостась, то есть ум вообще и вообще вся ноуменальная область, странным образом характеризуется у Порфирия как «дважды запредельная», как «второй ум», который опять трактуется как «отчий ум», и третий момент здесь — опять «второй ум», но понимаемый на этот раз как «живое-в-себе». И, наконец, что касается третьей основной неоплатонической ипостаси, то есть души, то она объявлена здесь «Гекатой» без дальнейших подробностей.

Это мнение В. Тейлера и В. Дойзе мы приводим только формально, чтобы учесть по возможности все современные высказывания о трех ипостасях Порфирия. По существу же дела, все эти приведенные у нас сейчас особенности трех ипостасей только углубляют путаницу в дошедших до нас материалах Порфирия, и было бы мучительным предприятием заниматься микроскопическим анализом всех оттенков мысли без всякой надежды на получение ясного результата. Поэтому мы не станем здесь входить в детали.

С толкованиями Порфирия у В. Тейлера и В. Дойзе мы еще встретимся ниже (с. 392), при анализе взглядов Феодора Асинского.

Для того чтобы еще раз сказать о близости Порфирия в понимании первой и второй ипостаси ко всем вообще неоплатоникам,

<sup>1</sup> Theiler W. Forschungen zum Neuplatonismus, Berlin, 1966. S. 258—262.

<sup>2</sup> Эта работа В. Дойзе приводится нами ниже (с. 374), причем в данном случае имеем в виду с. 13—14.

а также подчеркнуть (правда, и без того ясную) эстетическую сущность второй ипостаси, то есть ума, приведем небольшой текст из историко-философских фрагментов Порфирия (XVIII N.). Здесь дается рассуждение о том, что ум представляет собою бытие в самом чистом и первоначальном смысле и потому охватывает решительно все и является смысловой целостностью всего бытия вообще. Мы имеем в виду следующий текст: «В уме заключается сущным образом (ontōs) сущее и целостная сущность (oysia) сущего. Кроме того, ум первичным образом прекрасен и есть само прекрасное, так что самый эйдос красоты (callonēs eidos) он получает от самого же себя». О том, что первичный ум есть красота, а первичная красота есть ум, учили не только все неоплатоники, но и платоники вообще. И то, что Порфирий все это понимает, для нас очень важно при изучении его трехипостасной диалектики.

3. *Возможность более насыщенной концепции демиургии.* Прежде чем расстаться с учением Порфирия о трех ипостасях, нам хотелось бы привести одно наблюдение, которое хотя и не с полной достоверностью, но все же во многом убедительно обнаруживает интерес Порфирия к завершительной сфере всей ноуменальной области.

а) Подобного рода завершительная сфера в дальнейшем развитии неоплатонизма будет только углубляться. Это мы найдем и у Ямвлиха (ниже, с. 175), и у Феодора (ниже, с. 378), и у Прокла (ниже, II 19). Завершительная сфера ума, то есть всей второй ипостаси, уже не довольствуется просто бытием или просто жизнью ума, или самим умом, но конструирует некую специфическую сферу, в которой бытие ума и жизнь ума сливаются в нечто целое, так что бытие оказывается пронизанным жизнью, а жизнь оказывается пронизанной бытием. Это и есть тот творческий ум и та до последней глубины осмысленная жизнь, когда возникает необходимость эту максимально развитую внутриноуменальную сферу именовать *демиургией*. Насколько можно судить, начатки такой насыщенной теории демиургии имеются уже у Порфирия.

Конечно, этого совсем не чувствует Плотин, у которого все последующие диалектические уточнения и, в частности, все последующие триады уже содержатся в описательном виде и только еще не получили для себя окончательного терминологического закрепления. Так, например, в своей критике Нумения и гностиков Плотин (II 9, 6, 14—24) различает 1) «бытие» = «все охватывающий в себе ум», 2) «ум созерцающий» и 3) «демиург» = «ум размышляющий», или «душа демиургирующая (dēmiourgoysa)». В другом месте (IV 3, 6, 1—2) Плотин спрашивает: «Почему душа всего, будучи единовидной, создала мир, а не является душой каждой от-

дельной вещи, хотя она и имеет все в самой себе?» Из этого следует, что для объяснения реальной структуры космоса Плотин считал недостаточным признание только души космоса вообще, а полагал, что для этого еще необходимы те расчленения, которые вносятся в общемировую душу началом более высоким, а именно таким расчлененным умом, который является также и принципом разделения всей низшей по сравнению с ноуменальной сферой области мировой души. Другими словами, Плотин в конце концов уже в уме мыслил наличие души-в-себе, живого-в-себе, или трансцендентного источника душ.

Если это так, то те сообщения, которые мы сейчас приведем из Прокла о Порфирии, несомненно говорят о наличии этой умственно-душевной демиургии также и у Порфирия.

б) Мы имеем у Прокла следующее весьма важное сообщение (In Tim. I 307, 1—4): «Порфирий, думая, что он в этом соглашается с Плотином, называет сверхмировую душу демиургом, а ее ум, к которому она обращена, живым-в-себе, так чтобы парадигма демиурга становилась в соответствие с этим умом». Из этого сообщения Прокла, по-видимому, вытекает, что вторая основная ипостась Порфирия является, во-первых, демиургом, что, во-вторых, этот демиург есть сверхкосмическая душа и что сам он, в-третьих, в системе всей ноуменальной области действует как умственная парадигма, или первообраз.

Другой текст у Прокла гласит следующее (там же, 322, 1—4): «Философ Порфирий, как сказано выше, подчиняет душу демиургу, который [взятый сам по себе] не является предметом участия, а парадигму — уму, находя в последующих рядах то, что им предшествует».

Совершенно то же самое учение Порфирия о сверхмировой душе, демиурге, парадигме и уме весьма отчетливо формулируется Проклом еще раз (там же, 431, 20—23).

в) Трудно сказать, в какой мере это учение было закреплено у Порфирия терминологически, но даже если не настаивать на терминологии, а отнестись к предмету чисто описательно, то и в описательном плане совершенно ясно, что свою вторую основную ипостась Порфирий понимал гораздо сложнее, чем это думают обычно. В этой ноуменальной области он находил и парадигму, и ее творческую деятельность в виде демиурга, и результат этой творческой деятельности — сверхкосмическую душу. И тогда придется признать несомненный приоритет Порфирия в сравнении с Феодором Асинским. Ноуменальный «источник душ» Феодора, очевидно, мало чем будет отличаться от «сверхмировой души» Порфирия (ниже, с. 379).



Между прочим, некоторый намек на демиургическое присутствие в уме также и ноуменального предвосхищения души можно находить и у Августина (*De civ. d.* X 29), которого современный исследователь привлекает для характеристики трактата Порфирия «*De regressu animae*». Здесь мы читаем: «Вы несомненно придаете разумной душе (которая есть также и человеческая душа) такое значение, что утверждаете, будто она может быть консубстанциальна тому отчему уму, которого вы признаете Сыном Божиим» (fig. 10 Bidez). Намек на признание ноуменального истока души еще в пределах самой же ноуменальной области здесь вполне очевиден.

г) Несколько лет тому назад появилась весьма обстоятельная и весьма ценная работа В. Дойзе<sup>1</sup>, специально посвященная вопросу о демиурге у Порфирия и Ямвлиха. Приведенные здесь тексты из разных неоплатоников заставляют о многом задуматься и пересмотреть многое из того, что обычно говорится в общих изложениях неоплатонизма. Но данная работа не лишена недостатков; и прежде всего в ней не хватает отчетливых формулировок переходов от Плотина к Порфирию, от Порфирия к Ямвлиху и от Ямвлиха к Проклу. Поэтому, не вдаваясь в подробности и не сообщая нашей оценки приводимых у Дойзе текстов, мы ограничимся только той исторической структурой, которая представляется нам наиболее вероятной.

Как это видно из приведенных у нас выше суждений Прокла о Порфирии, этот Порфирий в своем учении об уме уже касался и внутриноуменальной жизни, и учения о парадигме, и учения о демиургии. Ямвлих, судя по Проклу, критикует это учение. Но критика эта основана, по-видимому, на изолированных суждениях Порфирия о демиурге, а эта изолированность получалась у Порфирия попросту из-за отсутствия у него систематической диалектики в этой области. Если все эти суждения Порфирия о демиурге взять вместе и целиком, то возникающая при этом логическая система отнюдь не будет противоречить системе Ямвлиха, так что у Ямвлиха, собственно говоря, принципиально не было никаких оснований критиковать Порфирия.

Дело в том, что у Порфирия все эти ноуменальные категории (ум, жизнь, живое-в-себе, демиургия) еще недостаточно расчленены, подобно тому как у Плотина все эти ноуменальные категории хотя и наличествуют, но недостаточно фиксированы терминологически. При этом и у самого Ямвлиха, как мы увидим ниже

<sup>1</sup> Deuse W. *Der Demiurg bei Porphyrios und Jamblich*. — In: *Die Philosophie des Neuplatonismus*, hrsg. von Clemens Zintzen. S. 238—278.

(с. 167 сл.), диалектика часто тоже выступает в слишком описательном и потому случайном виде. И только у Прокла (ниже, II 15) все упомянутые ноуменальные категории будут доведены до окончательной табличной ясности.

В заключение этого раздела о демиурге у Порфирия необходимо сказать, что Порфирий действительно очень часто отказывается строить диалектическую систему, хотя без нее многочисленные утверждения Порфирия часто имеют описательный и случайный вид. Но что владение диалектикой было ему все-таки вполне свойственно, и притом в самом серьезном виде, это станет ясным из нашего дальнейшего изложения. Внутриноуменальная диалектика часто выступает у Порфирия в мало расчлененном виде, за что последующие неоплатоники и получали полное право критиковать Порфирия. По существу же дела, перед нами здесь везде одно и то же общее мировоззрение, установленное еще Платином.

4. *Диалектика*. Кроме всех этих догадок, предположений и более или менее вероятных выводов в распоряжении историка философии имеется прямой и непосредственный материал, относящийся к *диалектике* Порфирия. Правда, материал этот приходится черпать не из рассуждений самого Порфирия, но из вторых рук. Однако, поскольку этими вторыми руками является здесь не кто иной, как знаменитый Прокл, материал этот должен оцениваться весьма высоко<sup>1</sup>.

Дело в том, что Прокл (с этим мы уже встретились выше, с. 11) в своем комментарии на платоновского «Парменида» перечисляет разные способы интерпретации восьми гипотез «Парменида». И один такой способ принадлежит Порфирию. Номенклатуру этого текста Прокла, а также краткое рассмотрение восьми гипотез «Парменида» с использованием текста Прокла для Амелия мы имели выше (с. 14), в разделе об Амелии. Там же мы успели сказать кое-что и о Порфирии, а именно мы установили, что Порфирий признает первую гипотезу «Парменида» с ее учением о первоедином (там же). Далее, мы установили, что для своей концепции ума он привлекает вторую гипотезу «Парменида» и для учения о душе — третью гипотезу (там же). Наконец, мы установили, что к восьми гипотезам «Парменида» Порфирий впервые добавляет еще и девятую, не содержащуюся в «Пармениде», но прочно усвоенную также последующими неоплатоническими комментаторами «Парменида». Ясно, что сейчас нам будет необходимо формулировать

<sup>1</sup> Сообщение о точной атрибуции соответствующего мнения Порфирия можно почерпнуть во введении к новейшему изданию «Платоновской теологии» Прокла [P r o c l u s. *Theologie Platonicienne*, Livre I. Texte établi et traduit par H. O. Saffrey et L. G. Westerink. Paris, 1968, p. LXXXI, примеч. 1).

гипотезы с четвертой по девятую, которым, как мы сказали там же, никак нельзя отказать в логической последовательности. Об этом см.: Procl. In Parm. 1053, 38—1054, 10. Скажем сейчас об этом несколько слов.

Именно Порфирий исходит из последовательности — тело, материя и эйдетически оформленная материя. Каждая из этих трех категорий мыслится им либо в упорядоченном, либо в неупорядоченном виде. Четвертая и пятая гипотезы говорят о телах — одна об оформленных телах, а другая — о бесформенных, то есть, по-видимому, о механически разъединенных телах. Шестая и седьмая гипотезы трактуют у Порфирия о материи, шестая — об оформленной материи, а седьмая — о бесформенной. Восьмую гипотезу Порфирий понимает как эйдетически оформленную материю и девятую — как эйдетически разъединенную материю. Точнее, в восьмой гипотезе «материальные эйдосы» существуют, постольку, поскольку они коренятся «в субстрате» (en hyposeimenōi); девятая же гипотеза указывает на те же «материальные эйдосы», но взятые «в самих себе». Так можно было бы представить диалектику Порфирия, относящуюся к телам, материи и эйдосам. Возможно, что такая последовательность мысли у Порфирия есть наша натяжка. Однако окончательно судить об этом можно было бы только при наличии подлинного текста самого Порфирия.

Точно так же безусловно требует анализа и смысловое соответствие концепций Порфирия гипотезам «Парменида». Тут тоже необходимо решиться на некоторые догадки, хотя, кажется, достаточно убедительные. Почему четвертая гипотеза у Порфирия гласит об оформленных, то есть о связанных между собою телах по смыслу? Ведь сама эта четвертая гипотеза у Платона основана на выводах об *ином* из полагания чистого и абсолютного *одного*. По-видимому, здесь нужно рассуждать так, что утверждение абсолютного *одного* исключает его структурную оформленность. Тогда в инобытии эта структурная оформленность тоже невозможна, и все инобытие лишается смысла. Но Порфирий делает из этого вывод, что в инобытии существуют оформленные и связанные между собою тела, поскольку тело, взятое само по себе, без своего эйдоса, то есть без своего смысла, и есть это ничто. Точно так же Порфирий поступает и с пятой гипотезой Платона, гласящей: выводы для *одного* при отрицании структурности этого *одного*. Такое *одно* оказывается у Платона структурно оформленным. А это значит, заключает отсюда Порфирий, что соответствующее *иное*, как противоположность структурному *одному*, является чем-то, во-первых, неструктурным, а во-вторых, не эйдосом, то есть просто те-

лом. Поэтому пятая гипотеза Порфирия гласит о бесформенных телах.

Не будем доводить этот анализ до конца. Он достаточно головоломен и не может быть вполне убедителен ввиду отсутствия подлинного текста Порфирия. Единственно, почему мы сочли необходимым приводить все эти материалы Порфирия об интерпретации гипотез Платона, — это желание подчеркнуть, что решительно у всех неоплатоников на первом плане всегда была диалектическая структура бытия, несмотря ни на какие мистические настроения и построения. А то, что эта диалектическая структура отнюдь не везде может быть нами точно установлена, это, как мы видели, зависит исключительно от плохого состояния дошедших до нас первоисточников.

5. «Формальная» логика. Знаменитый трактат Порфирия «Введение в Категории Аристотеля» часто расценивался многими как полный отход от неоплатонизма и как отказ заниматься диалектическими тонкостями этой философии. При таком понимании данного трактата он действительно выступает в виде какой-то изолированной глыбы, ни с чем не связанной, кроме как только с Аристотелем. В свете современного состояния науки о Порфирии такое понимание основного логического трактата Порфирия представляется нам устаревшим и не соответствующим основной философской позиции Порфирия в других его трактатах.

Дело в том, что Порфирий в данном трактате действительно отказывается решать большие философские проблемы и хочет выдвинуть на первый план только практические нужды всякого логического мышления. Но такое практическое понимание логики вполне соответствует той практической жизненной позиции, которую Порфирий занимает в других своих сочинениях. Но практическая жизненность логического мышления, как это ясно само собой, на самом деле превращает логику в систему правил или в систему тех мыслительных «орудий», без которых невозможно мышление на практике, причем и самый этот термин — «орудие» (*organon*) — аристотелевский. Однако принципиальных проблем мышления Порфирий вовсе не отрицает. Он не занимается ими только потому, что его тема на этот раз совсем другая, а именно жизненно-практическая.

Порфирий пишет (гл. 1 Кубицкий): «...Я буду избегать говорить относительно родов и видов, — существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних только мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предме-

тах и опираясь на них: ведь такая постановка вопроса заводит очень глубоко и требует другого, более обширного исследования». Расценивать подобного рода заявление Порфирия как принципиальный отказ от всех теоретических основ философии в настоящее время совершенно недопустимо. У Порфирия просто другая тема, и ни о каких принципиальных отказах от философской теории здесь ни в каком смысле не формулируется.

Мало того. Если здесь что-нибудь и формулируется принципиально, то это вполне допустимая для всякого неоплатоника практически-жизненная позиция в логике. У Порфирия (в той же 1 гл.) мы читаем: «...Так как рассмотрение всех этих вещей полезно и для установления определений и вообще в связи с вопросами деления и доказательства, я, путем сжатого очерка, попытаюсь представить тебе в кратких словах, как бы в качестве введения, что здесь имеется у древних, воздерживаясь от более глубоких изысканий и ставя себе, соответственно своей цели, более простые задачи». Почему же, спросим мы, неоплатонику не оставить на время свое учение о трех ипостасях и почему не заняться ему на некоторое время учением о правилах практической мысли?

В частности, сторонники аристотелевского понимания «Введения» Порфирия указывают на то, что Порфирий вообще много занимался комментариями к Аристотелю и что это для него отнюдь не простая случайность. Действительно, судя по многочисленным позднейшим ссылкам, Порфирий комментировал такие трактаты Аристотеля, как «Об истолковании», «Первая Аналитика», «Физика», «Метеорология», «О душе» и др. Это ничего не говорит об аристотелизме Порфирия, потому что Порфирий комментировал также и диалоги Платона (эти комментарии тоже до нас не дошли) — «Софист», «Филеб», «Государство» и даже «Парменид», и даже «Тимей». Если трудно сказать о некоторых комментариях Порфирия из только что приведенных, то уж во всяком случае заранее можно предполагать, что его комментарии к «Пармениду» и к «Тимею» едва ли чем-нибудь отличались от комментариев на эти диалоги у других неоплатонических авторов.

Самое же главное, на что нам хотелось бы обратить внимание, это тот *методологический характер*, которым отличается у Порфирия анализ предлагаемых *пяти основных категорий*. К сожалению, мы мало осведомлены о подобного рода логических исследованиях в школе самого Аристотеля и у стоиков. Перипатетики и стоики много занимались установлением основных логических категорий, так что исследователи в этом отношении вовсе не находят ничего нового в трактате Порфирия. Нас, однако, этот вопрос

о самостоятельности Порфирия в логике ни с какой стороны не может здесь интересоваться. Но та методология, та установка основных пяти категорий и тот способ оперирования ими, который мы находим в трактате, — это действительно не может нас не интересовать. Да к тому же здесь перед нами весьма связный и законченный текст, чего никак нельзя сказать о других античных трактатах на эту тему.

Методологический характер операций с основными пятью логическими категориями поражает нас в трактате Порфирия именно тем, что мы раньше называли *дистинктивно-дескриптивным* подходом к делу.

Во-первых, яснейшим и необходимейшим характером отличаются уже эти пять категорий. Действительно, если мы хотим что-нибудь определить, то ясно, что сначала мы должны узнать ту общую область, к которой относится определяемое нами явление. Яснее ясного также и то, что определяемое явление должно обладать своей спецификой, которой оно отличается от других явлений той же общей области. Таким образом, род, вид и видовое различие — это безусловно есть то, без чего не может обойтись никакое определение вообще. Но и когда это определение свершилось, все еще можно и нужно отличать в нем собственные, или существенные, признаки от признаков несобственных, случайных и только привходящих извне. Можно ли спорить против необходимости использования именно этих пяти основных категорий, если наша мысль действительно хочет что-нибудь определить и сделать из этого определения какие-нибудь дальнейшие выводы?

Самое интересное это, во-вторых, то, как Порфирий характеризует взаимоотношения этих пяти основных категорий. Он берет по две таких категории и тщательнейшим образом устанавливает сходство и различия категорий, входящих в каждую эту пару. Так, у Порфирия мы находим целые главы, посвященные сравнительной характеристике рода и специфического признака (7), рода и вида (8), рода и собственного признака (9), рода и случайного признака (10), специфического признака и вида (12), специфического и собственного признаков (13), специфического и случайного признаков (14), вида и собственного признака (15), вида и случайного признака (16), собственного признака и неотделимого случайного признака (17). Уже одно перечисление тем, которым посвящено «Введение» Порфирия, наглядно свидетельствует о неимоверной склонности Порфирия везде обязательно производить различения, везде обязательно устанавливать сходство и тождество, везде тщательно характеризовать и смысловым образом описывать

каждую отдельную категорию. Этот дистинктивно-дескриптивный анализ доведен здесь до самой настоящей виртуозности. И если разработку учения о трех ипостасях мы считаем характерной вообще для всего античного неоплатонизма и в значительной мере также и для Порфирия, то виртуозность оперирования логическими категориями в их практической жизненной направленности тоже может считаться огромным достижением античного неоплатонизма, но пальма первенства тут явно принадлежит Порфирию.

Подробное изложение «Введения» Порфирия давалось не раз, и погружаться нам в анализ содержания этого трактата совсем нецелесообразно. Но мы хотели бы обратить внимание на одну сторону дела, которая никогда не подчеркивалась и уж во всяком случае никогда не формулировалась. Дело здесь заключается в том, что, во-первых, в трактате имеется целая глава (6), которая определяет общее свойство всех категорий как отнесенность ко многому. То, что род или вид относится ко многому, это ясно. Но многие могут затрудняться в вопросе о том, как же это случайный признак вдруг тоже относится ко многому. Но если почитать Порфирия, то ведь и кривоносость, этот совершенно случайный признак человека, тоже относится ко многим кривоносым людям. Об этой общности всех пяти категорий Порфирий говорит совершенно ясно (6). Во-вторых, однако, все эти категории также и отличаются друг от друга. И отличаются они не только своим несводимым ни на что иное логическим смыслом, но и тем, что этот логический смысл содержит в себе также и все прочие логические категории, но в подчиненном виде. Конечно, кривоносость есть случайный признак человека, и это значит в то же время, что кривоносость — родовое понятие для многих людей. Но это не тот род, который является родом в отношении человека вообще, то есть это не есть «живое существо». Ясно, что кривоносость как род есть такой род, который осмысливается и управляется именно этим случайным признаком.

При этом интересней всего то, что из сравнительной характеристики пяти категорий вытекает необходимость находить их и в каждой отдельной категории. Род имеет вид, видовое различие и т. д. Но и вид тоже является родом, видом и т. д. для самого себя. Таким образом, подводя итог, который самим Порфирием не формулируется, мы с полной уверенностью можем сказать, что в каждой из пяти основных категорий выступают одновременно все пять категорий, так что всего таких основных категорий набирается у Порфирия уже не 5, но 25. Вот до какой степени доходит дистин-

ктивно-дескриптивная виртуозность Порфирия в изучении основных категорий практически-жизненного мышления.

В итоге необходимо сказать, что и «Введение» Порфирия вполне соответствует той основной философской методологии, которую мы формулировали для Порфирия в целом. И если дистинктивно-дескриптивный метод оказался здесь более ярким, то это только в результате характера самой этой области исследования, то есть в результате анализа практических приемов мысли. И в этом смысле неправильно поступают те, которые характеризуют «Введение» Порфирия как трактат «формально-логический». Для формальной логики требуется опровержение онтологической диалектики, а никакого такого опровержения в данном трактате мы не находим. Кроме того, для формальной логики требуется оперирование взаимоизолированными и абстрактно-метафизическими категориями. Но ничего подобного тоже нет в трактате. Наоборот, все основные изучаемые здесь категории мысли пронизывают друг друга, являясь поэтому чем-то цельным и неделимым. Что же касается виртуозности в анализе логических категорий, то это тоже имеет мало общего со скукой абстрактного соотношения категорий в школьной формальной логике. Категории мышления, которые анализируются во «Введении» Порфирия, представляются не тем стоячим болотом, которое можно находить в традиционных учебниках логики, но являются тем мыслительным морем, которое вечно движется и плещется, вечно искрится и сверкает, когда всякая волна мысли неизменно наплывает и переливается в другую. Тут тоже своя неоплатоническая эстетика практически-жизненного мышления. И кто хочет насладиться кристальной простотой и чеканной красотой античного мышления, всегда точнейшего и всегда тончайшего, тот пусть углубится в свободное и непринужденное изучение «Введения» Порфирия, отбросив всякие формально-логические предрассудки. Не пожалеет.

*6. Еще один оригинальнейший момент логики Порфирия.* Обыкновенно мало обращают внимания на то, что своей логике пяти категорий Порфирий предпосылает полный отказ от решения каких бы то ни было онтологических проблем. Эти пять «звучаний» характеризуют собою как бы некоторого рода иррелевантное мышление, не связанное ни с какими проблемами бытия или небытия. Зачем понадобилась Порфирию эта иррелевантная позиция? Это не просто деловое размежевание с онтологической проблематикой — тут кроется одна чрезвычайно оригинальная концепция.

Дело в том, что еще стоики и уже в самом начале стоицизма установили понятие «лектон», то есть понятие такой логической



конструкции, которая как раз именно выше бытия или небытия. Онтологические «идеи» Платона и такие же «формы» Аристотеля казались стоикам слишком грубым овеществлением смысловой сферы и потому недостаточно отвечающими подлинным тонкостям человеческой мысли. В своем месте (ИАЭ V 102—105, 115—142) мы достаточно подробно изучили это стоическое понятие «лектон» и признали в нем действительно гораздо более тонкую структуру мысли, далеко выходящую за пределы дискурсивных утверждений и отрицаний. Эта иррелевантная концепция мышления, по идее стоиков, должна была играть весьма значительную роль после отнесения ее к объективной действительности. Эта объективная действительность ограждалась теперь тем самым от всяких типов формально-логического гипостазирования. Тот логос, который у стоиков характеризовал собою объективное бытие, будучи выше формально-логических утверждений и отрицаний, помогал понимать действительность как нечто безграничное в своих смысловых возможностях. Стоический логос оказывался не просто гипостазированием абстрактного и неподвижного понятия, как это стоики находили у Платона и Аристотеля, но выступал принципом бесконечно разнообразных смысловых становлений, не предпрещая наперед никакую неподвижную субстанцию, хотя и не исключая ее в нужные моменты развития действительности.

Но что особенно интересно, это то, что смысловая иррелевантность, отнесенная к реальной действительности, впервые делала диалектически возможным и понимание действительности как *мифологической*. Ведь миф не есть просто гипостазирование абстрактного понятия и не есть просто такая субстанция, которая сводилась бы на дискурсивное конструирование. В этом смысле миф выше и бытия и небытия. И не только это, но и все три основные диалектические ипостаси, о которых учили неоплатоники, получали в дальнейшем благодаря этому гораздо более богатую характеристику. То, что неоплатоническое первоединое выше бытия и выше небытия, об этом весьма уверенно и с большим пафосом учили все неоплатоники без исключения. Иррелевантность, таким образом, пришлось здесь весьма кстати и получала здесь такую субстанциализацию, которая обеспечивала этой первой ипостаси заряженность бесконечными смысловыми потенциями. То же самое нужно сказать и о двух других неоплатонических ипостасях.

Другими словами, учение об иррелевантности пяти «звучаний», с которого Порфирий начинает свой логический анализ категорий Аристотеля, обеспечивает не только возможность любых онтологических выводов, но является также условием и для конструиро-

вания мифа. У Порфирия это едва ли было продумано до конца. Однако выход за пределы онтологии для конструирования пяти иррелевантных «звучаний», с нашей точки зрения, только одним способом мог получать для себя необходимую мотивировку. Это — превращение всей онтологии в антидискурсивную сферу, и в первую очередь — всей мифологии. В этом заключается еще одно повелительное требование не понимать «Введение» Порфирия как апофеоз формальной логики. То, что пять «звучаний» пронизывают у Порфирия друг друга и до последней глубины отражают друг друга, это как раз впервые только и оказалось возможным благодаря иррелевантному характеру чистой мысли.

Предлагаемый нами принцип иррелевантности, из которого исходит, как мы видели выше, и сам Порфирий, нужно уметь представлять во всей его логической четкости. Дело в том, что принцип иррелевантности, взятый и примененный в абсолютном виде, ввиду требуемого им запрета всяких утвердительных и отрицательных суждений, является принципом агностицизма, иррационализма и анархизма. Это — проповедь нигилизма. Однако никто в античности не абсолютизировал этот принцип иррелевантности в чистом и изолированном виде. Не только стоики, но даже и скептики делали из него весьма положительные выводы. Скептики, например, базировали на нем свое учение о возвышенном спокойствии духа, прямо вытекавшее из признания относительности всего существующего. Диалектика с ее принципиальным синтезированием бытия и небытия тоже не могла обойтись без принципа иррелевантности и тоже легко могла превращаться в учение о равноправности всех суждений, то есть в логический нигилизм. Но не такая была античная диалектика, по крайней мере в основных своих направлениях. Она только запрещала понимать мышление и бытие как рассудочную и неподвижную систему дискретных и взаимоизолированных категорий. Она рассматривала каждую категорию как принцип бесконечного становления, и в этом смысле мы даже у Плотина находили учение о текуче-сущностных категориях и о их взаимно-диффузном характере (ИАЭ VI 254—262). Поэтому выставленный Порфирием в начале его трактата принцип иррелевантности был только условием возможности понимать категории мышления не как рассудочную систему грубо гипостазированных категорий, но как вечно становящееся их взаимопроникновение, что он и сам показал на анализе каждого из своих пяти звучаний. Это — воззвание к живой жизни категорий вместо их рассудочно-неподвижной и дискретно-изолированной систематики.

## § 2. СПЕЦИАЛЬНО О «ДУШЕ» И «ТЕЛЕ»

1. *Психология и соматология.* В связи с практической жизненной направленностью своей философии и философской эстетики Порфирий особенно большое внимание уделяет учению о душе и много занимается вопросом об отношении души и тела. Поскольку «тело» обозначается по-гречески термином *sōma*, мы будем в дальнейшем учение о теле называть соматологией. Очень важные размышления о психологии и соматологии Порфирия мы находим у Немезия (IV в.), епископа Эмесского, и у Августина, жившего в том же веке.

а) От указанного Немезия дошел до нас целый трактат «О природе человека», из которого видно, что сам Немезий почти везде предстает настоящим неоплатоником; если он и излагает какие-нибудь стоические или платонические идеи, то это для него является всегда либо исторической справкой, либо предметом прямой критики<sup>1</sup>. Немецкий исследователь Г. Дерри<sup>2</sup> на основании трактата Немезия и в меньшей мере других авторов попытался реконструировать содержание не дошедшего до нас трактата Порфирия *Symmikta dzētēmata* («Смешанные исследования»). Г. Дерри ставит своей целью получение буквальных порфириевских текстов, однако задача эта представляется нам рискованной и произвольной, конечно, исключая те случаи, где текст Порфирия приводится от лица самого Порфирия. Но это несколько не умаляет значение работы Г. Дерри, ввиду достаточно ясного и последовательного изложения им психологии и соматологии Порфирия. Пользуясь указаниями Г. Дерри, но конструируя текст Порфирия в более свободном виде, мы могли бы следующим образом формулировать несколько важных идей Порфирия.

Прежде всего, Немезий отвергает три неправильных точки зрения на соотношение души и тела. Душа и тело не противостоят друг другу как две ничем не связанные между собою и никак одна

---

<sup>1</sup> Этому трактату Немезия в последние два столетия не очень везло: наиболее критическим, хорошо прокомментированным и по сей день является издание начала XIX века: *Nemesius Emesenus. De natura hominis graece et latine*, ed. Chr. Fr. Matthaei, Halae Magdeburgicae, 1802. Ценность его бесспорна: не случайно новейший исследователь Немезия Г. Дерри решил воспользоваться именно этим старинным изданием. Кроме того, когда в последние десятилетия возник вопрос об издании Немезия, то не нашли ничего лучшего, как механически воспроизвести именно это издание 1802 года. Новейшая перепечатка относится к 1967 году. Имеется русский перевод трактата: Немезий, еп. Эмесский. О природе человека, перев. Ф. С. Владимировского, Почаев, 1905.

<sup>2</sup> Dörrie H. *Porphyrios' «Symmikta zetēmata»* (в серии *Zētēmata Monographien zur klassischen Altertumswissenschaft*, H. 20, München, 1959).

на другую не влияющие субстанции. Душа и тело также и не соприкасаются друг с другом, как могут соприкасаться камень с камнем или вино с водой при их смешивании. Наконец, неправильна и та теория, которая трактует о полном превращении одного в другое, как это происходит с физическими элементами. Что касается Порфирия, то Немезий хотя и приписывает Порфирию дуализм в смысле первой теории, но свидетельствует также и о более смягченном взгляде Порфирия.

Именно, по Порфирию, говорит Немезий, душа является всецело умопостигаемой сущностью и потому она не занимает никакого места, ни на что не может влиять в смысле субстанции и уж подавно сама не может воспринять воздействие на себя тела. Вместе с тем, однако, по Порфирию выходит, что душа определяет собой тело только в смысле определенного рода «отношения» к нему. «Итак, всякий раз, когда говорится, что душа находится в теле, то понимается это не в том смысле, что она находится в теле как в месте (*en topōi*), но в смысле связи, взаимоотношения (*en schesei*); она присутствует в теле в том смысле, в каком говорится, что Бог (обитает) в нас. И в самом деле, мы говорим, что душа связана с телом в смысле отношения, склонности или расположения к чему-либо, подобно тому, как любящего называем привязанным к любимой — не по телу и не по месту, конечно, но по взаимоотношению (*cata schesin*)» (по рубрикации Ф. С. Владимирского — гл. III 59).

Судя по всему, под этой *schesis* Порфирия нужно понимать *смысловое* оформление тела душой в противоположность невозможному для Порфирия субстанциальному оформлению тела душой. И, по-видимому, такое чисто смысловое решение вопроса понадобилось Порфирию ввиду признаваемого у него очень высокого, а именно чисто умопостигаемого понимания души. Душа слишком высока, чтобы действовать на тело субстанциально. И потому душа влияет на тело, оставляя его в его собственной субстанции, то есть влияет осмысливающим и преобразующим образом.

Такая позиция Порфирия ни в каком случае не может удовлетворить Немезия. И его критика сводится к двум пунктам.

Во-первых, сам же Порфирий противоречит себе, когда в некоторых местах своего сочинения вдруг начинает признавать возможность даже и субстанциального объединения души и тела. И на этот раз Немезий приводит буквальный текст из самого Порфирия, гласящий: «Не должно отрицать возможности того, чтобы какая-нибудь субстанция вошла в полноту (*eis symplērōsin*) другой субстанции и была частью субстанции, оставаясь в своей собственной природе, после выполнения другой субстанции составив

единое с другим и сохраняя свое единство, и — что всего важнее — не изменяясь сама, своим присутствием обращала бы к своей деятельности то, в чем находилась бы» (III 61).

Во-вторых, слишком высокое, а именно чисто умопостигаемое положение души мешает Порфирию видеть ее живую и жизненно противоречивую сущность, которая, по мнению Немезия, «будучи многоразличной, представляется и сочувствующей телу, вследствие некоторого сродства с ним, и владеющей им иногда, и от него владеемой» (III 60).

В дополнение ко всем изложенным у нас выше материалам необходимо сказать, что для реконструкции взглядов Порфирия Г. Дерри использует еще представителя позднейшего, а именно афинского неоплатонизма Присциана, от сочинений которого дошли некоторые ценные фрагменты. Из этих фрагментов явствует, например, что Порфирий критиковал старое стоическое учение о всеобщем смешении (*crasis di'holōn*). Согласно стоикам, всякий материальный элемент полностью может превращаться во всякий другой элемент. Но, думает Порфирий, душа и сама не есть результат какого-нибудь превращения элементов и не превращается ни во что другое, в том числе и в тело. А тело не превращается в нее. Судя по этим фрагментам учения Присциана, душа вступает в единение (*henōsis*) с прочим бытием, но это единение не есть результат всеобщего материального взаимопревращения<sup>1</sup>.

В заключение об исследовании Г. Дерри необходимо сказать, что, несмотря на отдельные преувеличения, эта работа впервые рисует нам в ясной форме психологию и соматологию Порфирия и весьма обстоятельно реконструирует содержание его трактата «Смешанные исследования». Г. Дерри прекрасно показал, что вопреки своему названию этот последний трактат содержит вполне систематическое учение, что это учение критикует стоическую позицию и близко к Плотину и что даже проблема первоединого отнюдь не чужда Порфирию, а только отступает на второй план ввиду исключительно практических интересов философа<sup>2</sup>. Можно только пожалеть, что Г. Дерри не привлек Августина для характеристики учения Порфирия<sup>3</sup>. Правда, он ставил своей целью не столько реконструировать это учение, сколько лишь один трактат Порфирия — «Смешанные исследования». Августин же говорит

<sup>1</sup> Dörrie H. Op. cit., S. 17—18, 30, 34, 39, 42—44, 47, 49, 54, 62, 69, 74—75, 80, 94, 134.

<sup>2</sup> Dörrie H. Op. cit., S. 159—161.

<sup>3</sup> Правда, за много лет до Г. Дерри этого вопроса коснулся В. Тейлер. См.: Theiler W. Porphyrios und Augustin, Halle, 1933 (в серии *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*, I).

о Порфирии вообще. Но что касается настоящей работы, то проблема всего учения Порфирия вообще для нас даже важнее, чем проблема только какого-нибудь одного его трактата. Следовательно, нам необходимо будет сейчас использовать для Порфирия материалы Августина.

б) Коснемся сначала менее важного, а потом перейдем к более важному.

Что касается менее важных материалов, нужно считать весьма ценным сообщение Августина (*De civ. d. X 30*) о том, что Порфирию не нравилось старинное греческое учение о переселении душ в животных. Человеческая душа, рассуждал Порфирий, может превращаться только в человеческие же души. Для нас это и понятно, поскольку нам уже известно весьма возвышенное представление Порфирия о душе.

Важнее, однако, другое. Вместо платоновского учения о перевоплощении душ у Порфирия проповедуется конечное спасение души и *освобождение от всякого тела* (там же, XXII 12). Согласно Августину (там же, XIII 19), Порфирий прямо проповедовал, что души мудрых пребывают в вечном блаженстве без всякого тела.

Но здесь с исторической точки зрения весьма важно августиновское сопоставление концепций Порфирия и Платона. Платон, как язычник, не может признать существование души решительно без всякого тела, и потому даже в своем вечном спасении душа, по Платону, сохраняет при себе свое тело. Порфирий же, хотя он тоже язычник, тем не менее уже начинает бояться вечности тела, поскольку всякое тело для него уже ущербно и несет гибель душе. Августин любопытнейшим образом утверждает, что Платону в его учении о вечном спасении тела нужно было бы иметь более духовное представление о теле, а Порфирию в его теории спасения души без тела тоже нужно было бы знать, что не всякое тело дурно и что имеется преображенное духовное тело, которое не только не мешает вечному спасению души с ее телом, а, наоборот, требует также и спасения тела. К сожалению, мы здесь не имеем возможности привести это пространное августиновское сравнение Порфирия с Платоном (там же, XXII 27). Мы, однако, советуем бы читателю самому проштудировать эти интересные страницы Августина.

в) И, наконец, у Августина имеется рассуждение о психологии и соматологии Порфирия с доведением до последней предельной ясности умопостигаемого характера души у Порфирия. Это суждение как раз и приоткрывает подлинную историческую значимость столь высокого представления о душе у Порфирия.

Оказывается, что если брать христианское учение о святой Троице, где Дух Святой занимает только третье место после все-

порождающего Отца и всеобщей разумности Сына-Логоса, то порфириевская Душа гораздо выше не только христианского Духа Святого, но выше даже и Сына-Логоса. Она занимает среднее место между Отцом и Сыном (там же, X 23).

Биограф Порфирия Ж. Биде приводит все эти тексты Августина о Порфирии, прибавляя к ним также и многие другие, которые для психологии и соматологии Порфирия не так важны (см. библиографию — ИАЭ VII (2), с. 512). В своем небольшом исследовании относительно Августина<sup>1</sup> Ж. Биде предполагает, что Августину через посредство Мария Викторина были известны многие трактаты греческих неоплатоников, в том числе трактат Порфирия «De regressu animae». Этот биограф Порфирия, конечно, достаточно убедительно доказывает, что название этого трактата нужно переводить не «Об уходе души», но «О восхождении души», соответственно вероятному греческому обозначению «peri psychēs epapodoу». Ж. Биде даже располагает тексты о Порфирии из Августина так, чтобы видна была их логическая последовательность и чтобы из этого можно было заключать также и о композиции данного трактата Порфирия. Однако идти так далеко вместе с Ж. Биде было бы слишком рискованно. Зато приводимые им тексты из Августина весьма оригинальные и очень яркие.

В настоящий момент нашего исследования, после критического обзора относящихся к Порфирию материалов Немезия, Прициана и Августина, кажется, можно разгадать *исторический смысл* психологии и соматологии Порфирия, смысл, остающийся тайной, если не задуматься над ним в контексте всего неоплатонизма.

г) Дело в том, что Порфирий, вообще говоря, стоит на позиции конструктивно-диалектической мифологии Плотина, поскольку все мифическое и вообще все материальное рассматривается и квалифицируется у него пока еще чисто умозрительно. В этом отношении полной противоположностью Плотина будет Ямвлих, для которого миф и вся материальная сторона действительности уже будет предметом не только умозрения, но буквального обожевления, предметом теургии, сплошным чудом, магией и волшебством. Порфирий пока еще чужд такого теургического, или, вообще говоря, теософского понимания действительности. Но, будучи настроен практически-жизненно и практически-религиозно, он не может остаться целиком и на позиции одного только платоновского мифологического умозрения. Критикуя буквальную теургию и понимая ее лишь как практически полезное жизненное дело, то есть в конце концов чисто морально, Порфирий все же чувствует,

<sup>1</sup> Bidez J. Vie de Porphyre... Zeipzig, 1913, p. 158—162.

что одного умозрительного понимания души для него недостаточно. Она, конечно, есть для него прежде всего исключительно умозрительный принцип, согласно которому душа по своей субстанции не имеет ничего общего с телом, если это последнее тоже брать как субстанцию. Но тут у Порфирия происходит интереснейшая метаморфоза. Исключив всякое субстанциальное воплощение души в теле, он превозносит душу так высоко, что она уже в самом боге является таким началом, благодаря которому неизменяемое и непознаваемое отцовство становится именуемым, познаваемым и разумно-раздельным сыновством.

Но если так рассуждать, то душа у Порфирия тоже начинает играть уже теургическую роль, хотя роль эта покамест только еще внутрибожественная. Порфирий отвергает теургию в том смысле, в каком понимал ее Ямвлих, то есть теургию в буквальном смысле слова, в смысле всеобщего обожения всей материальной действительности и в целом и в частях. Но в построении своей собственной категории души он, несомненно, уже вносит в эту категорию определенную теургическую направленность. Даже то обстоятельство, что Порфирий строжайшим образом отрицает субстанциальное взаимодействие души и тела и лишает душу всякой телесности, как раз и свидетельствует о том, что Порфирий исключает здесь слабое, болезненное и смертное тело только для того, чтобы усилить телесную значимость души. Только эта телесная душевность имеет у Порфирия не буквальное, а покамест лишь *регулятивное* значение. У Ямвлиха же эта душевная телесность, или телесная душевность, будет иметь значение буквально и материально осуществляемое, значение не регулятивно-мифологическое, но *конститутивно-мифологическое*. Когда мы ниже перейдем к анализу философии Ямвлиха, это будет бросаться в глаза. Что же касается настоящего момента нашего исследования, то, кажется, с полной уверенностью можно утверждать, что психология и соматология Порфирия в историческом смысле являются не чем иным, как *промежуточным звеном* между конструктивно-диалектическим умозрением в области мифологии у Плотина и теософско-теургической практикой в области буквально и материально понимаемой действительности у Ямвлиха.

В этом разгадка того на первый взгляд не очень понятного принципа «отношения», или «обладания», с которым мы встретились у Порфирия. Тело, по Порфирию, субстанциально не может стать душой, а может только по своему смыслу оформляться тем или иным способом в связи с направленным на него оформляющим действием души. Вместо этого оформления, осмысления, «от-



ношения», «обладания» Ямвлих просто будет говорить о буквальном *обождении* тела при помощи души и души при помощи тела.

Нечего и говорить о том, что такая регулятивно-умозрительная позиция Порфирия в области психологии и соматологии является огромным историческим достижением также и в области чистой *эстетики*. Вся античность понимает красоту как душевную жизнь, адекватно явленную в теле, или как телесное оформление, в котором чувственно и наглядно, но обязательно адекватно выразилась внутренняя душевная жизнь предмета. То же самое, конечно, мы находим и у Порфирия. Но, как мы хорошо знаем, это общеантичное душевно-телесное тождество у разных авторов выражено по-разному. У Плотина оно дано диалектически-умозрительно и в ноуменальном, и в космически-душевном, и в чисто космическом виде как единое и неделимое целое. У Ямвлиха это внутренне-внешнее тождество красоты дано как чудо в буквальном смысле этого слова, теургически. Что же касается Порфирия, то красота как внутренне-внешнее тождество еще не дана у него теургически, но ее умозрительность тоже выходит за рамки простого умозрения и становится регулятивом для возможных материальных воплощений.

Это историческое место Порфирия в античной философской эстетике весьма значительно и глубочайшим образом интересно, хотя формулировать его удастся только после значительных усилий историко-эстетической мысли. Ниже мы встретимся с трактатом Порфирия «Об изваяниях». В этом трактате изваяние мыслится только как физическое изображение тех или других умозрительно-мифологических идей. И в главе о Ямвлихе мы тоже встретимся с его трактатом под тем же названием — «Об изваяниях». Но там мы уже увидим, что изваяния богов и героев — это не просто художественные произведения, хотя бы и очень благочестивые. Эти изваяния богов и героев у Ямвлиха творят чудеса и в основном имеют только сакральное значение.

Такова промежуточная историческая роль философской эстетики Порфирия между римским и всеми последующими периодами античного неоплатонизма, насколько об этом можно судить по данным его психологии и соматологии.

2. *Некоторые детали.* По вопросу об отношении души и тела у Порфирия имеется обширное исследование Эндрю Смита, которое ставит своей задачей найти подлинное место и ориентацию Порфирия в системе античного неоплатонизма<sup>1</sup>. Мы обра-

<sup>1</sup> Smith Andrew. Porphyry's place in the Neoplatonic tradition. The Hague, 1974.

щаем внимание читателя на это исследование потому, что в нем ставятся и решаются некоторые оригинальные и трудные историко-философские проблемы и подчеркиваются у Порфирия такие моменты, которые обычно не замечаются. Эти проблемы находят-ся как раз в плоскости нашего изучения Порфирия.

а) Прежде всего, если душа не присутствует в теле субстанциально, то естественно спросить, каким же, собственно говоря, образом она в нем присутствует. В решении этого вопроса Э. Смит предлагает использовать общеизвестное платоновско-аристотелевское учение о потенции и энергии и учение об эманациях.

Согласно Порфирию душа присутствует в теле, рассуждает Э. Смит, не своей ипостасью и усией, а некоторой *потенцией*, силой, способной вступать во взаимоотношения с телом. В Sent. 28 эти потенции названы во множественном числе; и здесь же совершенно ясно высказана другая постоянная мысль Порфирия, а именно то, что сплетение с телом потенций души вовсе не означает нисхождения самой по себе души, в ее ипостаси и усии. У души есть своя собственная жизнь как таковая, и кроме того — соотнесенная жизнь, та, которую она имеет благодаря действию своих сил в теле. Вместо потенций Порфирий часто говорит об *энергиях*, обычно не делая различия между этими словами, но в ряде случаев называя потенцией наличие способности, а энергией — действие этой способности. Такое различие между потенцией и энергией можно видеть в Sent. 51.

Будучи нематериальной, душа, конечно, не находится в теле как в своем месте; неоплатоники, наоборот, говорят, что тело находится в душе. Если потенции и энергии души действуют в теле, не являясь душевной субстанцией как таковой, то спрашивается, каким онтологическим статусом они располагают? Существуют ли они вообще (то есть можно ли им приписывать «бытие») или являются просто нашей иллюзией? Э. Смит считает, что для Порфирия действующие в теле силы — тоже реальное бытие, только ослабленное. У Порфирия важную роль играет так называемый «жизненный дух», рпeυτα, расположенный между телом и душой. Стало быть, Порфирий вовсе не боялся вводить промежуточные ступени между уровнями реальности; в Sent. 4 есть выражение *dynamin hypēstēse*; в Sent. 28 — *hypostēsai dynameis*. Другими словами, в вопросе о потенции и энергии тоже играет известную роль понятие субстанции, хотя явно субстанция здесь мыслится онтологически в более ослабленном виде<sup>1</sup>. В чем же дело?

<sup>1</sup> Smith A. Op. cit., p. 2—6.

б) Вопрос об *онтологическом статусе* потенциалов и энергий можно связывать непосредственно с вопросом об *эманации умопостигаемых сущностей*. В самом деле, низшие сущности можно в известном смысле считать энергиями высших. Всякая ипостась, по Плотину, имеет как внутреннюю, так и внешнюю энергию. Первоединое имеет свою внутреннюю сущностную энергию, а кроме того, внешнюю энергию, которая уже не является первоединым, хотя и не отрезана от него: первоединое в одно и то же время и трансцендентно и имманентно (трансцендентно-имманентно) своей внешней энергии (I 7, 1, 13—29). Ум, точно так же как первоединое, имеет внутреннюю и внешнюю энергию, причем Плотин подчеркивает подобие между этими своими высшими ипостасями (V 2, 1, 14—17). Внешняя энергия и единого и ума есть как бы «побочный продукт» их внутренней энергии. Правда, внутреннюю энергию низших ипостасей определить не представляет труда: это, по видимому, всегда созерцание (*theōgia*). Сказать, в чем заключается внутренняя энергия единого, несколько труднее. Наконец, душа в качестве своей внешней энергии придает форму материи и телу. Однако поскольку материя, тело в философии Плотина — это чистое небытие, то, в отличие от умопостигаемой материи, которая, едва она создана внешней энергией вышестоящей ипостаси, путем обращения к единому сама придает себе образ, эта материя совершенно пассивна. Соответственно, материя не является внешней энергией души; внешняя энергия души — это только придание формы материи, образование мира (и тела).

С понятием энергии у Плотина, продолжает Э. Смит, связано понятие изображения, *отображения*. В IV 3, 10, 31 говорится, что внешняя энергия есть *eidōlon* внутренней. Так, все одушевляемое душой — ее внешними энергиями — есть как бы ее зеркальное отражение, которое целиком зависит от жизни души, но со своей стороны никак в ней не участвует и никак не может на нее повлиять. Плотин разделяет душу как таковую и душу отдельного человека; последняя для него — форма, *эйдос* первой, а именно такой *эйдос*, природа которого есть энергия. Иначе говоря, «низшая» душа у Плотина очень близка к имманентной форме Аристотеля — за тем исключением, что, в отличие от аристотелевского сплошного имманентизма, она соотносится с трансцендентной высшей душой. Хотя суждения Порфирия недостаточно подробны и определены в этом конкретном вопросе, Э. Смит полагает, что и Порфирий тоже считал низшую душу *эйдосом*. В тех же случаях, когда, как кажется, Порфирий противопоставляет душу *эйдосу* (так же, как Плотин в IV 3, 20, 36—41), он не имеет в виду различения высшей и низшей души, а представляет душу как цельность и, естествен-

но, подчеркивает ее единство, не нарушаемое тем обстоятельством, что существует высшая и низшая душа. Подчеркнуть сущностное единство души, несмотря на различие высшей и низшей души, для Порфирия было необходимо ввиду его полемики с Нумением. Нумений, как известно, говорил о существовании двух отдельных душ — разумной (рациональной) и неразумной (иррациональной)<sup>1</sup>.

в) Здесь мы также должны обратить внимание на очень важную вещь. Оказывается, у Порфирия душа есть не только энергия ноуменального мира и не только его эманация. Ведь энергия и вообще всякая эманация ума есть не что иное, как некоего рода смысловое становление ума, его внешнее выражение. Если же теперь оказывается возможным говорить и об устойчивой структуре этого становления и об его устойчивом результате, то есть о его эйдосе, то ясно, что эйдос души есть устойчивый результат внутренне-внешнего выражения ума вообще. А такое понимание души само собой свидетельствует также и об *эстетическом* подходе Порфирия к понятию души. Ведь то, что является одновременно и внутренним и внешним, мы ведь как раз и считаем специально эстетическим выражением. Такого вывода Э. Смит в буквальном смысле не делает. Но это само собой вытекает из приводимых им текстов. Кроме того, если такой эйдос души Порфирий всерьез считает некоего рода «живой пневмой», то этим у него еще больше подчеркивается та значительная смысловая нагрузка понятия души, которую мы формулировали выше как предвестие теургических представлений Ямвлиха. Но пойдем дальше.

Ключевое значение энергии (или потенции) в теории происхождения ипостасей у Плотина и Порфирия косвенным образом подтверждается дальнейшим развитием понятия энергии. У Плотина энергия единого есть некая исходящая из единого неопределенность, которая «принимает ипостась» (V 4, 2, 35), но сама ипостасью еще не является; Плотин не называет ее даже и промежуточным звеном между единым и умом. И так далее. Но в анонимном «Комментарии к «Пармениду», который П. Адо приписывает Порфирию, потенция (энергия) становится уже средним членом триады, крайними членами которой являются единое (бытие, *huparchis*) и ум. А у Синезия потенция становится полной ипостасью — Святым Духом, который участвует в порождении Отцом Сына. Можно не соглашаться с П. Адо в том, что анонимный «Комментарий к «Пармениду» принадлежит Порфирию. Но не подлежит сомнению, что Порфирий придает большое — может быть, даже боль-

<sup>1</sup> Smith A. Op. cit., p. 7—19.

шее, чем Плотин, — значение принципу внутренней и внешней деятельности (энергии). Отчасти об этом мы уже говорили.

г) С еще большей определенностью, чем Плотин, Порфирий, по мнению Э. Смита, применяет именно этот принцип для объяснения отношения между душой и телом и для осмысления природы души. Высшая душа присутствует в теле посредством своей производной, но все же имманентной ей силы.

Выяснив онтологический статус низшей (конкретно-человеческой) души, Э. Смит переходит к важнейшему в платонизме вопросу об отделении души от тела. Отделение души от тела не обязательно ведет к смерти тела, «философское» отделение души может происходить и при земной жизни. Соответственно, *соединение* души с телом тоже может быть философским и нефилософским. Порфирий с большой настойчивостью говорит о необходимости «избегать всякого тела». «Отделение», однако, не есть просто бегство от мира. Оно приобретает смысл только тогда, когда *ведет к позитивному акту единения с высшей, умопостигаемой областью*. Отделение души от тела до того, как тело отделится от души в результате смерти телесного субстрата, — это восхождение души, диктуемое не усталостью от мира, не желанием уйти от его трагической бессмыслицы, а необходимостью *спасти душу от смерти*. Дело в том, что когда телесный субстрат погибает, душа вовсе не обязательно освобождается от тела: у «дурных» людей соединение души с телом настолько неправильно, что после смерти душа остается привязанной к телу и не в силах освободиться от него. По крайней мере, Порфирий говорит, что полуматериальное тело «пневмы» остается после смерти привязанным к душе такого человека (Sept. 29). Поэтому человек не может рассчитывать, что путем самоубийства он может освободиться от своего тела. Наоборот, *философское* отделение души от тела не вредит и не мешает телу продолжать жизнь нормальным образом, подобно тому как тело не страдает во время сна (Nemes. 131, 5, 8 Matth.). Согласно Порфирию, Плотин мог заниматься философским созерцанием и в то же время вести беседу с посетителем, «пребывая одновременно и с собой и с другими» (Vita Plotini 8). По-видимому, Порфирий считал, что «теория» и «действие», «умопостижение» и «забота о мире» — эти две деятельности души, могут в конечном счете достичь взаимного примирения. Этот «оптимизм» возрастает у Синезия, который в сочинении, носящем следы увлечения Порфирием (De insomniis 167, 1—2), говорит, что духовное восхождение не только не мешает управлять телом, но даже помогает за счет обретаемого в нем прозрения в будущее.

И опять мы усиленно подчеркиваем ту оригинальность предложенного анализа, которая запрещает нам останавливаться у Порфирия только на его учении о ненужности тела и о необходимости от него избавиться. Дело вовсе не обстоит так грубо. Если поглубже вникнуть в тексты Порфирия, то окажется, что тело у него вовсе не отрывается от души, а как раз наоборот. Если тело плохое, то и душа после смерти тела сохраняет в себе все те язвы, которые она от него получила в земной жизни. А если тело правильное и пребывает в гармонии с душой, то после отхода души из здешнего мира оно тоже преобразуется и остается при ней навсегда.

В вопросе о падении души Порфирий также лишь незначительно отходит от Плотина. Для обоих мир не является, как для гностиков, безусловным злом; он — воспроизведение благого начала, хотя и ослабленное. Однако когда Плотин говорит о падении души и ее возвращении, он часто имеет в виду не «одноразовые» в жизни каждого человека онтологические процессы, а многократные духовные отпадения от созерцания умопостигаемого мира и такие же многократные духовные восхождения. Создается впечатление, что Плотин как-то не очень интересуется теория реинкарнации, хотя он и присоединяется к ней. Наоборот, для Порфирия первоначальное нисхождение души — факт, постоянно находящийся в центре его внимания. Порфирий в этом смысле — традиционалист, схема космической реинкарнации владеет его сознанием с фаталистической неотвратимостью, и он не в силах от нее отвлечься и сосредоточиться на другом. Поэтому его больше занимает вопрос обратного окончательного развоплощения, тогда как для Плотина важнее задача освобождения от тела еще при жизни, без последнего развоплощения. Часто этот динамический, нравственно-философский аспект именно и составляет содержание платиновых теорий, когда он говорит, казалось бы, о чистой онтологии<sup>1</sup>.

Духовно-нравственный пафос Плотина (а также, конечно, и Порфирия) особенно очевиден там, где он говорит о восхождении души к ее вышестоящей ипостаси. В самом деле, если существование души однозначно обусловлено умом, восхождение души к уму — дело свободной воли, целенаправленного перехода от одного онтологического уровня к другому. Ум всегда равен себе: по Плотину и Порфирию, он не погружается в тело, подобно душе, а непрерывно действует в умопостигаемом мире. Задача в том, чтобы для «нас», для человеческой самости, это наличие ума не осталось напрасным. Причем одного осознания непрекращающейся де-

<sup>1</sup> Smith A. Op. cit., p. 20—39.

тельности ума недостаточно для приобщения к нему. Требуется какое-то более глубокое движение, или обращение, человеческой воли — того, что Плотин называет несубстантивируемым местоимением «мы». «Мы» — это способная двигаться, «плывущая» самость, местоположение которой в каждый данный момент определяет ступень, достигнутую в восхождении<sup>1</sup>. В V 3, 3, 36—45 Плотин помещает эту подвижную силу, которую он называет «мы», в центре между «царем», то есть — умом, сверху, и «чувством», или «вестником», снизу. Здесь, в этой третьей главе, Плотин со всей определенностью говорит, что «мы» никогда не становимся умом, а только озаряемся им. Но в следующей главе (V 3, 4) он уже загадочно намекает, что «лучшая часть души способна окрылиться до умозозерцания (noēsis)», а потом и прямо говорит, что «кое-кто и сам становится умом» (V 3, 4, 28—29). Не свидетельствует ли здесь Плотин о своем собственном мистическом опыте? У Порфирия, в отличие от него, мы не найдем прямого утверждения о соединении нашей подвижной самости с умом. «Единение» (Sent. 36), «способность умно (poetōs) войти в свою собственную сущность» (50) — эти выражения хотя и достаточно широки, но не так ясны, как приведенное выше утверждение Плотина («...сам становится умом...»). Плотин делает как бы скачок от причастности к подлинному единству. О Порфирии с полной уверенностью этого сказать нельзя. И вообще Порфирий более робок, чем Плотин, когда говорит о возможности восхождения души. Он не случайно страстно желал привести к спасению не только философа, но и рядового человека, в отношении которого предполагать слияние его души непосредственно с умом едва ли было можно. Над Порфирием уже тяготеет миссия популяризатора платонизма. В IV в. в связи с духовным упадком языческого общества необходимость «философского воспитания масс» стала еще острее. И вот у Ямвлиха и Прокла происходит еще большее снижение статуса человека. Параллельно с этим идея божественной помощи, магии и теургии становится все актуальнее<sup>2</sup>.

д) Исключительная новизна учения Порфирия заключается в том, что он допустил возможность столь полного философского отделения души от тела после телесной смерти, что душа у него уже не способна подвергнуться реинкарнации. Ни Платон, ни — после смерти Порфирия — Ямвлих и Прокл такого не допускали. Правда, здесь непосредственными текстами Порфирия наука не располагает. Но тексты Августина, из которых извлекаются эти

<sup>1</sup> Smith A. Op. cit., p. 43.

<sup>2</sup> Ibid., p. 40—55.

положения Порфирия, достаточно надежны (*De civ. d.* X 31; XXII 12; *De trin.* XIII 12). Как ни странно, точка зрения Плотина на данный вопрос неизвестна. Плотин опять же мало интересуется избавлением от перевоплощений, будь оно временное или постоянное: все его внимание и вся его надежда сосредоточены на трансцендентальной мистике единения с высшим началом при жизни. Конечно, если Порфирий и допускает вечное отпущение души на свободу, то лишь для редчайших единиц — для философов, чья низшая душа совершенно развеществляется и лишается каких бы то ни было следов земной жизни с ее страстями<sup>1</sup>.

В целом духовная и онтологическая области — сфера человеческой нравственной ответственности и сфера космического устройства бытия — у Порфирия разграничены определеннее, чем у Плотина. Изначальное ниспадение души для Порфирия — непоколебимый и безусловный факт, от которого ведет отсчет вся последующая история человека. Мир для Плотина — это сцена, на которой разнообразно действует тень подлинного Человека; что бы ни делал земной, низший человек, это никак не затрагивает душу Антропоса, то есть его же, низшего человека, подлинную самость. Поэтому перипетии низшей души мало волнуют Плотина; конечно, Плотин верит и в переселение душ и в различие человеческих судеб после смерти, но не видит во всем этом ничего особенного, ничего такого, что прямо касалось бы философа и его задачи. Плотин принимает учение о перевоплощении, потому что оно древнее, освящено философской традицией, и он берется показать, что оно нисколько не противоречит его собственной философии. А с другой стороны, даже наказание после смерти за греховные поступки, в которое Плотин тоже верит и о котором много говорит, для философа ведь мало что значит: как он возвышался над земными страданиями, так он возвысится и над загробными. Кстати, Аид для Плотина бывает и здесь, на земле. Если философу удастся отождествить свою самость с той высшей душой, которая никогда не нисходит в материю и никогда не воплощается, то он окажется выше не только жизненных бедствий, но и всего процесса воплощения и перевоплощения душ. Наоборот, для Порфирия, насколько можно судить из его не вполне ясных суждений (*Sent.* 29), Аид — это место вне мира, и перед его лицом человек так же не в силах ничего исправить, как он нисколько не участвует в своем первом воплощении (у Плотина, как известно, даже первое воплощение совершается некоторым образом добровольно

<sup>1</sup> Smith A. Op. cit., p. 56—68.



и, по крайней мере, влечет за собой определенную нравственную ответственность). Выходит, что, при кажущемся теоретическом «пессимизме» Плотина, этот философ на практике более оптимист, менее ощущает оковы судьбы, отводит более важную роль волево-му усилию. Порфирий — наоборот. Хотя он и допускает полное освобождение избранных душ, естественная смерть приобретает для него такое самостоятельное и необратимое значение, которого она не имела для Плотина<sup>1</sup>.

3. *Заключение о психологии и соматологии.* В заключение Э. Смит набрасывает общую картину неоплатонического движения после Плотина, пытаясь определить место Порфирия в нем<sup>2</sup>.

Если поставить себе целью одним словом охарактеризовать главный интерес мысли Порфирия, то это будет *soteria*, *спасение души*. Пребывание души в теле Порфирий объяснял как присутствие имманентной силы, происходящей из высшей души Антропоса и подчиненной ей. Такой взгляд можно понять в свете плотиновской концепции двойкой энергии, подобно тому как почти все содержание души у Порфирия восходит к Плотину. Однако имеется пункт, где Порфирий заметно отходит от Плотина, причем не столько в конкретных философских положениях, сколько в общем, более пессимистическом тоне его теорий о непоправимом падении человеческой души при рождении и о такой же непоправимой участи человека после смерти. У Плотина философ как бы парит не только над жизненными бедами, но и над смертью. Случайно ли то, что в какой-то период жизни Порфирием овладела меланхолия и он даже хотел покончить жизнь самоубийством? Порфирий страстно ищет путей спасения — причем не для одного человека, а для всех, для любого народа, для людей всех состояний — и обращается к религии. Религиозности в народном, традиционном смысле в нем безусловно больше, чем в Плотине. Он первым в неоплатонизме всерьез заговорил о теургии. А Ямвлих просто возвел теургию в центральное понятие спасения, подчинив ей традиционный религиозный ритуал. Плотин и Порфирий говорят о природной «магии», которая коренится во вселенской «симпатии» всех вещей друг к другу. А Ямвлих возводит эту магию и симпатию к надкосмическому личностному божественному началу. Чем большую роль у Порфирия и Ямвлиха начинают играть боги с их личной волей, тем несамостоятельнее становится у них человеческая душа. Порфирий еще верит в восхождение филосо-

<sup>1</sup> Smith A. Op cit., p. 69—80.

<sup>2</sup> Ibid., p. 145—150.

фа к высотам Нуса, а Ямвлих считает, что человек на каждом шагу нуждается в божественной помощи. Порфирий еще философ, а Ямвлих уже почти богослов. Но, как это ни странно, выступая со своей «теургией», Ямвлих не только вводит огромное новшество в неоплатонизм, но и неким образом возвращается к той чистоте мистического опыта божества, которая была у Плотина и которая в некотором смысле затемнилась у Порфирия, поскольку он иногда бывает слишком философом и заставляет думать, будто высшее созерцание — это просто верхняя ступень абстрактного мышления. В конце концов платиновский «ноэсис» — это что угодно, только не абстрактно-логическое мышление. Это *живой опыт*. И когда Ямвлих требует, чтобы рядом с философией и помимо нее была введена еще и теургия, то он кружным путем пытается возродить платиновское единство отвлеченной мысли и мистического переживания<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Smith A. Op. cit., p. 142—150.

### III

## ЭТИКА И РЕЛИГИЯ

Мы предложили выше обзор теоретических учений Порфирия, в которых выводы для эстетики содержатся в достаточно ощутительной форме. Однако окончательные философско-эстетические выводы можно сделать только после изучения взглядов Порфирия на религию и на религиозно-нравственную жизнь. И тогда то, что было у нас формулировано до сих пор, несомненно покажется чем-то абстрактным по сравнению с тем, как Порфирий уверенно и неожиданно дерзко расправляется с религиозными и религиозно-нравственными проблемами. Заговорить-то о теургии он действительно заговорил, однако только для того, чтобы ее решительно забраковать и противопоставить ей как нужное, важное, а главное, реально допустимое именно умозрительную область.

Тут можно сбиться с толку, если мы с самого начала не будем придерживаться строжайшего анализа и точнейшей терминологии. Хотя Порфирий и признает вместе с Плотинем теорию мировой симпатии, то есть наличия всего во всем, тем не менее это такая «магия», которая происходит сама собой, вполне естественно и совершенно независимо от человека. Человеку вовсе не нужно сознательно и практически превращать идею в материю в буквальном смысле слова. Идея, воплощаясь в материи, является для этой последней только регулятивным, но отнюдь не конститутивным принципом. Если идея становится материей в субстанциальном смысле слова, то это значит, что с ней происходит определенного рода обожествление, а такое сознательно проводимое человеком обожествление и себя и всего материального есть уже теургия. Вот против этой теургии и выступает Порфирий. Эстетика для него кончается только умозрением, но никак не больше того. Умозрение только и доступно человеку, и оно необходимо как для его жизни, так и для его представления о мире. Но для Порфирия это не значит, что человек под действием своего умозрения о божественных предметах сам становится божеством. Человек и мир по своим свойствам и качествам божественны, но отнюдь не являют-

ся самим божеством в его субстанции. А вот для Ямвлиха одной такой умозрительной эстетики будет уже недостаточно. Подлинная эстетика для Ямвлиха — это наука о реальном и совершенно буквальном обожении человека, то есть это есть, попросту говоря, наука о теургии.

Чтобы не сбиться с толку, читатель должен с самого же начала усвоить основную презумпцию Порфирия в отличие от Ямвлиха. Основная презумпция Порфирия исключает всякую возможность буквального и субстанциального воплощения идеи, которая тем самым остается для него только на уровне умозрения. Основная же презумпция Ямвлиха, наоборот, заключается в признании буквально материализованной идеи, когда все материальное становится чудом, мифом, самим божеством или божествами. Итак, эстетика Порфирия *умозрительно-регулятивная*, эстетика же Ямвлиха — *умозрительно-конститутивная*, буквально и материально теургическая.

Свои религиозные, вернее, критически-религиозные, или, если сказать еще точнее, — антитеургические, взгляды Порфирий излагает в письме к египетскому жрецу Анебону. На этом письме мы и позволим себе сосредоточиться.

## § 1. ПИСЬМО ПОРФИРИЯ К ЕГИПЕТСКОМУ ЖРЕЦУ АНЕБОНУ

Письмо Порфирия к египетскому жрецу Анебону до нас не дошло<sup>1</sup>; оно реконструируется исследователями в основном по сочинению Ямвлиха (так называемый трактат «О мистериях»), которое написано в форме ответа учителя Анебона, «египетского пророка» Абаммона, Порфирию. Вопросы Порфирия — это одновременно и сомнения и критика внефилософских, мифологических воззрений на богов.

1. *Содержание письма.* Пусть боги, несомненно, существуют, говорит он в начале письма. Но тогда каковы свойства каждого из высших родов, которыми они отличаются друг от друга? По-видимому, богам подчиняются эфирные тела, демонам — воздушные, душам — земные. Но тогда почему теурги взывают еще к каким-то земным и даже подземным богам? Почему богам при-

<sup>1</sup> Поскольку письмо Порфирия к жрецу Анебону до нас не дошло, мы его излагаем по одной старой и весьма внушительной реконструкции XVII в., принадлежащей англичанину Томасу Галлею и перепечатанной в издании Г. Партея (ниже, библи., с. 512) с. XXIX—XLV. Новейшая итальянская реконструкция А. Содано (там же), к сожалению, не снимает всех трудностей и противоречий в текстах Г. Партея, возникающих в связи с разнобоям источников.

писывается обитание в тех или иных местах, обладание частями тела, тогда как боги — это бесконечные, неделимые и непостижимые силы (*dynameis*)? На каком основании некоторые теологи говорят о страдании богов? И если боги не могут претерпевать страдательных состояний, то всякие призывания богов, все возлияния им, всякое оказание воздействия на них напрасны. Если боги — это чистые умы, то почему молитвы к ним возносятся как к чувствующим и имеющим душу? Как можно распознать присутствие бога, ангела, архангела, демона, или какого-либо другого начальства, или души? Ведь всем им свойственно создавать о себе фантазмы. Не следует ли считать, что главное в общении с богами — это их истинное познание; незнание о богах — мрак, их познание — свет для людей? Порфирий просит сказать ему правду обо всем этом.

Что следует думать, продолжает Порфирий, о прорицателях, которые приходят в экстаз под звуки флейт, кимвалов или тимпанов, наподобие корибантов? Что думать о тех, кто прорицает в темноте, под действием особых напитков, помогая себе пением и заклинаниями? Каков способ действия всей этой мантики? В чем ее причины? Не являются ли все прорицания жреца следствием состояния его же собственной души? Коснувшись вещей сновидений, астрологии, духовидения, Порфирий признается, что всего больше его поражает то, что всевозможные гадатели призывают и опрашивают богов так, как если бы эти недостижимо высокие существа были у них в услужении. А молитва? Какой смысл имеют все эти призывания богов под разнообразными, часто нелепыми и сказочными именами, притом на разных языках? Ведь если призываемое божество слышит не самое слово, а его истинный смысл, то не все ли равно, с какими словами к нему обращаются? Порфирий опасается, что все это общение известного рода людей с богами — уловки и фокусы мошенников, или же наш самообман, или, наконец, следствие наших неверных представлений о богах. Отсюда — следующий ряд вопросов: как египтяне представляют себе высшую первопричину? Ум ли это? Нечто большее, чем ум? Единое или нечто связанное с чем-то другим? Бестелесное или телесное? И так далее.

Порфирия интересует, наконец, вопрос о демонах, сопутствующих человеку. Сколько их? Существуют ли отдельные демоны для человеческого ума, души и тела? Или личные демоны людей — это частицы души, и тогда можно говорить, что добрый демон человека и его блаженство — не что иное, как душевная мудрость? Если демоны существуют, то, очевидно, служение им должно зависеть от их свойства и числа.

Впрочем, спрашивает Порфирий, нет ли какой-то другой потаенной дороги к блаженству, чем мантика и теургия? Не создает ли себе душа колоссальные фантастические образы, когда теургически обращается к богам? В самом деле, случайность ли то, что даже искусство удачных прорицателей будущего нисколько им не помогает стать блаженными? Порфирий хочет, чтобы ему показали путь к блаженству и объяснили, в чем оно заключается. Дело в том, говорит он, что среди нас, греков, идет великое словопрение: опираясь на человеческое разумение, мы хотим отыскать благо; но даже если кому-то удастся общение с высшим началом, божественную мудрость они часто тревожат понапрасну, допытываясь, как найти бежавшего раба, как лучше купить землю, с кем вступить в брак и т. д. Некоторым удастся как будто бы получить какие-то истинные сведения о многих вещах, но только почему вещи эти никогда не имеют ни малейшего отношения к блаженству, а только умножают заботы и труды людей? Не значит ли это, что общение имело место вовсе не с истинными богами или с добрыми демонами, а с так называемым «лукавым» (*planos*), демоном-сопротивителем — если только все это было не просто человеческим изобретением, вымыслом смертной природы?

2. *Основные идеи письма.* Все эти глубокие и очень важные аргументы Порфирия можно свести к следующим тезисам.

Во-первых, если боги мыслятся неаффицируемыми, то есть идеальными существами, какими-то вечными умами, то воздействовать на них невозможно, поскольку все идеальное потому и идеально, что на него ничто материальное не может повлиять. Поэтому, какие бы изощренные формы ни принимал культ, воздействовать на богов с его помощью невозможно.

Во-вторых, если какое-нибудь воздействие на богов и возможно, то все равно никакие молитвы ни на каких языках и никакие фантастические представления, высказываемые в них, не могут приниматься богами во внимание. А если что-либо ими и принимается во внимание, то это только внутренний смысл всех этих молитв и всего культа. Однако этим идеальным смыслом боги и без того владеют; и боги сами знают, как им лучше поступить с людьми и вообще с материей. Словом, если обряды и молитвы *имеют смысл*, они *именно в силу этого* бесполезны, излишни — ведь боги сами все знают.

В-третьих, если молитва и культ чего-нибудь достигали бы, то это означало бы, что теург и теософ больше знают, чем сами боги, и тем самым ставят себя выше богов, пытаясь ими управлять. Такое представление о богах особенно обнаруживает свою нелепость, когда речь идет о злых демонах. Ведь если злые демоны творят зло,

то тут теург и подавно чувствует необходимость и полную возможность своего воздействия на высшие силы и претендует на управление ими. У Порфирия получается, следовательно, что либо никаких злых демонов вообще не должно существовать, либо, если они существуют, не теург будет ими управлять, а, наоборот, демоны будут играть дурную игру с теургом. Ведь демон, и добрый и злой, как это мыслит себе религия, сильнее любого человека.

В-четвертых, можно сомневаться в том, что молитвы и культ достигают именно того, чего хочет молящийся. Сплошь и рядом все молитвенно-ритуальные действия вполне безрезультатны, если иметь в виду тот результат, который угоден человеку, а именно возрастание его благосостояния и счастья.

А отсюда, в-пятых, молитвы и культ приходится понимать либо как мошенническое злодеяние дурных людей, либо как честное заблуждение хороших людей, либо как просто наше невежество в религиозных делах, основанное на полном непонимании того, что такое боги.

Никакая теургия и мантика ввиду своей неопределенности и случайности не может служить счастьем людей. Не демон человека, но его собственная мудрость только и может сделать его счастливым.

Вся эта аргументация Порфирия звучит настолько сильно, что может даже возникнуть вопрос о полном атеизме Порфирия. Однако такого заключения невозможно сделать потому, что все остальные материалы, приведенные у нас выше, решительно противоречат атеизму. Если придерживаться исторических фактов в точности, то необходимо сказать, что здесь у Порфирия действует пока еще умозрительная теория и, тоже чисто умозрительная, практика его учителя Плотина, который вовсе не опровергал никаких культов, а только в своем гордом умозрительном самочувствии считал всякую теургию и теософию достоянием тех людей, которые не способны к чистому умозрению.

3. *Сообщения Августина.* Мы уже видели выше (с. 56), что дает нам Августин для понимания Порфирия. Ко всему этому сейчас необходимо добавить, что письмо Порфирия к Анебону было в руках самого Августина, и в своем трактате «О граде божьем» он посвящает этому письму целую большую главу (X 11). В этом изложении Августина можно отметить некоторые моменты.

Прежде всего, Августин подчеркивает скромный и ученический характер этого письма, написанного с точки зрения человека сомневающегося, недоумевающего и смущенно просящего ему помочь. Такое мнение Августина, пожалуй, слишком поверхностно. Самый тон письма Порфирия, возможно, и был скромный

и ученический. Но если говорить не о тоне письма, но об его идеях, то идеи эти, несомненно, выражены у Порфирия весьма самоуверенно и дерзко. Это не вопросы сомневающегося, но убийственная критика, и притом даже не только теургии, но и вообще всяких религиозных акций.

Далее, стоит учесть то, что Августин подметил в письме Порфирия ту особенность, которая, в противоположность всякой теургии и мантике, заставляет уповать на злых демонов и в то же самое время говорит о возможности борьбы с ними. Августин подчеркивает сатанинский характер этих демонов и свое согласие с критикой Порфирия по их адресу.

И вообще, как это мы видели и выше, отношение Августина к Порфирию вполне снисходительное и даже благожелательное. Теургическую практику воздействия на демонов Августин считал праздной затеей и наивной борьбой с тем, что, по мнению самих же теургов, выше всякого воздействия человека на этих демонов-богов. Поэтому сочувствие Августина Порфирию здесь вполне понятно. Отсюда делается понятным также и то, что Августин в своем изложении письма Порфирия совсем не касается принципиального вопроса об отношении бога и мира и вообще о соотношении идеального и материального. В этой области Августину было, конечно, не по пути с Порфирием.

4. *Самокритика у Порфирия и его положительный взгляд.* Вопросы к Анебону, как мы видели, формулированы у Порфирия так, что ответ на них ожидается только отрицательный, согласно которому никакие культовые действия вообще недопустимы. Однако, прежде чем Ямвлих (или псевдо-Ямвлих) в своем трактате «О египетских мистериях» даст уничтожающую критику всякого негативного подхода к религии, сам же Порфирий то и дело высказывает свое убеждение не только в возможности, но и в полезности мистериальных операций, включая не только культ вообще, но даже и теургическую практику. Изучая все эти разбросанные материалы, можно прийти только к тому ограниченному выводу, что Порфирий настроен лишь против грубого суеверия, против всякого чисто физического понимания культа, не говоря уже о возможных здесь мошенничестве и глупости.

Критикуя теургию, теософию, мантику, колдовство и вообще всякую магию, Порфирий, конечно, в первую очередь хотел оставаться философом, и притом философом чисто умозрительного типа. «Бог не нуждается ни в чем. Мудрец же нуждается только в боге» (Ad Marcell. 11. p. 281, 21 Nauck). «Ни слезы, ни мольбы не склоняют бога, и не жертвоприношения оказывают честь богу, и не множество даров украшают бога. Но божественное умонастро-



ение (entheon rhgonēma), прекрасно водруженное, объединяется с богом... Для тебя же, как говорится, пусть будет храмом бога ум, который тебе присущ» (там же, 19, р. 281, 21—287, 6). «Душа мудреца стремится к гармонии (harmodzetai) с богом. Она вечно видит бога и всегда соприсуша богу... Поэтому только мудрец является жрецом, только он — боголюбезен, и только он один знает, как молиться» (там же, 16—17, р. 285, 7—15).

Казалось бы, после такого учения о мудреце, который созерцает высшую действительность ума, как о подлинном жреце, священнодействующем в подлинном храме, какие могут быть еще разговоры о каком-то колдовстве, о каких-то гаданиях и предсказаниях, о каких-то материально творимых чудесах? И вот оказывается, что вся эта культовая и даже просто суеверная мистериальная практика вовсе Порфирием не отвергается, а, скорее, он только требует умозрительного очищения всей этой теургической стороны религии.

Нам кажется, что для этого у Порфирия были достаточные основания. Ведь нужно учитывать ту общественно-политическую обстановку, среди которой жил и мыслил Порфирий. А обстановка эта была такова, что уже Целлер отметил большую демоническую значимость для Порфирия чувственной действительности, конкурирующей с божественным усмотрением. Приводившийся у нас выше (с. 67) Э. Смит одной из самых ярких категорий у Порфирия тоже считает категорию «спасения», то есть спасения души. Вероятно, у Порфирия был настолько большой искус перед ростом этого непобедимого и чисто материального демонизма, что философу пришлось волей-неволей считаться с разного рода таинственными силами, действовавшими в его время слишком чувствительно и слишком угрожающе. Отсюда у Порфирия и появлялся весьма острый интерес именно к демоническому миру и к средствам того или иного единения с ним, положительного и отрицательного.

*5. Глубинно-исторический смысл письма к Анебону.* Можно считать доказанным, что категорический тон письма Порфирия относится не к его содержанию, но, скорее, к стилю. По своему содержанию это письмо построено на вполне положительных умозрительных взглядах Порфирия. Это нужно иметь в виду в связи с тем, что выше (с. 74) мы сказали о развязности содержания письма. Критика мистических обычаев относится у Порфирия, скорее, к их отрицательным и насквозь суеверным сторонам, но оставляет нетронутым тот положительный смысл, который можно извлечь из этой суеверной практики для умозрения. И тем не менее весьма агрессивный тон и стиль письма не может

быть отброшен нами как нечто только внешнее и несущественное. Этому тону и этому стилю принадлежит особая глубинно-историческая значимость, о которой тоже необходимо сказать несколько слов.

Дело в том, что весь античный неоплатонизм является сводной диалектикой мифологии, а поскольку практически осуществленный миф есть теургема, то и весь неоплатонизм в конце концов оказался диалектикой мистериальной теургии. Но дать эту диалектику сразу и в один прием, то есть в творчестве какого-нибудь одного философа или философского направления или тем более какого-нибудь отдельного философского трактата, было исторически невозможно. Тут была своя длительная подготовка, свои новые, но пока еще неуверенные и недостаточные приемы, свой философский расчет, свое постепенное увядание и своя, в конце концов, гибель. Поскольку в перспективе мыслилась аналогия мистериальной теургии, постольку необходимо было сначала решительно преодолеть все трудности, которые в прежней философии были наличны в вопросах о теургии, магии, да и вообще всего культа, а заодно и в вопросах о самом божестве и об его отношении к миру.

В лице Порфирия, если иметь в виду его письмо к Анебону, как бы вся античная мысль решила формулировать все свои сомнения в мистической области, всю свою когда-то бывшую критику народных суеверий и всю свою вековую борьбу за философию вне мифологии. Предстояло оправдание и увенчание всякой мифологии, и теоретически умозрительной и практически культовой. Предстояло прославить и утвердить навёки философию мифа. Но для этого надо было расщелкаться со всеми сомнениями в этой области, часто возникавшими на путях тысячелетнего развития античности. Надо было как бы покаяться в этих бесчисленных рационалистических и просветительских настроениях, часто заставлявших обходиться без мифологии и стоять вдали не только от культа, но и вообще от всякой мистической практики. И вот теперь в этом письме Порфирия к Анебону вся античность, чувствуя гибель своего слишком часто выступавшего просветительского рационализма, почти с гневом свидетельствует о всех своих научных достижениях в прошлом, выставляет напоказ свои величайшие достижения в области философии чистого знания, суммирует свой опыт против всякого иррационализма и ожесточенно требует ответа на пламенные вопросы, которые в то время уже перестали быть вопросами перед лицом деспотически наступавшей философии мистериальной теургии.

Другими словами, дело здесь не в личности Порфирия и даже не в содержании его письма к Анебону. Дело здесь именно в агрессивности тона письма и в безапелляционной требовательности дать во что бы то ни стало и немедленно ответ на вопрос о боге и богах, об отношении богов к миру, о смысле молитвы и жертвоприношения и об умозрительной сущности человеческого существа. И действительно, только разделившись со всеми этими вопросами, можно было спокойно строить философию мифа, то есть философию мистериальной теургии. И неудивительно, что в дальнейшем в неоплатонизме появился целый трактат, поставивший своей целью разрешить все сомнения в письме Порфирия к Анебону. Этот трактат — о египетских мистериях, принадлежащий Ямвлиху или его ближайшим ученикам, подробное рассмотрение которого предпринимается ниже (с. 304—341). Поэтому только у Ямвлиха, то есть в сирийском неоплатонизме, впервые зародилась теория мистериальной теургии в собственном смысле слова, а свою окончательную форму она получила только в афинском неоплатонизме (ниже, II 331), то есть только еще в V в. н. э., когда подводились последние итоги погибавшей античной мысли.

## § 2. ДЕМОНОЛОГИЯ ПОРФИРИЯ

1. *Содержание демонологии.* В отдельных высказываниях Порфирий весьма часто говорит о демонах, которые для него наполняют всю подлунную действительность. Те, которые находятся в вышине, под небом, — это добрые демоны. Он их называет по иудаистическому образцу ангелами и архангелами. При этом иудаистическое происхождение терминологии несколько не должно нас удивлять, если мы вспомним Филона (ИАЭ VI с. 107—108, 112—113) и Нумения (там же, с. 166—169). Однако, пожалуй, гораздо большее значение для Порфирия имеют злые демоны, обитающие в нижней атмосфере, порочные и завистливые, которые вносят только одно безобразие и в человеческую жизнь вообще и в религиозные обряды и таинства. Порфирий настолько конкретно видит тех и других демонов, что пытается даже изобразить их наружность.

Высшие демоны в своих воздухообразных телах сохраняют «симметрию», то есть являются четко и красиво оформленными, низшие же духи в этом смысле обладают только «несимметричными телами» (De abst. II 39 N.). Заметим, что такое суждение о демонах содержится в трактате Порфирия, который, весьма возможно, был написан после сближения с Плотиним; и приведенное сейчас у нас суждение Порфирия о «симметрии» взято нами вовсе не из трак-

тата «О философии из оракулов», который, как сказано у нас выше (с. 21), некоторые исследователи относят к доплотиновскому периоду Порфирия. Функции высших и низших демонов, понятно, тоже разные. Первые — благодетельны. Они способствуют человеческому благополучию, плодородию почвы; они же — и покровители музыки, гимнастики, врачебного искусства; они же — и покровители городов и государств, будучи, вообще говоря, возвестителями для людей воли божией, а также возносителями и человеческих молитв к богу (там же, 38).

Что же касается низших демонов, то они злы, приносят людям всякий вред и несчастья, болезни, землетрясения, неурожай, чуму, дурные помыслы, являются во всякого рода безобразных видах (там же, 39—40). Местопребывание злых демонов — подземный мир, где они мучат других и сами мучатся во главе с Плутоном и Сераписом. Судя по всему, Порфирий рекомендует просто не иметь с ними никакого дела. Традиционное колдовство он во всяком случае отрицает и запрещает им пользоваться. Но мантику и магию, вообще говоря, он не отрицает, хотя и признает только умеренное использование их для общения с богом (Euseb. Praer. ev. VI. 4, 2).

Оказывается, что и пророчествовать можно сколько угодно, особенно если пророк вкушает мясо животных, одаренных даром предвидения (De abst. II 48, 51—52). Но дело не в самих внутренностях животных, а дело в том высшем смысле, который вложен в них мудрыми демонами (там же, 52—53).

Что же касается жертвоприношений злым демонам, то даже и это Порфирий допускает, правда только для государственных целей. А отдельный же человек, если он мудр, должен «воздерживаться» от этого. Злые демоны услаждаются кровью и дымом сжигаемых жертв. Мудрец же должен прежде всего уподобляться богу, что и нужно считать его подлинным жертвоприношением (там же, 43).

И если бы мы спросили, как же Порфирий, в конце концов, относится к молитве, в которой он так глубоко сомневался в своих вопросах к Анебону, то у самого же Порфирия на это можно найти совершенно категорическое разъяснение. Оказывается, что только те, которые совсем не признают никаких богов, и только те, которые верят в неотвратимую судьбу, — только эти люди не могут молиться; а те, которые признают промысл божий, те и могут и должны молиться (Procl. In Tim. I 207, 23—208, 1).

2. *Философско-мифологический фон.* В конце концов Порфирий сам дает сводку своего религиозно-нравственного учения. Оно, прежде всего, исходит из трех ипостасей Плотина. Единное — выше всего и недоступно молитве; а тому, кто восходит

к нему, подобает только молчание. Все ноуменальные боги, следующие за единым, уже допускают «слово» и «звуки», то есть им можно и нужно молиться (De abst. II 34). Но в другом месте Порфирий привлекает также и третью платиновскую ипостась, именно мировую душу, существо которой заключается в самодвижности и в «прекрасном» и «добропорядочном» порождении логосов. Но уже один этот термин «логос», хотя, может быть, и косвенно, указывает на возможность в данном случае молитвы. Тут же Порфирий не забывает сказать и о космических богах, которые требуют для себя тоже нематериальных жертв (там же, 37). И вообще эти последние две главы из трактата «О воздержании» дают очень многое для понимания Порфирия. Тут не только решается вопрос о молитве, но становится ясно и то, что уже Порфирий имел не выраженную систематически классификацию богов, почему и ошибаются те, которые эту подробную классификацию на платиновской основе приписывают только Проклу.

И не только молитву допускает Порфирий. Собственно говоря, он нисколько не отрицает даже и магии, даже и колдовства. Об этом мы уже сказали. Но самое интересное заключается здесь в том, что во всех такого рода гаданиях и колдовстве Порфирий хочет видеть выражение того знания, которое свойственно богам. А боги, если они не ложные, предсказывают будущее на основании наблюдения небесного свода. Первоисточник (Euseb. Praer. ev. VI, 1,1) так об этом и говорит буквально. В другом месте (De abst. II 53) тоже говорится о том, что в человеческих магических операциях боги возвещают только такое будущее, которое произойдет в силу необходимости. Но очень интересно об этом говорит Прокл (In Tim. III 272, 5—20). Он перечисляет разные определения судьбы и в конце кратчайшим образом говорит о Порфирии. По Проклу, судьба не есть ни «частная [индивидуальная] природа», как это думали перипатетики, например Александр Афродисийский, ни «порядок космических периодов», как это утверждал сам Аристотель, ни та «душа в отношении» (то есть взятая в своем соотношении с другими видами бытия), согласно Феодору Асинскому, ни «природа просто», как это говорит Порфирий. Прокл не согласен с этим мнением Порфирия потому, что признает многое «сверхприродным» и происходящим «помимо природы». Таким образом, мудрец, согласно Порфирию, во всех магических актах видит только провозвестие необходимого будущего, т. е. судьбы, которая тождественна с естественными явлениями в природе.

3. *Попытка новой классификации демонов.* Среди всех материалов по Порфирию, имеющих отношение к демонологии и к отношениям человеческой жизни с демонологией, обра-

щает на себя внимание одно довольно странное сообщение Прокла о Порфирии. И сообщение это не только странное, но и довольно трудное для анализа. Тут дается нечто вроде классификации демонов, на которую, может быть, и не стоило бы обращать серьезного внимания, если бы ее не подверг серьезной и даже враждебной критике такой крупный неоплатоник, как Ямвлих (ниже, с. 253), каковые материалы мы находим у Прокла (In Tim. I 152, 12—28). Приведем этот текст Прокла.

«Что до философа Порфирия, то он полагает следующее. Жрецы аналогичны архангелам на небе, которые обращены к богам и являются их вестниками. Воинственные (*machimoys*) же аналогичны демонам, которые нисходят в тела. Со своей стороны, пастухи аналогичны тем, которые поставлены над стадами животных и являются, как говорится в тайных учениях (*di'aporrētōn*), душами, потерявшими человеческий разум и имеющими расположение к животным. Ведь и о человеческом стаде кто-то заботится, а есть и некоторые такие, что надзирают одни за народами, другие за государствами, третьи — за отдельными [людьми]. Охотники же аналогичны тем, которые охотятся за душами и заключают их в тела; ведь есть и такие, кто находит удовольствие в охоте на животных, как [по их мнению] Артемиды и все множество сопутствующих ей охотящихся демонов. А земледельцы аналогичны тем, кто поставлен надзирать за урожаем. И вся эта совокупность подлунных демонов, разделенных на многие [разряды], у Платона именуется демиургической, ибо направлена на то, что существует [уже] в завершенном виде или находится в процессе становления».

Этот текст вызывает у исследователя длинный ряд мучительных раздумий, не во всем приводящих к надежному результату. Если позволено сообщить здесь о наших раздумьях на эту тему, то мы выставили бы такие четыре утверждения.

Во-первых, у Порфирия заметна здесь удивительная тенденция *очеловечивать* весь демонский мир. Но это очеловечивание проводится пока еще вовсе не в буквальном смысле слова, как это мы найдем у Ямвлиха, а только в смысле проведения аналогии тех или иных типов человеческой жизни с демонами. Что здесь у Порфирия везде имеется в виду именно только аналогизирование — это подчеркивается решительно в каждом пункте классификации.

Во-вторых, поскольку здесь у Порфирия имеется в виду только аналогия, это, по-видимому, *освобождает его от точных формулировок* и относительно демонов и относительно людей. Какие-то «воинственные» или «воители» «нисходят в тела», но так называемые «охотники» тоже имеют дело с телами, а именно поселяют в них души, — разница здесь едва заметна. «Пастухи» то заботятся

о животных и в этом смысле даже теряют всякий разум, то заботятся о людях, включая и отдельные личности и государственно-общественные объединения.

В-третьих, все это разделение демонов отнюдь не лишает их *демиургического функционирования*. О демонической демиургии здесь говорится специально. При этом проводится общая неоплатоническая линия, которая противопоставляет демонов абсолютному бытию богов и делает их принципами внебожественного становления, включая как становление в чистом виде, так и результаты этого становления, возникающие в виде тех или других законченных образов этого становления.

Наконец, в-четвертых, по-видимому, можно предполагать связь этой странной классификации демонов с общей философско-религиозной установкой Порфирия. Мы и раньше замечали, что позиция чистого умозрения принципиально и чрезвычайно важна для Порфирия. Но у него уже заметно тяготение и к демоническим операциям. Если эти последние довести до их логического предела, то каждого демона нужно будет представлять просто в том или другом человеческом образе, наделенном той или другой обобщающей силой. Но продумывать эту логическую линию до конца Порфирий еще не может, поскольку это привело бы прямо к теургии. Поэтому прямого отождествления демонов с теми или иными разрядами людей у Порфирия пока еще нет. Это будет у Ямвлиха, а у Порфирия здесь вместо прямого отождествления пока только еще аналогизирование.

И все же архангелы у Порфирия — это не просто демоны, но жрецы, космические жрецы, и руководители людей — это опять-таки не просто демоны, но либо воины, либо пастухи, либо охотники, либо земледельцы, причем все эти разряды опять-таки трактуются как чисто космические. В конце концов, если Порфирий всерьез не доходит до теургии, то использование этих человекообразных демонов остается только на стадии чисто морального совершенствования человека, на стадии его религиозно-нравственного очищения, то есть в виде пока еще только умозрительно-регулятивного принципа.

К этому сводится и вся этика Порфирия.

### § 3. УМОЗРИТЕЛЬНО-РЕГУЛЯТИВНЫЙ СМЫСЛ МИФОЛОГИИ

1. «Этика» Порфирия. Если говорить о сводке религиозно-нравственных воззрений Порфирия, то необходимо будет упомянуть еще и о том, что обычно в учебниках и исследованиях на-

зывается «этикой» Порфирия. Мы много раз убеждались в том, что этика в нашем современном смысле слова отсутствует не только у Порфирия, но и во всей античной философии. Античную этику очень трудно отличать и от античной эстетики и от античной онтологии. Поскольку античная эстетика требует для себя и человеческого совершенства и совершенства в самом бытии, является трудным делом противопоставлять этику и эстетику. Не входя подробно в этот предмет, мы предложили бы читателю сосредоточиться на 32 главе порфириевских «Сентенций».

Здесь мы находим такое разделение четырех типов добродетелей. Первый тип добродетелей Порфирий называет «общественными» (*politicalai*). Они сводятся к тому, что мы укрощаем наши страсти, которые волнуют нас в личной и общественной жизни; и потому сущность их сводится к «метриопатике», то есть к проведению в человеческих страстях умеренности, или меры. Второй тип добродетелей — это «очистительные» (*cathartikai*) добродетели. Здесь мы не только приводим наши страсти в порядок и переживаем их мерно, или с умеренностью, но стараемся устранить вообще все наши аффекты, стремясь прийти в «безаффектное» состояние (*apatheia*). Здесь интересно то, что человека, преуспевшего в таких добродетелях, Порфирий называет не «общественным», но «демоническим». Для нас это важно потому, что в демонах, как бы они ни были мелки или злы, для Порфирия всегда кроется очистительный момент, то есть демоны в конце концов нематериальны. Третья ступень добродетели выходит за пределы даже и всяких очищенных аффектов. Это есть сфера чистого ума, то есть сфера чистого умозрения (*theōria*), и такая добродетель — созерцательная. Но есть и четвертая ступень религиозно-нравственной жизни, та, которая является первообразом, или «образцом» (*paradeigma*), для всех прочих добродетелей. Первые три типа добродетелей, таким образом, невозможны без этой «парадигматической» добродетели, в то время как эта последняя вполне возможна без низших трех типов. Первая ступень — пока еще чисто человеческая. Но уже вторая поднимает человека до степени демона, третья — до степени бога и четвертая — до степени «отца богов». Ясно, что третья и четвертая добродетель в собственном смысле слова свойственны только богам, человек же может доходить до них очень редко и при помощи огромных усилий. Ясно также и то, что вся эта теория добродетелей предполагает принципиальную и глубокую аскетическую направленность, доходящую до воздержания от любовных переживаний, от всякого рода зрелищ и от вкушения мяса. Тут, однако, сам Порфирий сознается, что такого рода требования мож-



но предьявлять только «человеку, пребывающему в разуме» (De abst. I 27 anthrōpōi lelogismenōi).

Уже одно то, что все порфириевские добродетели тяготеют к своему парадигматическому первопринципу, делает их не только «этическими», но также вполне эстетическими, а под этой эстетикой тут же откровенно формулируется и соответствующая онтология.

2. *Трактат «О философии из оракулов»*. Приведенные у нас выше материалы, как кажется, дают достаточно ясную картину религиозно-нравственных взглядов Порфирия. Однако остается еще проблема, которой могло бы и не быть, если бы в науке не появилось одной настойчивой и кое в чем даже убедительной теории, принадлежащей известному биографу Порфирия Ж. Биде. В чем эта теория заключается, мы сейчас скажем. А поскольку она касается трактата Порфирия «О философии из оракулов», то нам бы хотелось сначала указать на огромную работу, которая в середине прошлого века была проделана крупнейшим филологом своего времени Густавом Вольфом<sup>1</sup>.

а) Это — огромный труд. Главным образом на основании Евсевия Г. Вольф пытается восстановить этот недошедший до нас трактат, даже разделяет его на книги, снабжает греческий текст Евсевия обильными примечаниями в нужных и непонятных местах, вставляет свои соображения и, наконец, в виде прибавления дает ценнейшие исследования отдельных вопросов, как, например, о понимании термина «демон» большинством древнегреческих писателей. Недаром когда в наше время поднялся вопрос о новом издании этого трактата, то не нашли ничего лучшего, как просто воспроизвести издание Г. Вольфа фотомеханически (1961 г.). Вся работа Г. Вольфа написана безукоризненным латинским языком и производит такое цельное впечатление, как будто этот трактат Порфирия до нас дошел и как будто мы его сами прочитали с начала и до конца. Единственное наше возражение сводится, кажется, к тому, что указанный трактат Порфирия нужно было бы реконструировать не только с помощью текстов Евсевия, но с гораздо более широким использованием изложения этого трактата у Августина. Августин у Г. Вольфа кое-где используется, но, как нам кажется, недостаточно. Об этом, однако, ниже. Вот по поводу этого трактата Порфирия «О философии из оракулов» и выдвинул свою теорию Ж. Биде.

б) Ж. Биде полагает, что этот трактат, как и трактат «Об извращениях» (об этом трактате у нас ниже, с. 106 сл.), написан Порфи-

<sup>1</sup> Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda, ed. Gustavus Wolff. Berolini, 1856.

рием в ранней юности, еще до знакомства с Платином. Этим, думает Ж. Биде, объясняется пристрастие Порфирия к демонологии, якобы проявленное им в этом трактате, полное отсутствие всяких намеков на Платина и даже полное противоречие с ним. Ж. Биде доходит до того, что даже считает этот трактат «Учебником магии»<sup>1</sup>.

Действительно, в этом трактате имеются обильные упоминания о различных магических операциях. Необходимо демонов украшать, символически разрисовывать их, употреблять при магических операциях факелы, знать голоса для укрощения демонов и вообще безошибочно священнодействовать согласно указаниям свыше, приносить возлияния из вина, молока, крови, воды (р. 134—137, 152—155 W.). Приводится первоисточник (152), гласящий, что однажды сам Порфирий изгнал злого духа из бани. Судя по имени этого демона — Каусатха, — демон этот сирийского или арамейского происхождения.

Тем не менее в трактате весьма заметен выход за пределы элементарной демонологии. В трактате дается целое натурфилософское построение и даже признается божество, которое выше самого космоса. Когда Порфирий его призывает, он называет его «неизреченный отец бессмертных», «вечный», «обнимающий космос», могущество которого «превыше космоса и звездного неба», «вседержитель», «царь», «отец бессмертных и блаженных» (р. 144—145 W.). Уже одно такое воззрение Порфирия целиком вырывает его из объятий безоговорочной демонологии, и это в корне мешает слишком решительно противопоставлять данный трактат другим трактатам философа.

Далее, вместе с этой концепцией надмирного божества Порфирий проповедует в трактате и целую натурфилософию, которая тоже мало чем отличается от ее старинных, досократовских форм. Именно Порфирий разделяет богов (или демонов) на небесных, поднебесных, или эфирных (эфир — тончайший огонь), воздушных, земных, морских и подземных (112). При этом, однако, необходимо заметить, что у Порфирия здесь все же наблюдается некоторого рода демонологическая гипертрофия. Хотя Порфирий и резко противопоставляет здесь добрых и злых демонов (146—147) и хотя злые демоны услаждаются кровью и всякими нечистотами (149—150), впиваясь в людские тела и их оскверняя (177), тем не менее всех дурных демонов почему-то возглавляет не кто иной, как сам Плутон, отождествляемый здесь с Египетским Сераписом (147). Таким образом, Плутон мыслится здесь у Порфирия слишком демонично, и притом низменно демонично.

<sup>1</sup> Bidez J. Vie de Porphyre..., S. 18.

То же самое нужно сказать и о таких богах, как Аполлон, Геката, Пан, Гермес и Асклепий. Так, например, в связи с изображением Гекаты упоминается ее трехцветная восковая окраска (белая, черная и красная), бич, факел, меч, змеи, морские звезды, прикрепленные над дверью святилища, дубовый венок вокруг страшных голов быков. И все это обладает вредоносной силой. Упоминаются ключи как знак владычества над демонической силой (134—137). Геката — «многаявленная», «бродящая по небу», «быкоглазая» и «трехголовая», «златострелая», «Илифия» (помощница при родах), является «эфиром в огненных образах» (151). Заметим, что такого рода напряженный демонизм проповедуется и в других сочинениях Порфирия (*De abst.* II 38; *Ad Marcell.*, 21). Разделение демонов на высших и низших, то есть архангелов, ангелов и демонов, приписывают Порфирию также Августин (*De civ. d.* II 26) и Прокл (*In Tim.* I 152, 12—28). Плотин (III 5, 6, 9—13) понимает то, что у Порфирия считается архангелами, как «умный мир», то есть как платоновские идеи.

В конце концов, противоречивость своего учения о демонах, по-видимому, признавал и сам Порфирий. Любопытно, что Порфирий вкладывает в уста Аполлона слова якобы о своей усталости от неумеренного почитания и о стремлении уединиться от магических манипуляций чересчур усердных своих служителей. Здесь нельзя не находить некоторого рода иронии самого Порфирия по адресу так любимой им демонологии. Читаем: «Приблизься, походи поскорее, чтобы спасти меня [бога]... Прекрати, если ты умен, разговоры. Погаси факелы, усилием мощных твоих рук сними нильскую ткань, которой обвиты мои члены... Удержи [пророческий] голос, идущий из глубин... Освободите меня от венков... сотрите [магические] на мне начертания, чтобы я мог удалиться» (162—164). Подобного рода слова, вложенные Порфирием в уста Аполлона, несомненно, свидетельствуют о критическом налете в демонологии Порфирия и о наличии в его душе склонности не столько ко всем этим магическим операциям, предсказаниям и колдовству, сколько к чистому умозрению уединенно мыслящего философа.

в) Но чтобы покончить с трактатом Порфирия «О философии из оракулов», нам хотелось бы использовать еще характеристику Порфирия, которую дает Августин. В этой характеристике для нас важно как раз то, что в предыдущих материалах если и было наличием, то, во всяком случае, не было выражено в виде формулы и рассмотрено как духовная акция философски ищущего Порфирия.

Сообщения Августина о демонологии Порфирия ценны для нас тем, что Августин, будучи человеком по натуре своей эмоциональ-

ным и ярко чувствующим, сумел и эту демонологию Порфирия представить в самом ярком и притом противоречивом виде. Августин чувствует пристрастие Порфирия ко всем демонам, не исключая и низших. Но Августин хочет быть мыслителем справедливым и объективным. А это заставляет его находить у Порфирия также и отрицательное отношение к низшим демонам, которое, по Августину, только и подобает истинному философу и которое граничит с полным осуждением всякого культа злых демонов. С точки зрения строгой логики это было, конечно, глубоким противоречием у Порфирия. Однако эта противоречивость философа, проповедующего чистое умозрение, для нас как раз и является весьма интересным историческим фактом. Вот с какими словами Августин обращается к Порфирию:

«Ты различил ангелов, возвещающих волю Отца, от ангелов, которые нисходят к теургам, привлекаемые каким-то, не знаю, искусством. К чему же чтишь ты последних в такой степени, что говоришь, что они возвещают божественное? О чем божественном возвещают те, которые не возвещают воли Отца? Ведь их-то именно завистливый человек обязал заклинаниями не помогать очищению души; так что добродетельный, желавший душевного очищения, не мог, как говоришь ты, разрешить их от этого обязательства и возратить им власть. Неужели ты сомневаешься еще, что это злые демоны? Или, может быть, ты притворяешься, что того не знаешь, из опасения оскорбить теургов, от которых ты узнал эти вредные и глупые вещи как великое благодеяние? Неужели ты осмеливаешься еще эту завистливую не власть (*potentia*), а заразу (*pestilentia*), не госпожу, а, напротив, как и сам признаешь, рабу завистливых возвышать сквозь воздушное пространство на небо и помещать даже между звездными вашими богами или бесславить эти самые звезды подобным позором?» (*De civ. d. X 26*).

Раздвоенность Порфирия по вопросам демонологии вызывает у Августина страстный отпор и заставляет произносить его еще следующие упреки:

«Чтобы отплатить, так сказать, твоим учителям, ты тех, которые не могут философствовать, уговариваешь к тому, что сам, как человек способный к более возвышенному, признаешь бесполезным: чтобы все чуждые философской добродетели — добродетели крайне трудной и доступной для немногих, — полагаясь на свой авторитет, искали теургов, от которых очищались бы если не в умной, то в чувственной части души; а так как число таких, для которых философствование — дело трудное, гораздо больше, то большинство и было принуждено идти к тайным, и недозволенным твоим учителям, а не в платоновские школы» (там же, 27).

Между прочим, здесь обращает на себя внимание то, что Августин считает Платона как раз чистым от этой дурной демонологии и упрекает Порфирия в нарушении платоновской традиции.

Но Августин рассуждает еще ярче. Оказывается, что в своем высоком религиозном сознании Порфирий вполне доходит до идеи почитания единого Бога, как оно было в Ветхом Завете. Августин заговаривает здесь даже о Христе в возвышенном и положительном смысле. Тем более является страшным падение Порфирия, при таком духовном мировоззрении, до почитания отвергаемых им же самим злых демонов. Августин пишет, приводя слова самого же Порфирия: «Существуют, говорит он [Порфирий], в некотором месте самые низшие земные духи, подчиненные власти злых демонов. От этих злейших и низших духов предостерегали людей благочестивых мудрые из евреев, к числу которых принадлежал и Иисус, как это сказано в вышеприведенных божественных изречениях Аполлона; запрещали совершать им празднества; чтить же повелевали преимущественно богов небесных, а наиболее чтить Бога Отца. То же самое, прибавляет он [Порфирий], заповедуют и боги, и мы показали выше, как они увещевают душу обратиться к Богу и как повсюду повелевают почитать его. Но невежественные и нечестивые натуры, которым судьба по справедливости не дозволила ни пользоваться дарами богов, ни иметь понятия о Юпитере бессмертном, не слушая ни богов, ни мужей божественных, отвергли всех богов, а запрещенных демонов не только не возненавидели, но и стали почитать. Притворяясь же, что поклоняются Богу, не делают того, в чем единственно выражается поклонение Богу. Ибо хотя Бог, как всемогущий Отец всего, ни в чем не нуждается, но это полезно для нас самих, когда мы поклоняемся ему правдою и чистотою и другими добродетелями, обращая в молитву к нему самую жизнь, чрез подражание и искание его. Ибо искание, говорит он [Порфирий], очищает, а подражание обоготворяет, производя любовь к нему» (XIX 23).

Все это говорится у Августина и подробно, и глубоко, и весьма красноречиво. Однако Августин, по-видимому, слишком преувеличивает монотеизм Порфирия, дошедший как будто бы до иудейского богопочитания. На самом деле совпадение Порфирия с иудаизмом было только формальное. Ведь языческая философия уже с давних времен учила о надмировом разуме, который управляет всем миром. В этом смысле совпадение язычества и христианства было вполне ясно и понятно. Поэтому и Порфирий не составил здесь никакого исключения. Но дело в том, что всемогущий разум у язычников не был личностью, не имел никакой своей священной истории и потому никак не мог воплотиться на земле тоже в виде

так понимаемой абсолютной личности. Творящий разум у язычников, в том числе и у неоплатоников, был только предельным обобщением всех закономерностей природы, а не той абсолютной личностью, которая выше всякой природы и выше всех языческих богов, тоже представлявших собою принципы тех или иных областей природы. Августин определенно ошибается, приписывая Порфирию такой персоналистический монотеизм. Но нас интересует здесь не Августин, а Порфирий. Что же касается Порфирия, то как раз в своем сочинении «О философии из оракулов», согласно прямым цитатам Августина из этого трактата, оракул Аполлона ответил, что Христос был правильно наказан иудеями, а Геката объявила его «мужем, превосходнейшим в благочестии», который удалился на небо и заслужил вечное бессмертие, но не был богом. Что же касается вопроса о причине осуждения Христа, то та же Геката ответила довольно уклончиво и дипломатично. По Порфирию, она на это сказала: «Тело всегда подвержено изувечивающим истязаниям, душа же благочестивых пребывает в небесном жилище» (там же). И здесь Августин совершенно правильно критикует Порфирия за то, что он почитает оракулов, которые сами себе противоречат, то восхваляя Христа, то его осуждая. С точки зрения Августина, противоречиво также и отношение Порфирия к христианам. Христа он как будто почитает, хотя и не в качестве бога. Но вот какие слова самого же Порфирия приводит Августин: «Некоторым, без сомнения, покажется неожиданностью то, что мы скажем. Боги провозгласили Христа благочестивейшим и сделавшимся бессмертным и отзывались о нем с большою похвалою; но христиан, говорит [Порфирий], они называют порочными, оскверненными, преданными заблуждению и употребляют в отношении к ним множество подобных укорительных выражений» (там же).

Между прочим, материалы Августина о Порфирии важны еще и потому, что они прямо приписывают Порфирию учение о теургии, включая ее использование для философских целей. Это важно потому, что и «Письмо к Анебону» и сообщения о трактате «О философии из оракулов» не содержат даже самого термина «теургия».

Подводя итог всей этой августиновской характеристики трактата Порфирия «О философии из оракулов», необходимо сказать, что для Августина Порфирий самым жалким образом запутался в своем учении об оракулах. Эти оракулы своими пророчествами не только сбили с толку Порфирия по вопросу о христианстве, в котором философ определенным образом запутался, но и по вопросам языческой демонологии, которую он если и любил, то, во всяком случае, не мог оправдать в окончательном виде.

г) Что касается специально истории эстетики, то трактат Порфирия «О философии из оракулов», несомненно, занимает в ней почетное место. Не говоря уже о том, что своих демонов Порфирий представляет с весьма выразительной наружностью: то с упорядоченной и соразмерной (как у добрых демонов), то с беспорядочной, асимметричной и расплывчатой, включая оборотничество (как у злых демонов), — даже и без этого весь трактат, как это гласит и само его название, возник у Порфирия в результате его потребности понимать демонологию символически. На вопрос о том, что такое красота, Порфирий, с точки зрения этого трактата, безусловно ответил бы: красота есть демон. При этом не важно, что существуют также и дурные демоны. Ведь дурные демоны для него — это безобразие. Но, судя по тому, что безобразные демоны являются для него тоже воплощением идеи, хотя воплощение это в данном случае весьма дурное, становится совершенно ясным то, что и дурные демоны являются для него тоже предметом эстетики. Безобразие, как и красота, тоже ведь является эстетической категорией, или, как говорят, эстетической модификацией.

Но у Порфирия имеется трактат не только о демонах, но и специально о богах, где эстетика выступает у него настолько ярко, что мы должны, в сравнении с другими трактатами Порфирия, считать его уже трактатом специально эстетическим. Это трактат «Об изваяниях».

## IV

# НЕПОСРЕДСТВЕННОЕ ВВЕДЕНИЕ В ЭСТЕТИКУ

### § 1. НЕОБХОДИМОЕ НАПОМИНАНИЕ

Прежде чем заговорить о специально эстетических трактатах Порфирия, сделаем два кратких замечания.

Во-первых, придется еще и еще раз напомнить о том, что в античности не было эстетики в виде самостоятельной дисциплины. Вопросов красоты и искусства, а также и вообще вопросов о выразительных формах каждая античная философская система касалась по преимуществу только в своих заключительных и завершительных частях. Поэтому, собственно говоря, почти всякую философскую систему античности можно рассматривать как эстетику, для которой данная философская система является подготовкой эстетики, а ее завершение — эстетикой в собственном смысле слова. Поэтому неудивительно, что эстетику у Порфирия мы находим и в его историко-философских зарисовках, как, например, в характеристике личности Пифагора, и в его философско-теоретических изысканиях, как, например, в учении о трех ипостасях, или в его логике, как, например, в его подробнейших различениях и отождествлениях, доходящих до своего рода красивой виртуозности, или в его демонологии. Уже на основании одних этих материалов можно было говорить об эстетике, понимая под ней, конечно, не эстетику в нашем смысле слова, но эстетику в ее чисто античном понимании.

Во-вторых, в течение наших обширных историко-эстетических исследований читатель мог много раз убедиться в том, что одной из завершительных ступеней античного философско-эстетического мышления являлось не что иное, как самая настоящая мифология, в той или иной степени логически обработанная. Поэтому и здесь, то есть в отношении Порфирия, не нужно удивляться тому, что мы, желая формулировать специально эстетические размышления философа, натолкнемся не на что иное, как на разного рода мифологические построения. И нам уже хорошо известно то обстоятельство, что именно античный неоплатонизм оказался в конце концов только диалектикой мифа, и не мифа вообще, но самого



настоящего античного мифа, включая все самые распространенные имена и события, составлявшие некогда подлинное и единственное содержание самой обыкновенной, исконно народной мифологии. Если у Порфирия имеются специальные рассуждения на эти философско-мифологические темы, то для нас это явится, конечно, самым важным и любопытным материалом на путях исследования именно эстетики в ее античном понимании.

Если подходить к эстетике так расширительно, как это мы сейчас предложили и как она действительно понималась в самой античности, то у Порфирия, во-первых, мы найдем целые трактаты, посвященные мифологической эстетике, а во-вторых, найдем и такие сочинения, в которых не разрабатывается сама мифология, но в которых анализируются такие категории, которые как раз необходимы для построения мифологической эстетики. К последнего рода трактатам относятся «Введение в «Гармонику» Птолемея» и «Исходные пункты для восхождения к умопостигаемому». Эстетические материалы, содержащиеся в этих двух трактатах Порфирия, вполне можно считать непосредственным введением в эстетику. Приведем из них некоторые материалы.

## § 2. «ВВЕДЕНИЕ В «ГАРМОНИКУ» ПТОЛЕМЕЯ»

Знаменитый Клавдий Птолемей, живший во времена Марка Аврелия во второй половине II в. н. э., занимался математикой, астрономией, астрологией, физикой, географией и многими другими естественно-научными дисциплинами. Среди его дошедших до нас сочинений имеется музыкально-теоретическое исследование под названием «Гармоника» (точные библиографические данные об этом — ниже, с. 513).

Эту «Гармонику» Птолемея как раз и комментировал Порфирий. Нас не могут интересовать здесь музыкально-теоретические подробности ввиду их чрезвычайного технического формализма и далекости от эстетической тематики. Но наряду с музыкально-теоретическим формализмом у Порфирия имеется много разного рода философско-эстетических суждений, которые можно считать прямым введением в то, что является античной эстетикой вообще, и в частности эстетикой Порфирия<sup>1</sup>.

1. *Критерии музыкальной гармонии.* Приведем некоторые тексты из комментариев Порфирия к Птолемею.

<sup>1</sup> Тексты из этого комментария Порфирия к «Гармонике» Птолемея переведены для настоящего издания под ред. А. Ф. Лосева.

Птолемей пишет: «Судят о гармонии (*critēria harmonias*) слух и разум (*logos*), причем по-разному: слух судит об ее материи и том, что претерпевает изменения (*to paschon*), а разум — об эйдосе и причине» (*Нарм.*, р. 3, 3). Порфирий комментирует это следующим образом.

«Древние считали, что чувство и разум судят не только о различиях в шумах и о гармонии, возникающей из них, но и вообще обо всем чувственно-воспринимаемом. Действительно, не все то, о чем судит разум, подлежит суждению чувств, но чувственно-воспринимаемое всецело подлежит разуму. Под чувством и разумом они понимали как способности души (а именно восприятие и расчет), так и использование этих способностей.

Эйдос воспринимается как чувствами, так и разумом потому, что эйдосами являются как чувство, так и разум. Однако разумом воспринимается только сам эйдос, которому случилось быть в материи, тогда как чувством — эйдос вместе с материей, поскольку оно ощущает только овеществленный эйдос. При этом чувство переходит к восприятию благодаря телесному аффекту [букв. «претерпеванию»], а согласно некоторым, в частности и Птолемию, оно и есть не что иное, как аффект. Действие же разума бестелесно и не сопровождается аффектом, поскольку разум актуально обладает бестелесным эйдетическим бытием (*tēn oysian en aulōi eidei sai energeiai cestēmenos*). Между прочим, точно таким же образом мы даем определение эйдоса и сущности: одни — для самого эйдоса, другие — для эйдоса, смешанного с материей. Часто встречаются и определения материи, однако преимущественно с точки зрения ее способности воспринять эйдос и быть его вместилищем (*dectison*). Поэтому есть три вида определений: понятийные, относящиеся только к эйдосу — их Аристотель называет наиболее существенными; материальные — единственно важные с точки зрения стойков; а также смешанного вида — их предпочитал Архит. Все эти определения так или иначе суть определения эйдоса, но одни — только эйдоса, другие — эйдоса вместе с материей, а третьи — материи как вместилища для эйдоса. Так, например, берется звук, называется шумом, его особенность воспринимается слухом, колебания воздуха воздействуют на слух, а само колебание есть движение воздуха. Как все эти определения относятся к эйдосу по-разному, так и естественные способности суждения: все они обращены на эйдос и им возбуждаются, но чувство [реагирует] на овеществленный эйдос, а разум отделяет его от материи. Поэтому некоторые считают, что разум судит о сущности (поскольку древние также понимали под эйдосами не сущности), а ощущение — о том, что сущности причастно (*oysiōmenōn*), то есть об эйдосах

вместе с материей или в материи; поэтому, по их мнению, чувство судит не о гармонии, а о том, что причастно гармонии. Действительно, причастное гармонии отличается от гармонии, как ичисляемое — от числа:числяемое есть число в материи или вместе с материей, а причастное гармонии — гармония в материи или вместе с материей.

Что же касается разума (logos), то это слово употребляется в самых разных значениях, в том числе и как разум естества (ho physicos logos), то есть разум семенных потенций, а также разум, проявляющийся в сочетании естественных действий» (р. 11,1—12,8 Düring).

2. *Иерархия познавательных способностей.* Здесь, однако, Порфирий считает необходимым привести замечания относительно общей теории познания. Мы читаем следующее рассуждение, непосредственно связанное с предыдущим.

«Благодаря таким и такого рода рассуждениям, которыми полны сочинения древних, разум повсюду соотносится с эйдосом и причиной.

Что же касается чувства, то оно, в соответствии со сказанным, [соотносится] с материей и тем, что претерпевает изменение; причем эта материя — душа, поскольку вообще все воспринимающее (hupobebēscota) ближайшим образом оказывается материей привходящего (eranabebēscōton); в этом смысле чувство можно назвать материальным умом — хотя он и есть несмешанная телесная материя, — поскольку оно оказывается материей для привходящего извне ума, когда действует свойственным ему образом.

Достаточным подтверждением сказанному является процесс возникновения отчетливых суждений. Когда названный разум дает эйдос материи, оказывается, что душа соприкасается с сущими [предметами] и как бы опять отторгает эйдосы от материи, воспринимает их в себя и некоторым образом возвращает их нематериальному, и тогда возникает суждение.

Начало ощущения — восприятие, которое, соприкасаясь с существующим, пытается его вместить и передать о нем весть и ввести его в душу — словно некий проводник и вожатый. А после этого то, что введено, подхватывается представляющим впечатлением и благодаря разуму записывается в душе как бы на некую дощечку, в ней находящуюся.

Третья после них — способность восприятия особенного, нечто вроде способностей живописца или ваятеля, — воображение (phantasia), которое не довольствуется эйдосом наименования и записи, но оценивает точность уподобления наподобие тех, кто

изображает ушедших в плавание, или тех, кто следует приметам (τὸς τοῖς συμβολοῖς παρακολυθοῦντας). Как и они, воображением, оценившим облик предмета в целом и получившим таким образом отчетливое о нем представление (ἠοροταν... ἀσπίδῃ), откладывается в душе его эйдос.

Это и есть мысль (ἐπινοία), с возникновением и утверждением которой возникает определенный тип знания (ἡ ἐπὶ τῆς ἐπιστῆμῆς... διὰ thesis), благодаря которому — словно разгоревшийся свет от вспыхнувшего огня — ум обнаруживается как бы в виде острого зрения, направленного на подлинное бытие.

Итак, благодаря восприятию душа начинает опознавать наличный в материи эйдос; благодаря впечатлению она соотносит обозначенное с предметом обозначения; благодаря воображению [она осознает], что созданное ею подобие таково, каково и находящееся извне. Благодаря мысли, переходящей ко всеобщему, происходит перевод эйдоса в нематериальный план, после чего знание, получив опору в восприятии, достигает степени чистого воспринимающего ума, следующего за ступенью всеобщности. Поэтому и ум возникает относительно того, о чем знание и мысль, связанная с эйдосом, дающим целостный облик (μορφῆν) материи» (13,12—14,14).

Возникновение в уме нематериального эйдоса Порфирий сравнивает с печатью, от которой получен оттиск, на основании которого сделана новая печать и могут быть получены оттиски на другом материале. Так же, согласно Порфирию, бестелесный и нематериальный эйдос, оставляя отпечаток в материи, становится телесным. Когда душа начинает воспринимать телесный образ, он в душе вновь становится бестелесным и нематериальным. Таким же образом происходит и суждение о сущем (р. 14,14—22).

Суждение на основании ощущения и суждение на основании разума Порфирий уподобляет царю и вестнику, когда один все выбирает, знает заранее и обсуждает это внутри сам с собой; а другой способен только воспринимать таблички, прочитывать их и возвещать о том, что прочел. Вестник возвещает то, о чем он прочел, тогда как царь, знающий все наперед, понимает не только то, что возвещено, но и то, что тот изложил неточно, и вообще смысл сообщения в целом. Так же разум и ощущение: разум знает то, что воспринято ощущением, и может точнее, чем оно, изложить чувственно-воспринимаемое. При этом в процессе познания существующего ощущение предшествует разуму, однако на основании этого оно не является сильнейшим, нежели разум, в суждении (р. 15,10—22).

3. *Необходимость сочетания двух основных критериев.* Продолжая рассуждение о различиях чувства и разума, Порфирий тем не менее требует их обязательного совмещения.

Особенностью ощущения, по Порфирию, является постижение в целом (to holoscheres), что противоположно точному постижению (toi acribei). Наоборот, разум обладает точностью, которой недостает ощущению, почему только из их сочетания и возникает совершенное суждение о чувственно-воспринимаемом (15, 32—16, 17).

Это соотношение между ощущением и разумом соответствует соотношению между материей и эйдосом. «Материя сама по себе беспредельна и неопределенна, поэтому связанные с ней аффекты так же беспредельны и неопределенны. Эйдос же ограничивает и определяет материю, а причины движения определяют аффекты. В какой степени подвижно движущее, в такой же степени движется и движущееся. Чувство есть нечто материальное и претерпевающее, а разум — нечто эйдетическое и относящееся к причине движения. Поэтому естественно, что рассмотрение и суждение на основании ощущений (hai aisthēticai dialēpseis cai criseis), будучи в себе неопределенными, получают определение и ограничение благодаря разумному рассмотрению. А если это так, то необходимо должно быть два критерия гармонии, слух и разум» (р. 16,23—31).

В связи с этим Порфирий приводит текст из сочинений некой Птолемаиды, придерживавшейся пифагорейской точки зрения на соотношение чувства и разума в оценке музыкальных произведений.

«Какова разница между основными представителями музыкальной теории? Одни предпочитают только сам разум, другие — ощущение, третьи — и то и другое. Предпочитают один только разум те из пифагорейцев, которые наиболее остро выступали против музыкантов и хотели вообще изгнать ощущение, а разум сделать самодовлеющим критерием. А музыкантов они порицают за то, что те всячески принимают ощущаемое в качестве начала и забывают [о разуме]. Ощущение предпочитают исполнители, которые либо ничего не понимают в теории, либо очень слабо. Те, кто выдвигают оба начала, различаются между собой так. Одни считают, что оба начала — ощущение и разум — равнозначны, другие предпочитают ощущение, третьи — разум. О равнозначности обоих говорит Аристоксен Тарентский, поскольку как чувственно-воспринимаемое не может быть само по себе отдельно от разума, так же и разум не в силах представить что-либо, не получив предпосылок (tas arehas) от ощущения и не соотнеся с ощущением несомненный результат созерцания. Однако в каком же смысле можно го-

ворить о превосходстве ощущения над разумом? В смысле порядка, а не силы. В самом деле, рассуждает он, когда ощущением определяется, каково чувственно-воспринимаемое, тогда для его рассмотрения следует прибегать к разуму. Кто же принимает оба начала в равной мере? Пифагор и его преемники. Они считают ощущение проводником разума, который как бы передает ему огненные искры, а разум — под их влиянием — в себе рассматривает то, что уже отделилось от ощущения, в результате чего аккорд, найденный разумом, не соответствует ощущению... при этом они говорят, что ощущение ошибается, а разум отыскивает истину в себе и опровергает ощущение...» (р. 25,9—26,1).

4. *Заключение.* Если миновать техническую теорию музыки, не составляющую предмет нашего исследования, то, подводя итог предыдущему, можно сказать следующее.

По Порфирию, не только музыкальное восприятие, но и человеческое восприятие вообще было бы бессмысленным, если бы оно опиралось только на одну неопределенно-текущую чувственность. Чувственное восприятие возможно только потому, что бескачественная материя является вместилищем того или иного качества, или, говоря вообще, смысла, который у Порфирия носит традиционно-платоническое наименование эйдоса, то есть интуитивно-умственного смысла вещи. Но за этим резким и принципиальным разделением эйдоса и материи тут же следует у Порфирия и категорическое признание необходимости сливать то и другое в одну нераздельную цельность. Эйдос вещи сколько угодно можно рассматривать и без самой вещи. Но это уже будет созерцанием чисто умственных построений, которые тоже на свой манер реальны, но не являются картиной самих вещей, а только принципом построения такой картины. Материальная вещь тоже может рассматриваться сама по себе, без внимания к смыслу самой вещи, к тому, чем она по существу своему является. Такое познание вещей возможно. Но оно туманно и неопределенно, будучи далеким от всякой науки, а мы сейчас еще прибавили бы от себя, — и от всякой эстетики. Это разделение эйдоса в себе, материи в себе и их объединенности в оформленной вещи, в осмысленно познаваемой вещи есть типично платоническое, и от него Порфирий не отступает ни на шаг в сторону.

Специально мы обратили бы внимание на то, что если чувственная вещь отражается в человеческом уме как ее чувственный образ, то и осмысленная вещь тоже, по Порфирию, отражается в уме как некоторого рода образ, но уже специфический. Он не так пассивен и текуч, как чувственный образ, но и не так неподвижен, как отражается в уме чистый эйдос. Музыкальный аккорд, не бу-

лучи ни тем, ни другим, отражается в человеческой душе как наглядный и четкий, но в то же время и жизненно подвижный *символ* вещи. Этот момент очень важен, поскольку в античной литературе *phantasma* обычно выступает как обозначение пассивного и чувственно-текучего образа такой же вещи.

Ввиду типичного платонизма всей этой теории ее можно было бы и не приводить в анализе философской эстетики Порфирия. Однако мы все же сочли необходимым это сделать ввиду того, что онтологически-гносеологическая теория дается здесь Порфирием не в чистом виде, но в применении к искусству, в данном случае — к музыке. А это очень важно потому, что подобного рода теорию Порфирий применяет и вообще во всех областях человеческого творчества. И когда он будет говорить о мифе, то это тройное деление — эйдос, материя и символ — будут применяться им также и к мифологии. Тут, несомненно, перед нами именно введение в философскую эстетику и вообще в эстетику Порфирия.

*5. Некоторые уточнения.* Издатель и комментатор как «Гармоники» Птолемея, так и комментарии на нее у Порфирия И. Дюринг, вполне правильно формулирующий эстетику Порфирия в данном случае, вносит некоторые немаловажные разъяснения. То, что Птолемей и Порфирий исходят из противопоставления логоса и материи, — это совершенно правильно. Но, по И. Дюрингу<sup>1</sup>, здесь надо различать три момента. Во-первых, это есть различие умопостигаемого и чувственно-постигаемого. Это соответствует аристотелевскому разделению эйдоса и материи. Во-вторых, подобного рода разделение, по И. Дюрингу, не является у Порфирия окончательным. Логос и эйдос оформляют материю, так что в конце концов получается как бы умопостигаемое понимание чувственности. Выражение «умопостигаемое через чувственное ощущение» (*di'aisthēseōs poēta*) принадлежит уже самому Порфирию. Поэтому, в-третьих, логос оказывается вообще способностью мыслительно охватывать все существующее.

Кроме того, по И. Дюрингу, в этой эстетике Птолемея — Порфирия можно узнать четыре источника. Противоположность эйдоса и материи имеется уже у Аристотеля и имеет свою длинную перипатетическую историю. Противоположение «слуха» (*асоё*) и «логоса» — пифагорейское. Здесь, между прочим, интересно учение Пифагора, зафиксированное в теперешних фрагментах Аристотеля (207 Rose) и гласящее, что «материя текуча и всегда становится все другим и другим». В теории Птолемея — Порфирия еще

<sup>1</sup> Düring I. Ptolemaios und Porphyrios über die Musik. — Göteborgs högskolas Arsskrift. Bd XI, 1934, S. 141—143.

содержится момент противопоставления «претерпевания» (pathos) и его «причины». Это, по И. Дюрингу, пришло от стоиков. И, наконец, противоположность умопостигаемого и чувственно-постигаемого дана Платоном. Такое различие четырех источников эстетики Порфирия не лишено основания. Однако слишком уже ясно, что как противоположение идеального и материального, так и их отождествление есть типичный продукт неоплатонической эстетики, сам по себе единый, целостный и нераздельный.

### § 3. «ИСХОДНЫЕ ПУНКТЫ»

Несмотря на преобладающий интерес Порфирия в его «Сентенциях» к структуре и логике отношения общего к частному, конечного к бесконечному и другим проблемам научной натурфилософии, в его понимании мы можем найти в этом трактате тоже целый ряд предварительно эстетических суждений. Это явствует уже из того, что в скрытой форме эти сентенции базируются здесь на общем неоплатоническом учении о трех ипостасях.

1. *Упоминания о первоедином*. Вообще говоря, учение об исходном едином не пользуется у Порфирия большой популярностью, и часто о нем можно только догадываться. Но вот интересно то, что даже в этих сентенциях, которые посвящены в основе своей умопостигаемому, Порфирий все-таки нашел нужным упомянуть об этой общей неоплатонической первой ипостаси. Часто говорилось, что в этих сентенциях нет учения о первоедином. Такое суждение правильно только в том смысле, что здесь нет развитого учения о первоедином. Но упоминание об этом первоедином здесь все-таки имеется.

В сентенции 25 говорится о том, что высшим началом является не ум, — ум множествен и потому не может быть первичен, — но именно нечто единое, предшествующее уму и запредельное ему. Кроме того, замечает Порфирий, об этом запредельном для ума можно много говорить, но это не будет подлинным постижением единого. Единое можно постичь лишь в некоем «оставлении размышления» (apoësiai), которое «выше», «сильнее», чем размышление.

Здесь Порфирий приводит такое сравнение. Бодрствующий человек может много говорить о спящем, однако познать сон или воспринять его он таким путем не может: ведь подобное познается лишь подобным, и всякое знание уподобляется познаваемому. Отсюда можно делать тот вывод, что для первоединого, поскольку оно охватывает собою решительно все, не может быть ничего та-



кого, что было бы подобно ему и что, в силу этого, способствовало бы его познанию.

Итак, проблему первоединого Порфирий в своих сентенциях не разрешает, но только о ней упоминает. Тем не менее в неявной форме эта исходная неделимость будет присутствовать у него во всем его учении об уме и душе, которым занимается данный трактат.

2. *Душа — энергийный логос ума.* И прежде всего, это сказывается у Порфирия на учении о душе. А это учение о душе и о живых существах как раз для нас и будет важно в смысле учения о мифе и, следовательно, о мифологической эстетике.

Именно душа, по Порфирию, — это есть прежде всего *логос*, то есть смысл, осмысляющий принцип энергийно, иначе — осмысляющим образом действующий принцип. Из этого в дальнейшем у Порфирия последуют важные выводы. Но прежде всего необходимо ознакомиться с сентенцией 16. Здесь мы имеем следующее.

Согласно Порфирию, душа хранит в себе «логосы всего» и действует (*energei*) в соответствии с ними либо под влиянием внешних воздействий — и тогда она как бы выходит со своими ощущениями вовне, либо обращаясь к ним внутри себя — и тогда погружается во внутреннее умозерцание. При этом, как ощущение сопровождается аффицированием органов чувств, так умозерцание (*noësis*) сопровождается представлением (*phantasma*).

Здесь необходимо отметить то необычное для греческого языка обстоятельство, что термины «фантазия» или «фантасма» употребляются здесь Порфирием не в смысле пассивного отражения чувственного ощущения, но в смысле активного поэтического символа, при помощи которого действует мыслящая душа. Но гораздо важнее дальнейшее учение Порфирия об этих поэтических актах.

3. *Красота есть результат творчества души на основе неаффицируемо продуцирующего ума.* Именно для уяснения того, что такое поэтический акт в эстетической области, Порфирий прибегает к учению об аффицировании. Поскольку здесь употребляется у Порфирия обычно плохо понимаемый новейшими исследователями греческий термин *pathos*, к нему нам необходимо отнестись сейчас с особенным вниманием. Нужно отбросить все новоевропейские представления о пафосе, патетическом, патетике, поскольку все эти термины указывают на страстную, и притом весьма активную, направленность человеческого чувства. На самом деле этот античный термин «пафос» указывает на пассивное состояние, на претерпевание. Недаром ходячие термины «пассивный» или «пассивность» свидетельствуют именно

о пассивном восприятии, о претерпевании. Поэтому греческий термин *rathos* мы бы перевели его латинским аналогом как «аффекция» или «аффицируемость». И вот Порфирий учит о том, что энергия ума, то есть его осмысляющая деятельность, и активность души (поскольку душа и трактуется здесь как энергия ума) обязательно являются чем-то неаффицируемым, не подлежащим никакому вещественному изменению, никакому физическому претерпеванию. В самом деле, вещь может согреться или охладиться, но идея вещи не может согреться или охладиться. На языке Порфирия это и выражается как «неаффицируемость ума и души», как «энергия ума». Эта неаффицируемая энергия ума активно действует, но сама при этом не подвержена никакому физическому претерпеванию. При этом важно еще и то, что этот чисто поэтический акт, недоступный никакому аффицированию, остается таковым даже и тогда, когда он действует в физических телах. Тело подвержено изменениям, а имманентно присущий им ноэтический акт, хотя он их и осмысляет, или энергично оформляет, сам по себе остается трансцендентным в отношении всего вещественного, в области которого он действует. При этом выводы для эстетики делает тут же и сам Порфирий. Для этого рассмотрим содержание 18 сентенции.

Здесь Порфирий прежде всего отличает аффицирование телесного от аффицирования бестелесного. А именно аффицирование телесного связано с превращением, а «претерпевания» души являются ее действиями («энергиями»), совершенно непохожими на разогревание или охлаждение тел. Поэтому если считать, что всякое аффицирование связано с превращением, то все бестелесное нужно будет признать неаффицируемым. Поскольку бестелесное отделено от материи и от телесного, оно действует своими энергиями и, следовательно, не «претерпевает» таким образом, чтобы превращаться или изменяться самому. А когда бестелесное приближается к материи и к телам, то аффицируемым является не само бестелесное, а то, что оно рассматривает.

Порфирий предлагает следующее сравнение. Когда живое существо испытывает ощущения, то душа подобна трансцендентной (*chōristēi*), пребывающей в себе гармонии, которая вызывает в настроенных струнах уже не трансцендентную, а имманентную (*achōristos*) для этих струн гармонию. Причина движения, то есть само живое существо, своей одушевленностью подобно музыканту: как в теле есть душа, так и в музыканте звучит трансцендентная гармония. Аффицируемое тело (или тела) своим претерпеванием того или иного ощущения подобны гармонично звучащим струнам. Как в случае с музыкантом претерпевающим (аффици-

руемым) началом является вовсе не трансцендентная гармония, а струна, так и в случае с одушевленным существом претерпевающим началом является не душа, а тело.

Здесь очень важно то, что, по Порфирию, движущим в данном случае является именно неаффицируемое, трансцендентное, то есть душа. Ведь и музыкант заставляет звучать струны, следуя имеющейся у него идее гармонии, и струна не могла бы мелодически звучать, даже и при желании музыканта, если бы трансцендентная гармония ничего не говорила ему.

Попросту говоря, то, что утверждает здесь Порфирий, сводится вот к чему: считать, что в музыкальной гармонии, которая издается струнами кифары, нет ничего, кроме самих струн, это значит считать, что если вода нагревается и охлаждается, то и идея воды тоже нагревается и охлаждается. Это типично платоническое утверждение об активной и творческой «трансцендентности» красоты самой по себе, в отличие от пассивного восприятия ее веществом, когда она ему имманентна. Следовательно, в дальнейшем порядке уточнения теории аффицирования нужно обследовать более подробно характер неаффицируемости души, поскольку миф, эта последняя эстетическая инстанция, именно и является не чем иным, как прежде всего бытием одушевленным, и притом разумно одушевленным. На эту тему мы находим рассуждение в сентенции 21.

*4. Неаффицируемость и неразрушимость.* Остановимся прежде всего на этой сентенции 21. Здесь категорически утверждается основной тезис о связи неаффицируемости с невозможностью уничтожения. Прочитаем эту сентенцию<sup>1</sup>.

«Аффицируемо то же, что и разрушимо. Разрушение происходит через принятие аффектов [буквально «претерпеваний»]; и чему свойственно разрушаться, тому же свойственно и аффицироваться. Ничто бестелесное не разрушается, независимо от того, обладает оно бытием или нет. Поэтому оно и не принимает никаких аффектов. Аффицируемое должно быть не таким, но способным менять и терять те или иные качества под влиянием приводящего и доставляющего аффект, поскольку наличное качество изменяется под влиянием противоположного. Таким образом, не аффицируется ни материя, которая в себе бескачественна, ни входящие в нее и выходящие из нее эйдосы. Но аффицируется та аффекция, которая относится к ним обоим, и то, чему свойственно бытие того и другого, поскольку аффект наблюдается в противоположных потенциях и качествах этих приводящих элементов.

<sup>1</sup> Сентенции 21, 24, 28, 37 для настоящего издания переведены под ред. А. Ф. Лосева.

Это соотношение аффицируемого и неаффицируемого особенно важно в том случае, когда идет речь о жизни, то есть о душе. Именно поэтому то, что обладает жизнью от чего-то иного, а не от самого себя, может испытать как жизнь, так и отсутствие жизни. То, чья жизнь — в неаффицируемой жизни, по необходимости остается жизнью. Но точно так же и отсутствие жизни неаффицируемо именно как отсутствие жизни. И как изменение и аффект принадлежат составленному из материи и эйдоса, то есть телу, так жизнь и смерть и соответствующий этому аффект наблюдаются в составленном из души и тела. А с душой этого не происходит, поскольку она не есть нечто составленное из жизни и отсутствия жизни, но есть только жизнь. Именно это и означает утверждение Платона, что сущность и принцип души есть ее самодвижность».

Для дальнейшего очень важно сформулировать специфику того соединения идеального и материального, которую мы находим в *бестелесном живом существе*, поскольку миф для нас есть не что иное, как бестелесное живое существо. Выше Порфирий установил, что ни эйдос не разрушим, поскольку он не аффицируем, ни материя не разрушима, поскольку она бескачественна, а разрушимо только слияние эйдоса и материи в одно существо, когда вместо идеи вещи и материи вещи появляется сама вещь. Однако этот вопрос осложняется, если мы представим себе бестелесное живое существо. В нем, согласно сказанному, тоже есть и свой эйдос и своя материя. Но эйдос этот в данном случае является жизнью, которая, как и всякий эйдос, неразрушима; а материя есть неопределенная возможность, становление чего угодно, которое оказывается в данном случае становлением нестановящейся жизни, то есть это становление вовсе не вносит никакого разрушения в этот эйдос-жизнь, а только является принципом самодвижения жизни. Рассуждение на эту тему содержится в сентенции 24, которая читается так.

«У бестелесных живых существ эманации протекают так, что первичное остается устойчивым и постоянным и ни одна часть его не разрушается ради возникновения следующего за ним и не изменяется. Поэтому возникающее таким образом возникает без разрушения и перемены... Следовательно, возникновению и разрушению не подвержены ни они сами [бестелесные живые существа], ни то, что существует в соответствии с ними».

5. *Специально о самодвижности неаффицируемой энергии*. То, что нозетический акт, возникший в душе как принцип и ее собственного осмысления и осмысления ею всего телесного, не является результатом какого-нибудь постороннего

действия, это ясно. Однако Порфирий находит необходимым подчеркнуть именно самодвижность этого ноэтического акта, именно его полную свободу, его независимость ни от чего вещественного, в чем он себя проявляет. Весьма выразительно Порфирий характеризует это как принцип свободной самоотдачи этого ноэтического акта всему вещественному, причем эта *самоотдача* обязательно остается по-прежнему неаффицируемой и по-прежнему неразрушимой. На эту тему прочитаем сентенцию 28.

«Если бестелесное содержится в теле, то, конечно, не как хищник в клетке. Тело не может заключить в себе бестелесное и охватить его ни так, ни наподобие меха, который содержит в себе жидкость или воздух. Бестелесное должно реализовать свои потенции, направленные от единства с ним вовне. В них оно нисходит и сплетается с телом. Таким образом, его заключение в тело есть некое неизъяснимое распространение самого себя. Поэтому можно сказать, что его сковывает не иное, а оно же само; и освобождает от тела не повреждение или разрушение тела, но оно само освобождает себя, отказавшись от телесных соафффектов».

6. *Выводы для мифологической эстетики.* После всех этих разъяснений остается сказать только то, что мы считаем уже непосредственно введением в мифологическую эстетику.

Основополагающая для этого сентенция 37 гласит так.

«Не следует думать, что множество душ возникает вследствие множества тел, поскольку душа едина и множественна до тел, или что единая и целостная душа препятствует тому, чтобы в ней было множество душ, или что единая душа оказалась разделена множеством душ. Обособившись, отдельные души не откололись от единой души и не раздробили собой ее целостности. Находясь одна при другой, они не сливаются, но и целостную душу не делают агрегатом. Между ними нет границ, но они не сливаются, так же как в единой душе не сливается множество знаний, которые в то же время и не лежат в душе словно тела, то есть будучи в сущности своей иными, чем она. Нет, но эти знания суть некие функции самой же души (*energeiai*).

Душа по природе своей обладает бесконечной потенцией и в любой своей части является душою. При этом все души — одна, хотя целостная душа и отличается от простой суммы всех душ. Как не переходит в бестелесность тело, делимое до бесконечности, потому что отрезки получаются различными только в смысле объема, так душа, будучи неким эйдосом жизненности (*eidos dzōticon*), сжимается до бесконечности, оказавшись в отдельных эйдосах. Принимая эйдетические (*eidēticas*) различия, она прини-

мают их вся в целом и в то же время остается без них. В самом деле, различие есть в ней как бы рассечение, при всем том что ее самождественность остается. Если даже в телах, в которых тождество весьма уступает различию, привхождение бестелесного не разрушает единства, но все пребывает сущностно единым, а разделенным только с точки зрения качеств и других видовых различий, то что же рассуждать об этом в случае бестелесной эйдосовой (eidicē) жизни, где различие совершенно преодолено тождеством и где нет ничего отличного от того, что свойственно ей как данному эйдосу? Тем более этой жизнью обеспечено единство в телах, а случайно попавшееся тело не может разрушить единства, хотя во многих случаях и мешает ее действиям. Самождественность жизни сама по себе все совершает и находит благодаря тому, что свойственная жизни деятельность направлена в бесконечность, причем любая часть жизни может все, когда она очистится от тел, точно так же как любая часть семени обладает потенцией всего семени».

Попробуем сформулировать содержащиеся в этом рассуждении мысли.

Во-первых, если существуют отдельные души, это значит, что существует душа вообще, которая не подвержена телесным изменениям, хотя и существует в телах, и которая является осмысляющим принципом для тела и потому есть идея жизни, или, как говорит Порфирий, эйдос жизни, жизненный эйдос, который в одно и то же время является и идеей жизни и самой жизнью. Порфирий не употребляет здесь термина «миф», но ясно, что речь идет не о чем другом, как об идеально-одушевленных и разумных существах, которые и определяют собою содержание мифологии. Это чрезвычайно важная категория — «эйдосовая жизнь», жизнь как эйдос и эйдос как жизнь.

Во-вторых, эта эйдотическая жизнь является у Порфирия бесконечной смысловой потенцией, поскольку одному эйдосу может соответствовать бесконечное число его воплощений. А это значит еще и то, что тут идет речь не только о потенции души, но и об ее смысловой энергии. Энергия ума, действуя при помощи души, становится целой бесконечностью ноэтических актов, порождающих собою и бесконечное число душ, а за ними и тел.

В-третьих, все существующие души сливаются в одну, уже целостную, уже космическую душу. Отдельные души отличны от всецелой души, но неотделимы от нее; и космическая душа проста и неделима, но является потенцией и энергией для бесконечного числа душ.

Можно и не развивать дальше этого учения, которое содержится в «Сентенциях» Порфирия, поскольку нас интересует в первую очередь эстетика Порфирия, а не его общефилософское учение. Но тут же становится ясно, насколько у Порфирия эстетика неотделима от философии, поскольку уже на стадии его учения отчетливо видно, что весь неоплатонизм есть, попросту говоря, диалектика мифа. Трактат Порфирия «Исходные пункты», или «Сентенции», в этом смысле во многих отношениях даже не является просто введением в мифологическую эстетику, а часто уже прямо формулирует ее основные тезисы. Специально об отношении души и тела у Порфирия мы говорили выше (с. 53 сл.).

## ДВА СПЕЦИАЛЬНО ЭСТЕТИЧЕСКИХ ТРАКТАТА

### § 1. «ОБ ИЗЪЯВНИЯХ»

1. *Общее замечание.* Нужно сказать, что исторические материалы, дающие нам представление об этом трактате Порфирия, производят весьма невыгодное впечатление и известным образом нас разочаровывают. Начать хотя бы с того, что самый трактат этот полностью до нас не дошел. Мы знаем о нем только из сообщений известного христианского писателя III—IV вв. Евсевия, прославившегося своей историей церкви. Он ненавидит язычество и языческих философов, часто над ними издевается и употребляет по их адресу разного рода бранные выражения. Можно было бы и не обращать внимания на такого рода подачу у Евсевия языческих материалов. Но дело в том, что это отношение к язычеству мешает Евсевию объективно передавать то, о чем учили античные философы; а часто даже он и совсем не занимается подобным изложением, ограничиваясь только отрицательными эпитетами. Известный биограф Порфирия, цитированный у нас выше, Ж. Биде положил много труда для реконструкции этого трактата Порфирия на основании данных Евсевия, придал им некоторый порядок и в своей книге привел соответствующие тексты Евсевия по-гречески<sup>1</sup>. Однако и после работы Ж. Биде никакого достаточно внушительного впечатления от этого трактата Порфирия не получается. Кроме того, Порфирий у Евсевия излагается вместе с так называемыми «теологами», то есть мыслителями из прошлого или из настоящего для Порфирия, так что становится не везде ясным, что говорил именно сам Порфирий. Но это уже и не так важно.

2. *Единственный положительный теоретический принцип.* В теоретическом отношении среди фрагментов Порфирия у Биде имеется один фрагмент (1), в котором выставляется принцип, общий и для Евсевия, и для Порфирия, и, вероятно, для всех античных философов, а именно что невидимое дается в видимом и что такова задача вообще всех художественных

<sup>1</sup> Bidez J. Op. cit., p. 143—158 и в греческих текстах 1\*—23\*.



изображений. Действительно, греческое слово «agalma», или «изваяние», только об этом и свидетельствует. Однако и для Порфирия и для всех других и языческих и христианских мыслителей это уже чересчур общий и чересчур мало говорящий принцип. Кроме того, Евсевий принял все меры, чтобы снизить и понять слишком ограниченно использование этого принципа у Порфирия.

Прежде всего, Евсевий выдвигает на первый план слишком натуралистическое понимание античной мифологии у Порфирия. Едва ли такой богатый ум, как Порфирий, сводил всю мифологию только на чисто физическое изображение самых обыкновенных явлений природы. Этого мы по крайней мере не находим в дошедшем до нас трактате Порфирия «О пещере нимф», о котором у нас пойдет речь ниже. С другой стороны, однако, позиция Евсевия целиком отнюдь не лишена некоторой справедливости. Дело в том, что с точки зрения религии абсолютного духа, которую исповедовал Евсевий, все языческие боги, являясь не чем иным, как обожествлением природных явлений, по своему глубинному содержанию обязательно телесны, и даже грубо телесны, какой бы красивый и углубленный смысл они ни получали в своих религиозных изваяниях. Это, конечно, весьма мешает Евсевию изложить нам толкование мифологии у Порфирия в том виде, в каком она этого заслуживала бы. Но все же основной принцип мифологической эстетики остается у Евсевия нетронутым, как бы иронически он ни относился к Порфирию и к так называемым «теологам», под которыми он понимает языческих философов, как давних, так и современных ему. Вот что мы читаем во фрг. 1 по Биде (Euseb. Praer. ev. III 7, 1)<sup>1</sup>.

«Песнь пропою посвященным, вы ж двери закройте, профаны», — покажу смысл теологической мудрости, руководясь коим мужи, запечатлевшие в видимых изображениях (plasmasi) невидимое, для тех, кто научился как по книге читать письма о богах, заключенные в изваяниях (agalmata), явили бога и божественные силы через сродные чувственному восприятию подобия (eiconon). А что невежды считают изваяния (ta xoana) всего лишь деревом и камнем, так это неудивительно: ведь и неграмотные тоже считают стелы камнем, дощечки для письма — деревом, книги — сшитыми листами папируса».

Таким образом, самый принцип изваяния Евсевий не отрицает. Но с его точки зрения получается, что чем изваяние красивее, богаче, изощреннее, тем оно ниже, хуже, тем оно менее духовно, тем оно более бесполезно и бессодержательно и тем больше сле-

<sup>1</sup> Переводы из Евсевия сделаны В. В. Библиным под ред. А. Ф. Лосева.

дует его избегать. Тут Евсевий ссылается даже на самого Платона, который в своих «Законах» (XII 955 e — 956 a) как раз рекомендует воздерживаться от роскошных изваяний, протестует против использования таких материалов, как золото или слоновая кость, и защищает максимальную скромность художественной техники изваяний. У Евсевия имеется в этом смысле также и сноска на Плутарха (frg. 10).

3. *Примеры традиционно понимаемого теоретического принципа.* а) В дальнейшем, если следовать за расположением фрагментов у Биде, Евсевий подвергает беспощадной критике все эти богатые и роскошные изваяния богов, находимые в традиционных культах у древних. Даже где Евсевий не употребляет бранного выражения, все равно для него неприемлем уже самый факт телесного изображения богов. Этой позиции Евсевия противоречат те мифологические суждения Порфирия, которые имеют положительный смысл и, кстати сказать, не подвергаются открытой критике Евсевия.

Читаем фрг. 2 по Биде (Euseb. Praer. ev. III 7, 2—4).

«Коль скоро божество световидно и пребывает в излипании эфирного огня, хотя для чувства, погруженного в смертную жизнь, оно оказывается невидимым, [художники] наводили на мысль о его свете через блестящесть [применяемого ими] вещества, например, хрусталя, или паросского камня, или слоновой кости, а на представление о его огненности и незапятнанности — через блеск золота, поскольку золото не ржавеет. Невидимость его сущности многие показывали (edēlōsan) чернотой камня. В человеческом облике богов изображали потому, что божественная природа разумна (logicon), прекрасными — потому, что богам присуща чистая красота; разнообразными же фигурой и возрастом, тронами, позой и одеянием, причем одних в мужеском, других в женском, в девическом, юношеском или познавшем супружество виде — ради представления их различий. Соответственно, небесным богам они отвели все белое, шар и все шарообразное, особенно Космосу, Солнцу и Луне, иногда же и Случаю и Надежде; круг и кругообразное — Эону и небесному движению, с его поясами и круговращениями; отрезки круга — изменчивым фигурам Луны; пирамиды и обелиски — природе огня и, ввиду этого, олимпийским богам; равно как конус — солнцу, цилиндр — земле, рождению же и возникновению — фаллос и треугольную фигуру, ради частицы женственного начала».

Приведем еще один пример мифологии Порфирия, в котором еще более ярко дается античная мифологическая картина в ее смысле раскрытии. Правда, Евсевий и здесь отвергает такого рода

мифологическую картинность. Но прежде чем отвергнуть, он все же приводит замечательные стихи, которыми воспользовался и Порфирий для своей мифологической теории. Приведем сначала то, что является предметом критики у Евсевия. Это, по Биде, фрг. 3 (Euseb. Praer. ev. III 9,1—5).

«Узри же мудрость эллинов, рассматривая ее следующим образом. Считая умом космоса Зевса, который, заключая все в себе, сотворил мир, они так учили о нем в теологии, повторяя слова Орфея (frg. 168 Kern).

Зевс был в начале; и Зевс ярко-блещущий будет последним.  
Зевс впереди; и Зевс — в середине; от Зевса все стало.  
Мужем родился Зевс; и Зевс же — бессмертной девой.  
Зевс — основание земли и опора блестящего неба;  
Зевс — правитель и царь; и Зевс — всего прародитель.

Власть одна, один бог, — великий водитель вселенной,  
В царственном теле одном совокупность вращается мира, —  
Огонь, и вода, и земля, и эфир, чередой дня и ночи,  
Ум, прародитель вещей, и Любовь, наслаждений источник, —  
Все залегают они в великом Зевесовом теле.  
Зримая Зевса глава, и лик светозарно-прекрасный —  
Светлая бездна небес, что своей золотой вереницей  
Зыбко мерцающих звезд осеняют волнистые пряди.  
Бычьи с обеих сторон два рога златые, две зори,  
Солнца восход и заход, дорога богов — Уранидов,  
Очи же — Гелиос-солнце и свет отраженный Селены.

Ум его — чистый эфир, неложный, царственный, вечный.  
В нем все слывет и звучит; и не может быть звука такого,  
Шелеста, звона, молвы или голоса тихого смертных,  
Чтобы от слуха был скрыт всемогущего Зевса Кронида.  
Вечна его голова и помысел ясный бессмертен.

Тело сияет его. Беспредельны и непоколебимы,  
Несокрушимо прочны и могучи громадные члены.  
Плечи, и гулька грудь, и хребет необъятный у бога —  
Воздух пространно-тугой; отросли у великого крылья,  
Дабы повсюду парить; священное божие чрево —  
Общая мать-земля; в изголовьях — горы крутые;  
Пояс срединный его — многошумная моря пучина  
И океан; а у ног подошвы — подземные недра,  
Тартара влажная тьма и последние мира пределы.  
Все утаив от очей в сокровенном сладостном свете,  
Вновь из сердечных глубин произвесть пожелал, чудотворец».

Вероятно, сам Евсевий находился под глубоким эстетическим впечатлением, которое производят эти замечательные стихи. Именно прежде чем их осудить, он старается дать их возможно более объективную интерпретацию и довольно правильно рисует их смысл в следующем виде. Он пишет:

«Зевс — это весь космос, живой из живых и бог из богов. И Зевс в качестве Ума, из коего все происходит, сотворяет мир своими помыслами (*dēmioyrgei tois poēmasi*). Таким-то образом теологи толковали божественное. Поэтому было невозможным создать такое изображение (*eiconā*) бога, какое обнаруживало их слово; а если кто намеревался [показать его] через посредство шара, он не выражал животворного, умного и промыслительного [божественного начала]. Они сделали скульптурное изображение (*deicēlon*) Зевса антропоморфным потому, что прообразом для его творчества служил ум и он совершил все с помощью семенных логосов. Зевс восседает, и трон указывает на его силу. Верхняя часть его тела обнажена, потому что он светел в умных и небесных областях космоса; нижние же части его прикрыты, потому что он невидим в своих сокровенных недрах. Он держит скипетр в левой руке потому, что среди всех частей тела ею охраняемо главнейшее и разумнейшее средоточие, сердце, и потому, что творящий ум есть царь мира. Правую рукой он воздымает либо орла, потому что правит ходящими по воздуху богами, как орел — реющими в воздушном пространстве птицами, либо Нику — победу, потому что он преодолел все».

б) Таким образом, единственное, в чем Евсевий может упрекнуть Порфирия, — это только в пантеизме. Но такое обвинение не только не страшно для Порфирия, но является, пожалуй, даже выражением подлинной внутренней направленности той мифологии, которую он использует. Мало того. Как разъясняет сам же Евсевий, у Порфирия была мифология не только в виде философского толкования ее отдельных образов. Согласно этим материалам Евсевия, Порфирий уже толковал античную мифологию в ее целом и уже во всяком случае давал смысловой анализ Зевса как универсального начала всякого бытия, как его ноуменального прообраза, его ума и его демиургии, действующей путем смысловой эманации. Здесь и в других местах у Евсевия просматривается стоическое учение о «семенных логосах», которое едва ли было свойственно самому Порфирию, поскольку неоплатонизм далеко вышел за рамки и стоицизма и стоического платонизма, но которое все же указывает на интенсивные усилия Порфирия использовать древнюю мифологию не в поэтических или, вообще говоря, аллегорических целях, но использовать философски и научно-логически.

Переходя к дальнейшим философско-мифологическим изысканиям Порфирия, Евсевий прежде всего называет «неблагочестивым» отождествление частей бога с частями мира в предыдущей космической картине Зевса. Евсевий пишет: «Пойман философ с поличным на своих вымыслах и еще более будет уличен на основании того, что он говорит дальше». Однако мы не будем входить в перечисление всех многочисленных наблюдений отдельных мифологических образов у Порфирия, поскольку всем им свойственна одна и та же философско-эстетическая позиция. Мы ограничимся только кратким перечислением этих мифологических образов у Евсевия — Порфирия. Вопрос об исторической подлинности всех этих толкований, конечно, совсем не относится к нашей теме и подлежит ведению специальной науки об античной мифологии. Но уже можно сразу сказать, что толкования эти часто весьма произвольны, часто мало соответствуют исконным народным взглядам и подкрепляются разного рода произвольными соображениями и особенно фантастическими этимологиями.

4. *Дальнейшие мифологические интерпретации.* После Зевса интерпретаторам естественно было переходить к Гере. Она толкуется в связи со стихией воздуха (по Биде, фрг. 4. Этот фрагмент и все дальнейшие берутся у Биде тоже из Евсевия). Удивительным образом Латона трактуется как потемнение и забвение божественности в душах, находящихся в подлунной темноте (5). Гестия — «начало земляной силы», дева, «восседающая над очагом горящего огня» (6). «Реей назвали силу каменистой и скалистой земли, Деметрой — силу земли равнинной и плодородной» (тот же фрг.). Плутон — уходящее под землю солнце, причем в подземном мире космос — нижний, южный, беззвездный, Дионис — «сила каштанового дерева и вообще всяческих древесных растений», Аттис — весенние цветы, Адонис — осенние плоды. Силен — «символ движения ветров» (7). Океан — «влаготворящая сила». Гефест — «сила огня», Аполлон — солнце. Девять муз — «подлунная сфера». Асклепий — «целебная сила», Артемида — «рассекающая воздух» и «покровительница родов», Афина — «символ разумения». Гека́та — новолуние, Илифия — символ порождающей силы. Куреты — «символы сроков, пасущие время, ибо время движется, проходя определенные сроки». Пан — символ Вселенной (8)<sup>1</sup>. Наконец, перечисляются и все главнейшие египетские боги, иной раз с указанием на соответствующих греческих богов (10).

<sup>1</sup> В цитируемом нами тексте фрагментов Евсевия — Порфирия у Биде отсутствует обозначение девятого фрагмента и после восьмого начинается сразу десятый. Вероятно, это типографский недосмотр, почему 8 фрг. и вышел обширнее других. Мы следуем тому обозначению, которое фактически имеется у Биде.

5. *Заключение.* Несмотря на все недостатки сообщений Евсевия о мифологии у Порфирия, необходимо сказать, что сообщения эти все же не лишены значения. Едва ли Порфирию свойствен такой плоский аллегоризм, который Евсевий приписывает ему по примеру общеизвестных стоических толкований мифа. Но даже и по материалам Евсевия видно, что античная мифология интересовала Порфирия как эстетическая система, и прежде всего как систематически-эстетическое изображение космоса. А то, что Евсевий отвергает мифологию Порфирия как пантеизм, так это является для нас не указанием на ошибочность мифологически-эстетической системы Порфирия, но в первую очередь указанием как раз на ее античную специфику.

Заканчивая эту характеристику трактата Порфирия «Об изваяниях», укажем еще раз на ценное рассуждение об этом трактате Ж. Биде<sup>1</sup>, хотя и не во всем безупречное.

а) Ж. Биде метко и правильно сравнивает этот трактат с трактатом «О философии из оракулов». В то время как этот последний полон демонологии и часто имеет дело прямо с магией или колдовством, трактат «Об изваяниях» совершенно свободен от всякой демонологии, изучает только главнейших богов и дает богатую картину весьма развитого древнегреческого представления о космической мифологии. Это, конечно, подмечено весьма правильно. Необходимо считать правильным также и то, что такая развитая и философски понимаемая мифология проводится у Плотина более или менее случайно, почему и можно думать, что трактат «Об изваяниях» тоже написан Порфирием до его знакомства с Плотиним. Наконец, не может быть никаких сомнений и в том, что «изваяния», о которых трактует Порфирий, совершенно лишены всякой теургической силы. В них нет ничего сказочного или колдовского, ничего чудотворного, как об этом будет впоследствии говорить Ямвлих в трактате с таким же названием — «Об изваяниях».

Однако в этой талантливой характеристике трактата Порфирия «Об изваяниях» у Биде имеются и некоторого рода преувеличения.

Так, едва ли Порфирий в этом своем трактате был вдохновлен псевдоаристотелевским трактатом «О мире». Если читатель вспомнит нашу характеристику этого трактата Псевдо-Аристотеля (ИАЭ V 877—892), то едва ли он сочтет необходимым отождествлять трактат Порфирия и трактат Псевдо-Аристотеля. Последний трактат является как никак все же философской теорией, чего никак нельзя сказать о трактате Порфирия.

<sup>1</sup> Bidez J. Op. cit., p. 23—28.

Далее, Ж. Биде преувеличивает отдаленность Плотина от теургии и магии. Правда, на эту тему у Плотина имеется только одно случайное и беглое замечание (IV 3, 11). Но вся эта теургическая теория отсутствует у Плотина только потому, что он в своих «Энеадах» вовсе ею не занят, а занят исключительно умозрительными конструкциями. Если бы он захотел продумать свои умозрительные конструкции до конца, то он обязательно пришел бы тоже к теургической философии. Но сделать это сразу исторически было трудно. Даже и Порфирий к этому не подошел. А вплотную подошел к этому почти через столетие только Ямвлих, который в своем трактате «Об изваяниях» как раз и развивает теургическое учение об изваяниях.

Далее, Ж. Биде, по-видимому, толкует мифологию Порфирия в смысле стоического аллегоризма, но, как мы показали выше (ИАЭ V 194—201), даже и стоические аллегории нельзя понимать в виде плоского иносказания, в виде какой-то басенной внешнеметафорической иллюстрации. Что же касается Порфирия, то уже один тот роскошный гимн к Зевсу из орфической литературы, который мы привели выше, свидетельствует о богатейшем мифологическом символизме. Правда, построить этот символизм в систематическо-философском виде было для Порфирия пока еще не под силу.

Далее, едва ли можно согласиться с Ж. Биде, что Порфирий в своем трактате «Об изваяниях» окончательно раскритиковал демонологию и что в дальнейшем он к ней уже никогда не возвращался, а если возвращался, то только для ее критики. Вспомним (выше, с. 85), что Порфирий даже и в трактате «О философии из оракулов» уже допускает некоторого рода иронические замечания по ее адресу и что он определенным образом путается между положительным и отрицательным к ней отношением. Мы уже видели (с. 77) и увидим ниже (с. 142), что и в своих зрелых произведениях Порфирий отнюдь не расстаётся с демонологией, а только пользуется ею более корректно, безусловно продолжая быть в нее влюбленным. Необходимо сказать даже больше того. Демонология, как Порфирий пользуется ею в трактате «О философии из оракулов», вовсе не была у него только жалким остатком старины. Наоборот, в историческом смысле она была большим прогрессом. Порфирий пока еще далек от прямого теургического использования демонологии, которое, как мы знаем, появилось только у Ямвлиха. Все же, однако, уже одно то, что демонам посвящается целый трактат и что в оракулах ищется не больше и не меньше, как философия, — уже это одно является ближайшим предвестием подлинно теургического понимания демонологии. Независимо от себя и в значительной мере даже против, может быть, собствен-

ной воли Порфирий оказался в этом трактате прямым предшественником Ямвлиха. Теургии здесь пока нет, но зато философский смысл демонологии уже выдвигается на первый план. Для историка античной эстетики это не регресс, а подлинный прогресс, поскольку в III и IV вв. н. э. в античной языческой философии время работало не просто на умозрение, но как раз именно на теургическое умозрение.

Далее, мы не можем считать филологически доказанным написание порфириевского трактата об изваяниях до знакомства с Плотиним. Даже после работы М. Бёрцлера<sup>1</sup> устанавливать доплотиновскую хронологию трактата мы не считали бы возможным. Теория этого автора может считаться более или менее вероятной историко-философской догадкой и гипотезой. Но решительных филологических аргументов для хронологии этого трактата этот исследователь не привел.

б) Наконец, только теперь читатель может понять, почему перед рассмотрением трактата «Об изваяниях» мы нашли нужным сказать несколько слов предварительного характера. Дело в том, что собственно эстетические трактаты Порфирия, а именно: «Об изваяниях», «О пещере нимф» — дают мифологию почти только в описательном виде, без анализа тех категорий, которые необходимы для понимания и эстетических и, в частности, мифологических образов. Важно было указать на то, что когда Порфирий вводил такой термин, как «бестелесное живое существо», то он имел в виду довольно развитую систему философских категорий. Он различил понятия эйдоса и материи, установил необходимость слияния того и другого в одно нераздельное целое, проанализировал области ума, души и тела и показал, как в бестелесном живом существе функционируют все эти категории ума, души и тела. Тем самым и была установлена основа для мифологической эстетики. Поскольку, однако, в этих рассуждениях Порфирия еще не было анализа конкретных мифов, то все эти мифолого-эстетические рассуждения мы считали только предварительными, только введением в эстетику. И тогда можно и не досадовать на то, что никаких рассуждений о категориальной структуре эстетики мифа в этих специально мифологических трактатах почти нет. Эти два трактата нужно понимать просто как приведение примеров для той мифологии, которая теоретически разрабатывается Порфирием в его предварительно-эстетических исследованиях. Только в единстве этих последних с конкретным содержанием двух анализируемых нами трактатов и можно находить то, что с полным правом заслуживает название «мифологическая эстетика».

<sup>1</sup> Börtzler M. Porphyrios' Schrift von den Götterbildern. Erlangen, 1903. Diss.



То, что мифология для Порфирия все-таки была именно философско-эстетической картиной космоса, об этом более точно мы получаем сведения из дошедшего до нас полностью трактата Порфирия «О пещере нимф».

## § 2. «О ПЕЩЕРЕ НИМФ»

Другой трактат Порфирия, имеющий самое непосредственное отношение к истории эстетики, — «О пещере нимф». Кто внимательно следил за нашим весьма частым использованием античной мифологии в целях изучения истории эстетики, нисколько не будет удивлен, что мифология, особенно в позднем эллинизме, приобретает настолько развитые философско-эстетические формы, что в конце концов становится настоящей эстетикой, по крайней мере в том виде, в каком ее признавали античные мыслители. Поскольку философское толкование древней мифологии будет нам встречаться в дальнейшем все больше и больше, необходимо отдать себе отчет в том, почему этот трактат Порфирия должен быть изучен нами по возможности внимательнее<sup>1</sup>.

1. *Содержание мифа о пещере нимф и его толкования до Порфирия.* а) Всякий, кто читал «Одиссею» Гомера, помнит, как прибыл на родную Итаку герой поэмы после многолетних скитаний. Феакийцы-корабельщики высадили сонного Одиссея в гавани Форкия, надежно защищенной от морских бурь, неподалеку от длиннолистой оливы и святилища нимф. Именно здесь, в этом гроте, пробудившийся Одиссей с помощью Афины спрятал дары феакийцев (Од. XIII 102—112 Верес.).

Возле оливы — пещера прелестная, полная мрака,  
 В ней — святилище нимф; наядами их называют.  
 Много находится в этой пещере амфор и кратеров  
 Каменных. Пчелы туда запасы свои собирают.  
 Много и каменных длинных станков, на которых наяды  
 Ткут одеянья прекрасные цвета морского пурпура.  
 Вечно журчит там вода ключевая, в пещере два входа.  
 Людям один только вход, обращенный на север, доступен.  
 Вход, обращенный на юг, — для бессмертных богов. И дорогой  
 Этой люди не ходят; она для богов лишь открыта.

<sup>1</sup> Поскольку этот трактат уже изучался у нас и переводился А. А. Тахо-Годи, мы, с разрешения автора, позволим себе привести целиком его работу «Художественно-символический смысл трактата Порфирия «О пещере нимф» (Вопр. классич. филологии, VI. М., 1976, с. 3—24). Нами вводятся здесь только мелкие внешние поправки и делается общее историко-эстетическое заключение. Перевод самого этого трактата, принадлежащий тоже А. А. Тахо-Годи, приводится нами ниже (II 465) в приложениях.

Казалось бы, ничего удивительного. Итака — скалистый остров. Пещера — святилище нимф — явление обычное. Вот почему В. Берар в своем известном издании «Одиссеи»<sup>1</sup> комментировал это место, не придавая ему иного значения, кроме реально-географического. И поныне на западном обрывистом берегу Итаки есть пещера, а около нее обильный источник, который снабжает водой весь город. Выход из пещеры заложен огромным камнем и обнаружить его нелегко. Место вполне укромное и потайное. Недаром именно там Одиссей спрятал свои сокровища. Однако Гомер не был бы «энциклопедией античности», если бы эта мирная картина пещеры нимф не вызывала у его читателей никаких ассоциаций, кроме непосредственно данных восприятий. Поэмы Гомера всегда были благодарным материалом для углубленно-символического проникновения античной философии в образы, созданные искусством. Полторы тысячи лет художественная ткань гомеровской поэзии интерпретировалась и толковалась философами самых различных школ и направлений и комментаторами-схолиастами, александрийцами и византийцами<sup>2</sup>. Обычные и на первый взгляд ничем не примечательные стихи читались философами и мифологами аллегорически, символически, иносказательно. Среди таких читателей Гомера были натурфилософы-досократики, пифагорейцы, софисты, стоики, киники, неоплатоники. Попытки проанализировать некоторые этапы в иносказательном понимании Гомера делались не раз. Книги Энн Хирсмен<sup>3</sup>, А. Фридля<sup>4</sup>, Ф. Верли<sup>5</sup>, посвященные отдельным философам и школам (Плутарх, Прокл, древняя Стоя и ее предшественники), дали возможность появиться и большому систематическому труду. Исчерпывающие материалы о философском прочтении Гомера собрал Ф. Бюффьер в своей диссертации<sup>6</sup>. В его аналитическом индексе, приложенном к книге, 170 гомеровских собственных имен, подвергшихся тому или иному толкованию; а о количестве интерпре-

<sup>1</sup> L'Odyssee. Poesie Homérique, t. II. Texte établi et traduit par V. Berard. Paris, [1924], p. 141—142. Так же незаинтересованно и позитивно, с указанием на сталактиты и сталагмиты пещер и глухо ссылаясь на Порфирия, останавливается на этих стихах В. Стенфорд в своем, одном из лучших, издании «Одиссеи» «The Odyssey of Homer, ed. by W. B. Stanford, v. II, 2 ed. London, 1962, p. 202).

<sup>2</sup> Перечень комментаторов Гомера см.: Senebusch M. Homeric dissertatio prior. — In: Homeri Ilias, ed. W. Dindorf. Lipsiae, 1855.

<sup>3</sup> Hersman A. B. Studies in Greek allegorical interpretation. Chicago, 1906.

<sup>4</sup> Friedl A. J. Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proclus, Würzburg, 1936. Diss.

<sup>5</sup> Wehrli F. Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers in Altertum. Basel, 1928. Diss.

<sup>6</sup> Biffière F. Les mythes d'Homère et la pensée grecque. Paris, 1956.

тированных мотивов можно судить хотя бы по тому, что этот индекс занимает у автора 30 страниц. Однако среди безбрежного моря толкований отдельных гомеровских стихов, мифов, образов и загадочных намеков особое место занимает то описание пещеры итакийских нимф, которое было приведено нами выше. Оказывается, что эта на первый взгляд столь безобидная и идиллическая картина таит в себе неизъяснимые символы и некий второй план, ничего общего не имеющий с наивными толкованиями древних эвгемеристов или современных спелеологов, для которых амфоры и кратеры не что иное, как начальная стадия формообразования сталагмитов, каменные станки — соединение сталагмитов и сталактитов, а пурпурная ткань — известковый покров цвета охры железистого происхождения<sup>1</sup>.

б) Картина, нарисованная в XIII песне «Одиссеи», была предметом размышлений Нумения из Апамены и его друга Крония (вторая половина II в. н. э.), близких к пифагорейцам, предшественников строго-систематического неоплатонизма Плотина<sup>2</sup>. Так как третья ипостась бытия у Нумения есть не что иное, как космос, рожденный вторым умом, демиургом (frg. 27 Leemans), то в этом космосе происходит круговорот и перевоплощение душ, что соответствует Плотину, когда все души охватываются общей, уже мировой душой (IV 3, 4, 21—26), как бы они ни были различны между собою (3, 6, 3—4) и какие бы различные тела они собою ни определяли (2, 1, 31—40; 3, 8, 17—20)<sup>3</sup>. Этот круговорот, по Нумению, как свидетельствует Макробий, начинается с Млечного пути нисхождением души по небесным сферам на землю (Т 47), причем с постепенным воплощением в материю душа все больше приобщается к злу (Т 40). Только освободившись от уз тела, душа объединяется со своими «началами» — *aichai* (Т 34) и начинает свой путь восхождения к небу (Т 42). Это перевоплощение душ восходит к древним пифагорейцам (14, 8 Diels), но, по Нумению, душа в конце концов освобождается от этого круговорота (Т 45). Учение о мировой душе характерно также для поздних пифагорейцев, например для Тимея (208—209 Thesl.). Освобождение бессмертной души от тела и метампсихоза остается и в это время важнейшей частью позднепифагорейской доктрины (*peri psychēs athanasias* 184, 15; *epi tai tas psychas epanorthōsei...* 224, 1—2; *metendyomenan tan*

<sup>1</sup> Biffière F. Op. cit., p. 432.

<sup>2</sup> Е. Доддс считает, что Нумений скорее неопифагореец, чем представитель среднего платонизма: Dods E. R. Numenius and Ammonius. — *Entretiens sur l'antiquité classique*, t. V. Les sources de Plotin. *Vandoeuvres* — Genève, 1957, p. 11.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Статьи по истории античной философии для IV—V томов «Философской энциклопедии». М., 1965, с. 66.

psychan... 225, 1—10), ведущей, по мнению анонима у Диодора Сицилийского, к самому Пифагору («...сам Пифагор учил о метампсихозе... тому, что души живых существ после смерти переходят в другую жизнь...» — 231, 14—16; 238, 16).

Становится понятным, почему Нумений толковал гомеровскую пещеру нимф в космическом плане, где нимфы-наяды есть не что иное, как «души, соединенные с влагой и движимые божественным духом» (De ant. n. 10 N.). Рассуждения Нумения и его школы (там же, 34) стали известны главе так называемого римского неоплатонизма Плотину, а затем и Порфирию. Порфирий и был тем, кто создал интереснейшую философскую экзегезу поэтической картины из XIII песни «Одиссеи»<sup>1</sup>. Эта экзегеза так и называется «О пещере нимф», являясь одной из первых неоплатонических конструкций космоса. На все учение Порфирия, философа, логика, математика, астронома, падает отблеск орфико-пифагорейских идей, как это вообще было со всеми неоплатониками. Отсюда, возможно, и его интерес к миру тайн, к чистому философскому умозрению. Несомненно, орфико-пифагорейскими традициями обусловлена та символика, которой буквально дышат все сочинения Порфирия. Вспомним, что для пифагорейцев вообще имели огромное значение акузмы, то есть те непосредственные наставления из области религии, быта и морали, которые ученик слышал от учителя. Но еще большее значение имели для пифагорейцев «символы», то есть осмысленные и истолкованные с позиций глубоко мистических те же самые акузмы (58 CD). Интересующий нас философский трактат «О пещере нимф» Порфирия есть не что иное, как один развернутый и до предела насыщенный символический комментарий Гомера, но так как Порфирий был не только умозрительным философом, а еще и логиком<sup>2</sup>, то его символическая картина строго продумана, а каждый ее образ строжайше дифференцирован и вычленен. Астрономико-математические занятия Порфирия (ср. «Введение в сочинение Птолемея о действии звезд») придали его трактату тоже своеобразную «космическую» окраску. Однако не надо забывать, что Порфирий был также ритором и грамматиком. Гомер — предмет его увлечений в молодости. Именно к этой поре относятся «Гомеровские вопросы» с комментариями к «Илиаде» и «Одиссее», еще совсем лишённые неоплатонических черт. Столь интересное сочетание в одном человеке различных пристрастий — ученых, мистериальных и художественных — замеча-

<sup>1</sup> Т. Уиттекер назвал трактат Порфирия «интересным примером интерпретации поэтической мифологии» (Whittaker Th. The Neoplatonists, 4 ed. Hildesheim, 1961, p. 109).

<sup>2</sup> См.: История греческой литературы, т. III. М., 1960, с. 386.

тельно было выражено учителем Порфирия Плотиним. Автор трактата «О пещере нимф» сам рассказывает, что когда он прочитал на празднестве в честь Платона поэму о священном браке (имеется в виду брак Зевса и Геры на Иде) и истолковал ее в духе возвышенно-мистическом, кто-то назвал его безумным, а Плотин сказал Порфирию так, чтобы все окружающие слышали: «Ты показал себя сразу поэтом, философом и гиерофантом»<sup>1</sup>.

Нам кажется наиболее интересным выяснить, как в трактате Порфирия проявились слитые воедино три стороны духовно-умозрительных устремлений его автора — философская, поэтическая, иератическая, сделав выводы об определенном типе античного философско-художественного мышления.

Рассмотрим теперь знаменитое рассуждение Порфирия «О пещере нимф».

2. *Анализ содержания трактата.* Это сочинение состоит из 36 небольших глав, каждая из которых является ответом на загадки XIII песни «Одиссеи». После краткого изложения стихов Гомера (1—4) Порфирий переходит к освещению символического смысла этого рассказа (*symbolicēs cathidryseōs*). Главы 5—9 толкуют пещеру в недрах земли как космос и средоточие мировых потенций. Нимфы-наяды святилища — души, нисходящие в мир становления и соединенные с влагой — источниками вод, ибо «для души становление во влаге представлялось не смертью, а наслаждением» (10—12). Каменные чаши и амфоры — символы нимф-гидриад (то есть Водяных). Пурпурные ткани, которые ткут на каменных станках нимфы, — «сотканная из крови плоть», облекающая кости (камень) и приобщающая душу к телесной смертной материи (13—14). В амфорах роятся пчелы и откладывают там мед, ибо пчелы — это благостные души, рождающиеся в мир, а мед — символ очищения и жертвы богам смерти, так как души, идя в мир, облекаются плотью, то есть умирают и расстаются с бессмертием, наслаждаясь жизнью (15—19). Два выхода в пещеру для людей и богов обращены к Борею — северу и Ноту — югу. Север — нисхождение душ, приобщенных к человеческой жизни, в мир. Юг — восхождение в небесный мир душ, сбросивших брентную оболочку и ставших бессмертными богами (20—31). Далее (32—33) рассуждение о маслине — символе Афины Паллады, мудрости, управляющей миром. И, наконец (34—35), призыв совлечь с себя все одежды, надеть рубище, отдать пещере все богатство, отворотиться от злых помыслов и поступков и, пройдя весь путь рождения в мир, уйти

<sup>1</sup> Porphyg. Vita Plotini, 15. Л. Робен считает Порфирия скорее филологом и ученым профессором, чем философом, что вряд ли имеет свои основания (Robin L. La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique. Paris, 1963, p. 449).

от материальной субстанции в божественную беспредельность. Вся эта глубокомысленная рефлексия замыкается внушительной кодой (36) о древней мудрости (*tēn palaiān sophian*) и мудром Гомере, который спрятал в «мифических вымыслах» реальность «божественных образов», ибо только с помощью этой реальности, перенесенной в воображение, поэт достигает своей цели.

Трактат Порфирия совершенно напрасно издавался в эпоху Возрождения совместно с его «Гомеровскими вопросами» (1518, 1528, 1541, 1543, 1551 гг.). «Пещера нимф» не имеет никакого отношения к «Гомеровским вопросам», где молодой Порфирий вообще даже не останавливается на стихах, прославленных им, умудренным наукой своего учителя Плотина, уже в зрелом возрасте. Интерес к трактату Порфирия можно объяснить византийской традицией, ярко выразившей себя в комментировании гомеровских поэм ученым схолиастом Евстафием, епископом фессалоникским (Солунским). Евстафию (XII в.), как и другим ученым-византийцам, импонировала неоплатоническая мудрость с ее систематизаторством, формальной разработкой и отвлеченным умозрением. Поэтому Евстафий подробнейшим образом излагает Порфирия (1734, 40—1735, 60), соглашаясь со всеми его толкованиями и подтверждая их<sup>1</sup>.

Однако мы не можем ограничиться только формальным установлением этой символической картины, нарисованной Порфирием.

Нам предстоит выяснить отношение Порфирия к реалиям комментируемых им стихов Гомера и принципы философско-художественного, символического мышления Порфирия. Другими словами, нас интересует наличное здесь соотношение определенного рода философствования и определенного рода поэтического творчества. А это имеет уже самое близкое отношение к истории эстетики.

3. *Общая символическая установка.* а) Сам Порфирий никак не мог остановиться только на фактическом признании наличия на Итаке пещеры-святилища, ее внутреннего убранства и оливы, посвященной Афине Палладе. Если бы он шел по пути наивного евгемеризма, толкуя мифы как исторические события, то он приложил бы все усилия, чтобы доказать исторический факт знаменитой пещеры, собрав для этого как можно больше доказательств бытового характера из прошлого Итаки. Однако Порфирий подчеркивает, что его рассуждения строятся не на ос-

<sup>1</sup> Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis commentarii ad Homeri Odysseam ad fidem exempli romani editi, t. II. Lipsiae, 1826.

новании «действительных фактов» (historian, 2)<sup>1</sup> и описание пещеры «не включает в себя фактического описания какой-либо местности» (oyd'istorias topices perieges'n echein, 4). Короче говоря, философ отказывается воспринимать пещеры нимф узко-позитивно, ограниченно прямолинейно, как некоего рода бытовой объективный факт или факт природы, то есть в таком виде, как обычно пишется «история» (historia).

Ибо сама по себе «история», то есть внешнее изложение событий, по мнению Порфирия, без ее внутреннего осмысления и наполнения не может дать никакой пищи уму и работы для мысли<sup>2</sup>, Пещера нимф на Итаке, наличие которой ревниво доказывали некоторые писатели (например, Артемидор Эфесский), совершенно не интересует Порфирия как непреложность, которая, собственно говоря, была бы важна для пейзажа или топографии Итаки, но никак не для философского размышления. Казалось бы, Порфирий, отбросив веру в грубый факт, должен обратиться к поэтическому вымыслу и пещера нимф может рассматриваться как продукт художественного воображения писателя. Однако для автора трактата очевидна также «невероятность произвольного измышления ее (то есть пещеры) поэтом» (cata poiētīcōn exoysian plassōn antron arīthanos ēn, 2). Этот рассказ, полный неясностей, не может быть «вымыслом» (plasma), «созданным для обольщения душ» (eis psychagōgīan peroiēmenon, 4). Те же писатели, которые видели в стихах «Одиссеи» «измышления» (plasmata) поэта, поступали, по крайней мере, «легкомысленно» (rhaithymoteron, 4). Правильно замечает Порфирий, отказываясь идти по пути только факта (historia) или только вымысла (plasma), что «перед нами будут стоять одни и те же вопросы» (oyden hētton menei ta dzētēmata), ибо «древние не основывали святилищ без тайных символов (symbolōn mysticōn)<sup>3</sup> и Гомер не делал бы таких сообщений без всяких оснований» (4). Только выход рассказа о пещере за пределы обыденного факта и чисто поэтического вымысла дает возможность вскрыть «древнюю мудрость» (palaias sophias) итакийской святыни и ее символику.

<sup>1</sup> О понятии «история» в античности см.: Тахо-Годи А. А. Ионийское и атическое понимание термина «история» и родственных с ним. Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним. — Вopr. классич. филологии, II. М., 1969, с. 107—157.

<sup>2</sup> Для Порфирия поэтому важно не слово, а значение его, знаковость (semainomenon). — Theiler W. Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin, 1966, S. 303.

<sup>3</sup> Данное место читается различно. По-гречески здесь стоит или mysticōn — «мистических», «тайных» символов, или mythicōn — «мифических». Порфирий, скорее всего, имеет в виду миф, выраженный символически.

б) Для Порфирия огромное значение имело мифологическое осмысление мира, так как миф всегда был для греков воплощением высшей реальности начиная с гомеровского времени и кончая последними веками античности. Миф в поэмах Гомера есть не что иное, как непосредственная и пока еще почти наивная вера в объективно существующих реальных богов, и иного мышления древний человек не может и допустить. У Порфирия же миф — это символическая конструкция мира и метод его философского познания. Мудрец, как и знаменитый оракул дельфийского Аполлона, не говорит просто, а изрекает загадки и сам же их толкует. «Говорить загадками» (*ainittesthai*) и «говорить иносказательно» (*allegorein*) «тайными (мифологическими) символами» (*symbolōn mysticōn = mythicōn*) — значит, по Порфирию, выразить «древнюю мудрость». Миф может иметь самую разнообразную структуру символов (*polla cai diaphora symbola*, 15).

Полнота, разнообразие и сложность символической картины углубляют миф, выявляют его скрытый смысл, его тайную сущность. Для античных мыслителей вообще и, в частности, для Порфирия высшая мифическая реальность никогда не бывает буквальной, но всегда символической, иносказательной. А так как история нисхождения души в мир, с ее постепенным материальным воплощением и затем восхождением ее к небесным сферам и бессмертию, являлась для многих философов высшей реальностью, то есть мифом, то в самых как будто бы обычных и непритязательных вещах они искали символические конструкции, которые удовлетворяли бы творимой ими мифологии<sup>1</sup>.

Вот почему для Порфирия гомеровские стихи полны тайного символического смысла, посредством которого раскрывается миф о круговороте душ. Таким образом, искусство Гомера, по мнению Порфирия, не только занимательно и прекрасно своими «вымыслами». Искусство Гомера полно древней мудрости и до бесконечности глубоко символично. Этим и объясняется интерес к Гомеру со стороны всех греческих философов, особенно в последние века античности.

Посмотрим, какими же символическими построениями пользуется Порфирий, какова природа его символов и можно ли их считать продуктом общегреческого мышления. Совершенно естественно, что раз уж Порфирий решил истолковать странствия рожденной

<sup>1</sup> Об огромном философском (а не только религиозном) интересе в греко-римском мире начиная с I в. н. э. к судьбе души и о возникновении систем построения ее бытия см.: Bréhier E. L'idée du néant et de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec. — In: Etudes de philosophie antique. Paris, 1955, p. 248—283.



в мир души гомеровскими стихами, то и символическая материя его толкований не выходит за рамки этих стихов. Символами являются маслина в пещере, нимфы-наяды, ткущие пурпурные одежды на каменных станках, и пчелы, откладывающие мед в каменных чашах и амфорах, источники воды и два входа в пещеру: северный — для смертных, южный — для бессмертных.

Мы не можем найти здесь ни сложнейших мистических построений Ямвлиха, ученика Порфирия, с его 360-ю богами и десятками рядов поднебесных, «водительных», «природных», «охраняющих» богов. Нет здесь и абстрактно-умственной систематики Прокла с его числовыми триадами и гебдомадами («семерками») богов-умов, столь характерных для реставраторских тенденций позднего периода неоплатонизма. Символические модели Порфирия предельно просты и доступны. Более того, они не являются привилегией одного Порфирия. Может быть, как раз Порфирий обратился к стихам Гомера именно потому, что он увидел в них знакомую каждому греку картину: пещера нимф с источником вод, роящиеся в ней пчелы и неперемнная для греческого пейзажа маслина<sup>1</sup>. Все дело в том, как истолковал эту непритязательную картину философ Порфирий, какой скрытый смысл он в ней нашел. Нельзя сказать, что Порфирий, экзегет-толкователь, не обратился к мудрости, бытовавшей в народе с незапамятных времен. Наоборот, он делает множество ссылок на древние обычаи, греческие и восточные, цитирует писателей прошлого.

Мы можем в свою очередь привести ряд материалов, которые доказывают, что символические конструкции Порфирия были широко распространены в толще греческой мифологии, религии, философии. Порфирий же, как хороший логик и ритор, сумел их сконцентрировать воедино, вычленив, охарактеризовать, разъяснить. Может быть, именно потому, что трактат ученого-философа связан своими корнями с общегреческой мудростью, он сохранился в неприкосновенности, хотя от других толкователей Гомера зачастую дошли только фрагменты, намеки, изложения или упоминания.

Начнем анализ философского символического осмысления Порфирием поэтических образов Гомера с маслины, которая росла у пещеры нимф.

---

<sup>1</sup> Большое количество подобного фактического материала, но без какого-либо философского или символично-поэтического истолкования можно найти у Е. Кагарова (Культ фетишей, растений и животных в древней Греции. СПб., 1913, с. 19—21, 134—140, 305—306). О магической силе, заключенной в органической и неорганической природе, см.: R o h r J. Der okkulte Kraftbegriff im Altertum. Leipzig, 1923, S. 77—95.

4. *Афина Паллада и ее оливковое дерево.* Для Порфирия маслина — «символ божественной мудрости», так как «дерево это посвящено Афине. Афина же есть мудрость»; мир же «появился не случайно и не наудачу, а является осуществлением мудрого замысла божества и умной природы» (32); «мир управляется вечной и вечноцветущей мудростью интеллектуальной природы» (33). Порфирий настоятельно подчеркивает, что мир и все, что есть в мире, появилось «не само собой и не по слепой случайности» (32)<sup>1</sup>. В этой мысли философа нашло отражение тысячелетнее поклонение греков Афине, богине мудрости, и ее дереву — маслине. Известно по схолиям к речи Демосфена «Против Андроциона» (597, 8 Müll. — Hunz.)<sup>2</sup>, что древнее изображение Афины Паллады, упавшее будто бы с неба, было из масличного дерева, а на о. Родосе, в Линде, была целая священная роща, посвященная богине (Anthol. graeca XV 11 Beckby). Неизвестный автор восторженно говорит здесь о славе «древнего Линда», где находится «цветущий дом» Афины (thaleros oicos), о «священной маслине», «возросшей по всей земле» (cath'aian pampan aexēsai tēn hierēn eleēn). Знаменитый спор Посейдона и Афины, подарившей оливу жителям Аттики, в разных вариациях рассказывается историками и мифографами, например Аполлодором (III 14,2 Wagner).

Далее, рассказывает Геродот, когда во время греко-персидской войны оливковое дерево было истреблено огнем вместе с храмом, после пожара «от ствола оливы выросла ветка почти в локоть длинной» (VIII 55). По мифографу Гигину (fab. 164 Rose), «Минерва впервые посадила на земле Аттики маслину (primum in ea terra oleam sevit), которая, говорят, стоит и до сих пор». Нам важен не столько тот факт, что олива — дерево Афины, богини мудрости, это общеизвестно, как то, что существовала Афина-Мория (от слова Мойра — «участь», «судьба») и оливковые деревья назывались μογiαι ελαiαι, то есть «деревья судьбы». Схолиаст к «Облакам» Аристофана (1005 Düb.n.) сообщает: «Священные оливы Афины на Акрополе назывались деревьями судьбы», и, когда сын Посейдона, соперника Афины в Аттике, пытался срубить эти деревья, топор случайно убил его самого. По другой здесь же приводимой версии, «священная олива божества, мория, произрастала в гимнасии». Плиний тоже называет это дерево «роковой оливой» (Nat. hist. XVI 199, oleaster fatalis), а Нонн вспоминает «благоуханную маслину» (XV 112 Lud-

<sup>1</sup> Античное представление о «случайности» рассмотрено в статье: Тахо-Годи А. А. Природа и случай как стилистические принципы новоаттической комедии. — *Вопр. классич. филологии*, III—IV. М., 1971, с. 224—258.

<sup>2</sup> *Oratores Attici, acced. scholia C. Müller — J. Hunziker*, v. II. Paris, 1858.

wich), используя древнюю культовую формулу обращения к Афине — «благоухание оливкового дерева» (Eυῶδιν Athēnē). Хорошо известно, что Судьба, Мойра, исключала действие случайности, внося в развитие мира элементы недоступной людям телеологии, необходимости и закономерности. Таким образом, Афина — причастная судьбе и ее олива — причастная судьбе были символами мудрого замысла божества, которое все упорядочивает и целестремляет.

**5. Пещера и космос.** Вблизи маслины находится на Итаке пещера, толкуемая Порфирием как космос и средоточие скрытых, невидимых космических сил, причем пещера эта посвящена нимфам-наядам и в ней вечно течет источник воды. О том, что понимание пещеры в виде космоса не было чуждо грекам, говорят некоторые тексты.

Например, еще пифагореец Филолай (В 15), утверждая, что «все заключено богом как бы в темнице», доказывал «существование единого и высшего, чем материя», а неоплатоник Прокл, обобщая опыт греков, писал: «Древние называли космос пещерой» (In Tim. I 333, 27—28)<sup>1</sup>. История греческой религии и мифологии также постоянно связывала нимф с гротами и пещерами. Известно, по сообщению Страбона, что на Парнасе был грот, посвященный корикийским нимфам, «наиболее известное и самое красивое» место (IX 3, 1). Об этом же сообщают Павсаний (X 6, 3) и Софокл (Antig. 1229). Нимфы и пещеры в народном веровании были неотделимы друг от друга (Horn. Hymn. IV 262).

А в какой прекрасной пещере обитает возлюбленная Одиссея, нимфа Калипсо, можно заключить из следующей картины, которая, конечно, немыслима без источника воды. Их у нимфы целых четыре (Од. V 63—72 Верес.).

Густо разросшийся лес окружал отовсюду пещеру,  
Тополем черным темнея, ольхой, кипарисом душистым.  
Между зеленых ветвей длиннокрылые птицы гнездились.

.....  
Возле пещеры самой виноградные многие лозы  
Пышно росли, и на ветках тяжелые гроздья висели.  
Светлую воду четыре источника рядом струили,  
Близко один от другого туда и сюда разбегаясь.  
Всюду на мягких лужайках цвели сельдерей и фиалки.

<sup>1</sup> О земле и народных верованиях древних, однако без символических обобщений см.: Dietrich A. Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion Leipzig — Berlin, 1905.

6. *Нимфы*. Связь нимф с подземными гротами и скалистыми пещерами, с недрами земли была традиционной и понятной каждому греку. В «Птицах» Аристофана хор поет о «горных нимфах» и о «глубоких пещерах» (1097 сл. Bergk). На одной из надписей (о Наксос) говорится о нимфах глубин, или углублений (nymphēōn muschieōn). Большой Этимологик называет нимф «глубинными» (nymphai glyphiai 235, 16).

Среди орфических гимнов есть один (LI Quandt), посвященный нимфам, где рисуется живописный образ обитательниц гор и лесов. Нимфы — дочери Океана, населяющие «влажно-дорожные ущелья земли», «потаенно живущие». Они «земные» (chtoniai), радующиеся гротам (antrochareis) и пещерам (spēlygxi secharmenai). Вместе с Паном нимфы «пляшут на горах», бродят по ним и «бросят камни».

Однако нимфы, обитающие в гомеровской пещере, — водяные, наяды. Следует отметить, что наяды, или наиды (naides), мыслились в греческой мифологической практике существами божественными, в одном ряду с хтоническими демонами. Софист Прodik Кеосский (84 В 5), например, указывал на то, что источники и вообще все, что полезно для нашей жизни, древние признали богами вследствие получаемой от них пользы. Страбон (X 3,7.10.15) упоминает их вместе с такими загадочными существами большей частью стихийно-оргиастического характера, как сатиры, паны, силены, куреты, корибанты, мималлоны, тельхины, фии, лены, титиры, вакхи, вакханки. Совершенно очевидно, что здесь подчеркивается связь нимф-наяд с иррациональными силами земли. Хотя известно, что нимфы были и лесные, и горные, и полевые, и луговые, и болотные, но некоторые свидетельства прямо говорят, что слово «нимфа» и есть сама вода, то есть здесь намечаются какие-то древнейшие первоначальные связи нимф именно с водой. Византийский лексикон Суда (v. nymphē), например, поясняет: «Нимфа — источник» (nymphē — pēgē) — и говорит об источниках нимф (nymphōn namatōn). В орфических фрагментах (frg. 353 Kern) «нимфы ручьевые»; упоминаются «светлая вода нимф» (frg. 219), вода как атрибут нимф (frg. 297 а 2). Эпитеты нимф и культовые обращения к ним, так называемые эпиклезы, прямо указывают на исконную связь нимф с первичной материальной стихией воды. У Гомера нимфы «ключевые» (srēnaiai, Од. XVII 240). Эсхил тоже именует их «горнорожденными», «ключевыми» (Srēniadēs, frg. 168, N.—Sn.). Эврипид в «Киклопе» именует их «наядами» (naides 430), так же как впоследствии Мариан Схоластик (naiades, Anthol. graeca, IX 668 Beckby). В орфическом гимне (LI) они «росистые» (drosōimones 6), «ручьевые» (pēgaiiai 6), «ключевые» (croynitides 10). По

свидетельству Квинта Смирнского, была «прекраснокудрая нимфа Пегасида», то есть «Источник» (Pegasis III 301). Нимфы-наяды не только охраняли источники вод, но они были носительницами благодетельных для человека функций. В приведенном сейчас орфическом гимне (LI) они были «целительницы» (paionides 15), «изливая целебный ключ» (там же, 18); у Гесихия Александрийского — «врачи» (iatroi); «врачующие» — у Павсания (iōnides), причем те, «кто купается в источниках этих нимф, получают исцеление от всяких болезней и недугов» (VI 22, 7).

Однако история мифологии знает нимф «вакханок» (Soph. Antig. 1130), «безумных» (manicoi, Orph. hymn. LI, 15), а также насылающих безумие. Выражение «одержимый нимфой» (nympholēptos) указывает на скрытые, помрачающие ум человека силы (Plat. Phaedr. 238 d, Hesych. v. nympholēptos). Эти силы выводят человека за пределы разумных границ, приобщая его к высшей мудрости, открывая ему неведомое. Вот почему были нимфы — предсказательницы будущего в пещере на Кифероне, как повествует Павсаний (IX 3, 9). Вот почему, по его же словам, на месте знаменитого святилища Дельфийского оракула был когда-то оракул Геи-земли, а затем Дафны, «одной из горных нимф» (X 5, 5).

Нимфы не только исцеляли человека и давали ему высшую мудрость, но они приобщали его к миру подземных глубин, к царству смерти, умирающей телесной материи. Нимфа-наяда Мента, или Минта, то есть попросту мята, играла важную роль в любви у смерти людей. Эта Минта была возлюбленной бога смерти Аида и носила имя «Кокитида» (Кокит — одна из рек в царстве мертвых). Вблизи Пилоса, сообщает Страбон, находилась гора, носившая имя нимфы Минты, которая, по преданию, «сделалась наложницей Аида и была растоптана Корой, а затем превращена в садовую мяту, которую некоторые называют душистой мятой» (VIII 3, 14, ср. намек на это превращение у Овидия в «Метаморфозах» X 729). Оппиан (Hal. III 485—498) тоже рассказывает целую историю о соперничестве нимфы Кокитиды и Персефоны, которую взял в законные жены Аид, о гибели нимфы, растоптанной Деметрой, и о превращении Кокитиды в Минту, то есть мяту.

Таким образом, Порфирий не поступает произвольно, придавая нимфам-наядам глубокое символическое значение. Для него это души, пришедшие в мир, соприкоснувшиеся с глубинами космических сил, обретшие в материи смертность, присущую всему телесному. Этот красочный образ у философа совпадает внутренне со старинной греческой народной традицией, понимавшей водных нимф как вечное становление, рождение, приобщение к мудрости и безумию, к жизни и смерти. Этот образ является достоянием

не только Порфирия, но и всего общегреческого мифологическо-го и поэтического мышления.

7. *Водный источник.* Источник, о котором говорится у Гомера, тоже находит свое место не только в комментарии Порфирия, но и в мифологическо-культовой традиции греков. Вода наделялась всегда хтоническими, связанными с недрами земли силами. Она имела катартические и мантическо-профетические функции<sup>1</sup>. Воды реки Геркины у святилища Трофония служили, например, для очистительных омовений, в то время как теплые омовения паломникам запрещались (Paus. IX 29, 5). Народную традицию выразил философ Эмпедокл (В 143), когда советовал очищаться «из пяти источников, почерпнув [воды] в несокрушимую медь». Некоторые из источников были известны своими пророческими функциями. Поэтому недаром Прокл в комментариях на платоновского «Тимея» (III 140, 24—26) перечислял хтонических, то есть связанных с землей, богов, называя в их числе Диониса и Аполлона, «который часто заставляет бить из земли мантические [пророческие] воды, (hydata mantica) и создает оракулы (stomia), предвещающие будущее». В святилище Аполлона Кларосского, где вопрошали о будущем, тоже был «мантический» источник. Ямвлих (Myst. III II Parthey) подробно описывает этот оракул вблизи Колофона, где пророчество давалось с помощью воды (di'hydatos chrēmatisdein). Источник был проведен в дом. Из него пил прорицатель, перед тем как начать пророчество в установленное время, ночью. Сила «мантической воды» (manticon hydōr) была всем очевидна. У Лукиана в «Зевсе трагическом» (30 Jacob.) находим упоминание о пророческом Кастальском ключе Аполлона. Вообще вода, а особенно, конечно, источники, бьющие из земных глубин (именно такой мыслится в пещере нимф), воспринималась, с одной стороны, как символ бессмертия и забвения. В схолиях к платоновскому «Государству» (X 611) упоминается «бессмертный источник» (athanatos pēgē), вода бессмертия, или живая вода народных верований, испив которой Главк, сын Сизифа, стал бессмертным. О «памяти» или «воспоминании», присущих потокам, что «бегут», «безмолвные» и «спокойные», читаем у Плутарха (An recte dictum sit. 7 Bernard.). Вместе с тем была и вода забвения, та, что кристаллизовалась в образе реки Леты. Лета — «забвение» противостоит в орфических гимнах Мнеме — «памяти» (LXXVII 9). По учению орфиков, в доме Аида по левую руку есть источник вблизи белого кипариса, и к этой воде нельзя приближаться. Зато дру-

<sup>1</sup> Этим очистительным и пророческим функциям воды специально посвящена интереснейшая работа: Nink M. Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Leipzig. 1921, S. 1—100.

гой течет «холодной водой» из ключа Мнемозины. Жажущая душа должна выпить из этого «божественного источника» и тем самым приобщиться к героям. Видимо, первый источник и есть та самая Лета, вода забвения, о которой мы уже упоминали (I В 17 D). Во всяком случае, орфические надписи на золотых табличках II в. до н. э. настоятельно советуют жаждущему пить «из вечного источника с правой стороны» (I В 17 а). Здесь же, как сообщает Атений (IX 78, 410 а Kaib.), мертвым приносили в жертву воду (hydōr aronimma), чтобы избежать забвения. Иной раз забвение и память соединялись в одном диалектическом синтезе жизни и смерти, столь характерном для греческой мифологии, как было, например, в святилище Трофония в Лейбадее, где соседствовали «вода Леты» и «вода Мнемозины». Павсаний (IX 39, 8) подробно описывает обряд посещения оракула Трофония. Ночью перед спуском в пещеру происходит омовение в реке Геркине. Затем паломника везут к источникам воды. «Здесь он должен напиться из одного воды Леты (забвения), чтобы он забыл о всех бывших у него до тех пор заботах и волнениях, а из другого он таким же образом опять пьет воду Мнемозины (памяти), в силу чего он помнит все, что видел, спускаясь в пещеру».

Вообще вода у древних греков мыслилась носительницей глубинных потенций. Вспомним, что для натурфилософов она часто была основной материальной стихией. Фалес (А 11) прямо «считал воду началом и источником всего». Для него «вода же есть начало влажной природы и всеобщее связующее начало» (А 13). У Ксенофана (В 29) «земля и вода есть все, что рождается и растет». Эмпедокл даже создает новый мифологический образ «Нестиды — воды», в том же духе, как «Зевсом он называл огонь, Герой — землю, Аидонеем — воздух» (В 1). Люди, утверждает Ксенофан (В 33), произошли из земли и воды, а по Эмпедоклу (А 72), они происходят из огня и влаги. Но самое интересное, что душа человека, судьба которой так занимает Порфирия, у древних материалистов, например у Ксенофана (А 50), состоит из воды и земли. По Гераклиту (В 36), «из земли возникает вода, из воды же — душа». Более того, пифагореец Гиппон (А 3) чрезвычайно характерно «душу называет то мозгом, то водой», полагая, что душа возникает из влаги.

Таким образом, темная пещера с обитающими в ней нимфами-наядами и с неиссякаемым источником воды понимается Порфирием в исконно греческом духе как символ мира, в котором пребывают души, тяготеющие к телесному воплощению и потому связанные с влагой<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Душа, отвергающая рождение, лишена влаги. Ср. у Гераклита: «Сухая душа — мудрейшая и наилучшая» (В 118).

8. *Каменные станки и пурпурная ткань.* Концепция Порфирия о рождении души в мире, что является для нее утерей бессмертия в плане вечности, подтверждается всеми генетическими связями пещеры-космоса и источника вод с нимфами-наяддами.

Нимфы у Гомера ткут на каменных станках пурпурную ткань, что, по разъяснению Порфирия, символизирует воплощение души в тело, то есть приобщение ее к смертному миру. Сколько поэзии в образе гомеровских нимф-наяд за ткацкими станками! Нимфа Калипсо в серебристом прозрачном одеянии с золотым поясом (Од. V 230—232) обходит, как заправская ткачиха, свой станок с золотым челноком (61 сл.). Ведь даже великие богини не гнушаются этим мастерством. По Диодору (V 3), Кора-Персефона с Артемидой и Афиной ткали для Зевса пеплос. Афина выткала прекрасное платье для Геры (Ил. XIV 178 сл.). Оры и Хариты ткут весной одеяние Афродите, окрасив его цветами крокусов, гиацинтов, фиалок, роз, нарциссов и лилий (Athen. XV 30, 682 e). В орфических гимнах (XLIII 6) упоминаются «росистые покровы пеплосов». Нимфы ткут пурпурную ткань. Но есть свидетельство, что пурпур был символом смерти и вместе с тем — спасения от нее. Мертвую Присциллу, по словам Стация, «бесценный супруг... нежно одел в сидонский пурпур...» (Silv. V 1, 225 Marast). Пурпур — багряницу — надевали на себя торжественно клянущиеся Персефоной и Деметрой, богинями, более всего причастными к земле и смерти. Об этом читаем у Плутарха в жизнеописании Диона (LVI). Пурпуром покрывали голову исцеленному от тяжелой болезни (Aristoph. Plut. 731). И здесь Порфирий толкует гомеровский пурпур не произвольно, а в духе старинной греческой системы мифологических образов.

Однако вспомним, что станки у нимф были каменные. Конечно, можно сделать вполне логическое умозаключение о том, что раз уж пещера каменистая, то и все, что в ней есть, тоже каменное. Впрочем, не будем идти по пути только позитивного установления фактов. Ведь камень в греческих древнейших культах был не чем иным, как фетишем, наделенным магической силой. «Простой камень» (argos lithos) в Феспиях был богом Эротом, говорит Павсаний (IX 27, 1). В храме Харит в Орхомене почитались камни, упавшие с неба (там же, IX 38, 1). В ахейском городе Фарах, по словам того же Павсания (VII 22, 4), было около тридцати четырехугольных камней, почитаемых как боги. Камень был носителем магической силы, и на каменном станке можно было ткать нити, сплетение которых символизировало жизнь — смерть. Даже там, где Порфирий толкует каменные станки как кости, одеваемые те-



лесной материей, он не переходит за рамки типично греческие. Здесь можно вспомнить Эмпедокла с его «костями земли» (В 96) или Фалеса с его камнем-магнитом, что «имеет душу» (А 22).

Замечателен в этом отношении Демокрит, у которого «души сами являются причиной порождения камней, и поэтому философ считает, что в камне есть душа, подобно тому как она есть в любом другом семени должествующей родиться вещи», и, «порождая камень, она приводит в движение внутренний жар самой материи таким способом, каким мастер движет молот», чтобы сделать топор и пилу (А 164 = Маков. 250). В этих словах — самая суть греческого стихийно-материалистического и поэтического мышления: душа не есть абстракция, она порождает материю камня, как мастер, оруduющий молотом над топором, или пилой, то есть сама материальна, телесна. У Порфирия душа тоже одевается материей, входя в жизнь, и каменные станки — это ее костная основа, а пурпурные одеяния — телесный покров. Здесь перед нами V в. до н. э. и III в. н. э., и тем не менее методы создания философско-мифологического и эстетическо-художественного образа в данном случае идентичны.

В дополнение ко всему сказанному не забудем Нонна, поэта V в. н. э., любителя старины, ее мифов и реалий. Описывая один из гротов в Сицилии, он прямо говорит, что там был «каменный станок, о котором заботились соседние нимфы» (VI 133).

9. *Пчелы и мед.* Далее, перейдем к пчелам-душам<sup>1</sup> и меду<sup>2</sup>, который они откладывают в каменные амфоры.

Порфирий в гл. 18 своего трактата ссылается на древних, которые понимали души умерших в виде пчел<sup>3</sup>. Вообще душа как окрыленное и воздушное — образ, издавна типичный для греческой мифологии. У Платона (Phaedr. 246 a — 247 c) бессмертные боги и души на крылатых колесницах мчатся по небесной сфере и отягченная грехами душа падает на землю, обломав крылья (248 cd). У Гомера душа «вылетает» из раны умершего (Ил. XIV 518 сл., XVI 856), у него же души умерших «слетаются» на кровь (Од. XI 36—43), они «порхают» (XI 221 сл.), «летят» с писком, как летучие мыши, направляясь в Аид (XXIV 5—9). Нет ничего удивительно-

<sup>1</sup> Cook A. The bee in Greek mythology. — Journal of Hellenic Studies, 1895, XV, p. 1—24.

<sup>2</sup> Укажем старую, но интересную по фактам работу: Robert-Tornow W. De apium melisque apud veteres significatione et symbolica et mythologica. Berlin, 1893.

<sup>3</sup> Правда, Порфирий ограничивает свое понимание пчелы-души. Пчелы у него — души, которые хотят жить на земле праведно, чтобы вернуться к бессмертным богам. Это ограничение Порфирия как продукт аллегорического толкования (трудолюбивая пчела — праведная душа) отрицает В. Клиnger (Животное в античном и современном суевии. Киев, 1911, с. 140).

го, что та же крылатая душа мыслится пчелой, тем более что пчела и мед воспринимались в Греции с очень большой смысловой нагрузкой. Жужжащий рой пчел не только связан с душами умерших у Софокла (frg. 795 N. — Sn.), но пчелы немедленно являются там, где умирает человек, о чем рассказывает Гигин (fab. 136 о пчелах в винном погребке вокруг трупа Главка). Персефона — богиня смерти носила имя Пчелиной — Мелиндии, или Пчеловидной — Мелитоды у Феокрита (XV 94 Gow.). В схолии к этой XV идиллии Феокрита так и поясняется: «Мелитодой называют антифрастично (cat'antiphrasin) Персефону и Кору, почему и жрицы ее и Деметры именуются пчелами». В «Алексадре» Ликофрона Афина «Пчелиная», «Жужжащая» (bombilia, 786), которая почиталась под этим именем в Беотии. Жрицы и жрецы Артемиды Эфесской, богини с ярко выраженными хтоническими функциями и загробным миром (как ипостась Гекаты), носили название царей пчел (essēnes — Paus. VIII 13, 1). Жрицы Деметры — тоже «пчелы» (melissai — Callim. Hymn. Apoll. 110 Pfeiff.). В Дельфах у Аполлона жрецы — тоже «пчелы», что находим у Пиндара (Pyth IV 60 Sn.). Однако пчела была связана не только с миром смерти, но и с миром жизни. Медом пчел вскормила Диониса нимфа Макрида, говорит Аполлоний Родосский (IV 1136—1139 Frank.). Эта нимфа «кроткого дочь Аристея, что пчелиного роя изделие явил, а также и жир многотрудной оливы» (IV 1134 Церетели). Пчелы вскормили своим медом младенца Зевса, и нянька его Амалфея была дочь Мелиссея, то есть Пчелиного (Hug. 182). Один из куретов, или корибантов, среди окружения Критского Зевса носил имя Пчелиного — Мелиссея (Nonn. XIII 145, XXVIII 306, XXX 305, XXXII 271). Мед, на целительные функции которого ссылается Порфирий, приводя примеры из греческой и восточной культовой практики, тоже, как и пчелы, обладал некой магической силой. Во время засухи Аристей (Nonn. V 273) приносил Зевсу жертву из медового напитка — кикеона, «дара пчелы». По словам Павсания (IX 40, 2), пчелы указали беотийцам во время засухи пещеру Трофония, у которого они искали исцеления от бедствия. Афиняне приносили душам погибших при Девкалионовом потопе пшеницу с медом, бросая жертву в расселину земли на священном участке Геи (Paus. I 18, 7). Мед явно был связан с хтоническими силами. Поэтому в подземных святилищах приносили в жертву ячменные лепешки на меду (Paus. IX 39,11; Luc. Dial. mort. III 2) и вскармливали священных змей этими медовыми лепешками (Herodot. VIII 41). Мед даровал бессмертие, поэтому Гея и Оры помазали Аристею губы медовым нектаром (Pind. Pyth. IX 62). Демокрит, так же как и Порфирий, признает целебные свойства меда. Есть сведения о том, что Демокрит

решил в преклонном возрасте лишиться себя жизни и не принимал пищи. Однако когда близкие стали просить его не умирать в праздничные дни, он «приказал поставить перед собой сосуд с медом и таким образом продлил себе жизнь на нужное число дней, пользуясь только запахом меда; когда по истечении тех праздничных дней мед был унесен, он скончался». Демокрит всегда любил мед и на вопрос, как жить не хвораю, ответил: «Если будешь орошать внутренность медом, а наружность маслом» (68 А 29 = Маков. 33). Демокрит даже советовал сохранять трупы в меде (68 А 161 = Маков. 259)<sup>1</sup>.

Таким образом, пчелы-души и мед в каменных чашах взяты Порфирием из общегреческого мифологического и ритуального арсенала.

10. *Вход и выход в пещере. Ветры.* И, наконец, двери, обращенные к Борею и Ноту, ветрам, открывающим путь к смерти и бессмертию. Нонн, использовавший древнейшие мифологические мотивы, знает, что каждый из четырех ветров имеет свои двери, за которыми следят прислужницы Гармонии (XLI 282 сл.), носящие символические имена Восход и Заход, Полдень и Север. Сам же ветер может даровать жизнь, но вместе с тем он приносит человеку мгновенную смерть. Недаром лучшие кобылицы у Гомера рождают от Борея быстроногих как вихрь жеребят (Ил. XX 223). Но ветер в образе гарпий унес дочерей Пандарея, а боги истребили их родителей (Од. XX 66). Также и Борей унес Орифию (Plat. Phaedr. 229 с). Ветрам приносили жертвы в Тиях (Herodot. VII 178), в Мегалополе (Paus. VIII 36, 6) и в Фуриях (Ael. XII 61) — Борею. Заметим, что в названии городов «Ти» и «Фурии» чувствуется их связь с ветром. Греч. *thyō* — «бушую», *thougiōs*, *thougos* — «неистовый», «буйный». Вообще же воздушные потоки (*aēr*) характерны для земной сферы и символизируют область смертных, в то время как высший и разреженный эфир (*aithēr*) есть стихия бессмертных. В связи с этим интересен один текст, приводимый мифографом Корнутом (5 Lang.): «Аид — самый плотный (*pachymerestatos*) и самый близкий к земле (*prosgieiotatos*) воздух (*aēr*) ...куда, оказывается, уходят наши души после смерти». У орфиков душа тоже «уносится ветрами» (I В 11), а для пифагорейцев — «сущностями (*logoys*) души являются ветры», причем душа, как и ее сущности, «невидима» (*aoraton*), так как «сам эфир (*aithēr*) невидим» (58 В 1 а). Заметим здесь только, что душа, по мнению древних, состоит из эфира, разреженной тончайшей материи, из которой состоят также тела

<sup>1</sup> О целебных свойствах меда и применении его в народной медицине см. Roscher W. H. Nektar und Ambrosia. Leipzig, 1883, S. 51—60.

богов, ибо душа, не сошедшая в мир бытия, бессмертна. Поэтому прав Корнут, когда мыслит плотный воздух (аἴρ) областью смерти, противопоставляя его верхнему воздуху — эфиру. С дыханием ветра душа входит в жизнь, и с дыханием ветра она ее покидает.

11. *Архаическая мифология у Порфирия*. Комментарий философа Порфирия, таким образом, прекрасно иллюстрирован древними мифологическими и художественными традициями, образами, типичными для архаического греческого мышления.

Особенно важно именно то, что философия поздней античности (III в. н. э.) использует древнейшие символы ранней греческой культуры. Такая реставрация старины — явление чрезвычайно примечательное для эпохи упадка классического греко-римского мира. Ученые и писатели, философы и поэты, объединяя все силы в борьбе с растущим христианством, пытаются возродить на склоне античности ту языческую старину, которая безвозвратно ушла и уже никогда не вернется<sup>1</sup>. Однако если не могли вернуться к жизни давно исчезнувшие исторические реалии, то система образов, составлявших некогда основу поэтического мифомышления греков, никогда не умирала в греческой традиции<sup>2</sup>.

Определенный тип мысли, складываясь веками, прошел испытание временем, составляя специфику общегреческой поэтической и философской образности<sup>3</sup>.

В связи с этим нелишне будет отметить тот факт, что система этих символов теснейшим образом связана с древнегреческим стихийным материализмом, со стремлением осмыслить мир идеальный и материальный, зримый и незримый, смертный и бессмертный осязательно, конкретно, телесно<sup>4</sup>. Грек не может принципиально создать абстрактную символику. У него обязательно

<sup>1</sup> Внутренняя картина реставраторских тенденций поздней античности дается в кн.: Wilamowitz-Moellendorf U. v. Der Glaube der Hellenen, 3. Aufl., Bd II. Basel, 1955, S. 421—524. Известное сочинение Порфирия «Против христиан», сожженное в 448 году н. э., характеризует, в частности, эти тенденции.

<sup>2</sup> Правда, в эпоху поздней античности были попытки сакрализации мифа для укрепления его позиций в борьбе с христианством, в то время как для alexandрийцев был характерен «отрыв мифологического сюжета от уз религии, то есть изъятие мифа из былой, некогда окружающей его сакрально-культовой оболочки» (Толстой И. И. Миф в alexandрийской поэзии. — Статьи о фольклоре. Л., 1966, с. 174).

<sup>3</sup> О преодолении антитезы классики и поздней античности в философии: Kramer H. J. Der Ursprung der Geistmetaphysik. Amsterdam, 1964 (особенно с. 12—19, 403—447).

<sup>4</sup> Т. Уиттекер (Указ. соч., с. 204) считает, например, что от Фалеса до Прокла идет общая линия развития, получившая два разветвления. Одно — натурфилософы: Сократ, Платон, Аристотель; другое — «развитой натурализм стоиков и эпикурейцев» с их «последователями» — неоплатониками.

фигурируют все материальные и физические стихии — земля, вода, воздух. Здесь обязательны источники, деревья, камни, ветры, пчелы и мед как материальные субстанции; обязательны и нимфы-души, усердно ткущие одеяние жизни, которое, по исконной греческой диалектике, будет одновременно и их смертным покровом. Великим устроителем и мудрой мыслью является Афина с ее оливой, кормилицей каждого грека, но никак не абстрактная идея. И космос здесь есть не что иное, как сама земля со всеми ее недрами, земля, дающая жизнь, но и дарующая смерть.

Таким образом, даже в пределах одного философского трактата вся эта система высших категорий бытия, воплощенных в поэтические образы, поражает нас той эстетической зримостью и материальной насыщенностью, которая сразу придает комментарию Порфирия черты явления типично греческого, менее всего загадочного и эзотерического.

12. *Историко-эстетическое заключение.* После всех приведенных у нас выше материалов в связи с трактатом Порфирия «О пещере нимф» можно высказать и наше суждение специально об эстетической стороне этого трактата. Не забудем, что эстетика была в античности только завершительной ступенью общего мировоззрения, как не забудем и того, что античная эстетика, как и всякая эстетика вообще, занимается теми выразительными формами, которые возникают в результате слияния внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, идеального и материального и, вообще говоря, сущности и явления. Весь вопрос заключается только в том, как Порфирий понимает эту диалектико-синтетическую область слияния внутреннего и внешнего.

а) Прежде всего весьма характерно, что внутреннее Порфирий понимает здесь как *душу*, а внешнее — как *тело*; и тогда получается, что слияние того и другого дает нам конкретную историю души в связи с ее телесными перевоплощениями. Это тоже старинная греческая идея; и ничего специфически порфириевского мы здесь не находим. Красота здесь — адекватно явленная душа и идеально сформированное тело.

Однако в этой психологическо-соматической эстетике у Порфирия можно наблюдать также и свою специфику.

Прежде всего, обращение к судьбе души, как это мы видели выше, для Порфирия весьма характерно, особенно в связи с чисто умозрительной картиной души у Плотина. Этот последний тоже не отвергает перевоплощения и переселения души. Но для него это является общей умозрительной картиной наряду с прочими основными учениями о едином, уме, мировой душе и космосе.

У Порфирия картина перевоплощения душ выражена гораздо более остро и напряженно, гораздо более драматично.

б) Космос уже давно трактовался у древних как пещера. Но уже и в прежние времена такая символика определенным образом содержала в себе черты пессимизма ввиду назревающего в язычестве разочарования в красотах земного мира. Но это особенно ярко выражено у Порфирия. То, что космос здесь оказался пещерой, вовсе не есть какая-нибудь случайность или какая-нибудь внешняя чисто поэтическая метафора. Как мы видели, у Порфирия подчеркивается, что это есть результат космической мудрости Афины Паллады, причем свойственная этой богине функция разума не только охватывает собою всю землю, но и действует совместно с судьбой.

Далее, в эту космическую пещеру души влетают извне и улетают из нее тоже в определенном направлении через определенный выход. И по решению Афины и судьбы души получают здесь каменное тело и облакаются в кроваво-пурпурное одеяние. Этим подчеркиваются печальные и скорбные судьбы душ в космосе, полные всякого рода тяжелых событий и невозможных страданий. Эти души здесь уподобляются нимфам, которые способны к свободным полетам и в которых струится и кипит общекосмическая жизнь вплоть до ее вакхических состояний. Но вот наступает конец. Души отбывают свое внутрикосмическое перевоплощение, становятся чистыми от греха и порока и, уже наподобие божеств, в бестелесном виде, вылетают через другой выход, на юг, а не через те северные врата, через которые они влетали в космос.

в) Из этого можно заключить, что вся эта космическая пещера не является для Порфирия подлинным и настоящим космосом. Это — темная и полная страданий область. А настоящий космос, надо полагать, это такой космос, который находится уже за пределами космической пещеры. Это уже космос божественный и бестелесный.

Здесь опять повторяется та идея Порфирия, которую мы уже встречали выше. Именно идеальная душа мыслится у него бестелесной. Мы знаем, что в этом упрекал его даже такой христианский мыслитель, как Августин (выше, с. 56). Подобного рода мнение звучит уже не в античном стиле. В античности могли говорить об идеальном преображении тела, но не о полном его отсутствии и уж тем более — не о его сознательном преодолении. Однако выше мы уже сказали также и о том, что такая психическая бестелесность была у Порфирия только результатом стремления наделить душу максимально телесными функциями и тем самым трактовать ее как бы выше всех подобных функций. И что это было у Порфи-

рия только переходом от умозрения Плотина к теургии Ямвлиха, — об этом тоже у нас было сказано.

Между прочим, среди учеников Порфирия были Птолемей (платоник) и Эратосфен, которые прямо учили о том, что душа и после оставления ею земного тела сохраняет при себе свое тело, но только в более тонком виде (Stob. Ecl. I 904).

г) Трактат Порфирия «О пещере нимф» открывает собою длинный ряд диалектических толкований древней мифологии у неоплатоников. Эта диалектика мифа, доходившая до подробнейшей диалектической классификации богов, обстоятельнее всего и ярче всего будет представлена у Прокла. Эстетика здесь явно превращается в диалектику мифа. Если эстетика действительно является учением о предельных и завершительных формах действительности, то древние боги и были не чем иным, как предельно завершительными принципами всей действительности. Ясно поэтому, что античная эстетика и могла закончиться только в виде диалектики мифа.

## VI

### «ПИСЬМО К МАРЦЕЛЛЕ». ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение произведений Порфирия весьма затрудняется их разбитым характером, отсутствием общей философской системы и случайностью философско-эстетических высказываний. Главнейшее из этого литературного хаоса мы пытались изложить выше. Но излагать все подряд представилось нам совершенно излишним и невозможным. Так, «Исходные пункты для восхождения к умопостижаемому» («Сентенции») состоят из отдельных весьма ценных тезисов; но формулировать на их основании философско-эстетическую систему Порфирия очень трудно. Этими «Сентенциями» нам пришлось воспользоваться только кое-где. Далее, обширный трактат Порфирия «О воздержании» мы не стали подробно анализировать не только потому, что он имеет в общем отдаленное отношение к эстетике, но еще и потому, что и для философии Порфирия он имеет второстепенное значение, поскольку в нем доказывается, собственно говоря, только одна мысль, а именно мысль о безубойном питании. Правда, отсутствие специального философского систематического трактата до некоторой степени компенсируется постоянными уклонами Порфирия в разные стороны, иной раз с полным отходом от разрабатываемой проблемы. Это и заставило нас воспользоваться этими отклонениями для того, чтобы восстановить философскую систему Порфирия в целом. Но при всем том нам кажется, что у Порфирия есть одно такое сочинение, которое, пусть не во всем, все же отличается обобщительным и систематическим характером. Его мы и приберегли для конца нашего исследования учения Порфирия; и оно, как кажется, очень ценно именно для заключительной характеристики Порфирия. А кроме того, оно содержит в себе еще один такой элемент, который нам раньше совсем не встречался или встречался в достаточно скрытом виде.



## § 1. ПИСЬМО К МАРЦЕЛЛЕ

1. *Вступительные замечания.* Среди сохранившихся малых произведений Порфирия незаконченное письмо к Марцелле относится к числу самых популяризаторских. Оно написано в стиле философского и нравственного поучения, выдержано в духе народного языческого благочестия, переполнено всевозможными наставлениями, начиная от правил обращения с домашними и кончая советами об «умной молитве». Конечно, в письме к Марцелле легко прослеживается неоплатонический символизм, или аллегоризм, хотя автор нисколько не настаивает на том, чтобы его поняли во всей иносказательной глубине. Ему достаточно, если его поучения и наставления будут приняты и выполнены в прямом, буквальном смысле.

Сюжет письма тоже символичен: Порфирий находится в отъезде и издалека дает советы своей оставшейся дома и загруженной бесчисленными хозяйственными заботами жене, Марцелле, о том, как, несмотря на все эти трудности, надо заботиться о спасении души; но и сама Марцелла в каком-то смысле — это как бы обреченная на жизнь в земном изгнании душа, которая постоянно и больше всего нуждается в духовном совете.

Порфирий, как становится ясно из письма, взял Марцеллу в жены, когда она была уже матерью пяти дочерей и двоих сыновей. Из этих детей некоторые были еще в младенчестве, другие уже подходили к брачному возрасту. Причиной женитьбы Порфирия, как он тут же заявляет, было не желание иметь детей, потому что своими детьми он мог считать только воспитанников истинной философии, и не приданое, потому что у обоих престарелых супругов «едва хватало даже на необходимое» (гл. 1 Nauck), и не помощь жены в приближающейся у него старости, потому что сама Марцелла была болезненна и не столько была способна помочь другому, сколько нуждалась в помощи сама. Хуже того, брак принес Порфирию только массу неприятностей, потому что тупоумные соседи Марцеллы вдруг почему-то возненавидели его, окружили ненавистью, клеветой и даже грозились убить.

Зачем же Порфирий женился? Во-первых, он желал умилистить — на всякий случай — «богов рода», чтобы еще и с их стороны обеспечить себя поддержкой в момент ухода из жизни. Здесь Порфирий хотел подражать Сократу, который перед смертью, находясь в темнице, решил на всякий случай еще и буквально исполнить неоднократно слышанное им во сне предписание какого-то бога: «Служи музам, Сократ» — и сочинил песню (Plat. Phaed. 61. a). Во-вторых, кроме этой «простонародной» у Порфирия была

еще и «более божественная» причина для его брака: он видел, что Марцелла от природы расположена к «истинной философии», и хотел поддержать Марцеллу, явившись ей и мужем и другом.

Итак, Порфирий находился в долгой отлучке; Марцелла не могла за ним последовать из-за целой «свиты» малолетних дочерей; бросить их одних в доме среди злых соседей было бы и неразумно, и несправедливо. Здесь опять невольно напрашивается догадка: пять дочерей Марцеллы — не пять ли это органов чувств, которые одновременно и отягощают душу земными впечатлениями и в то же время не могут быть отброшены ею? Впрочем, подобные символически-аллегорические ассоциации приходят в голову постоянно на протяжении, казалось бы, посвященного таким житейским вопросам письма.

2. *Содержание «Письма».* Вынужденный оставаться вдалеке и с надеждой ожидающий встречи, Порфирий считает своим долгом обратиться к Марцелле с советами и утешениями, чтобы от чрезмерно жадного ожидания супруга она не забыла то, что он ей успел уже преподать за время их совместной жизни. В самом деле, Марцелла оставлена на время мужем, но она также «оставлена, наподобие Филоктета в трагедии», еще и в том более существенном смысле, в каком оставлена и заброшена всякая душа в момент рождения. Правда, если Атриды просто пренебрегли пораженным язвой Филоктетом, то боги нас не забыли и все время нас спасают. Важно только не смутиться от множества окружающих нас помех, не поддаться «влекущему нас потоку вещей», но вспомнить, что в расслаблении и благодушии истинных благ не приобрести, и самые помехи превратить в повод для добродетельного упражнения (6).

Нет двух столь противоположных друг другу вещей, как удовольствие, благодушие, праздность, с одной стороны, и восхождение к богам, — с другой. На высочайшие горы не подняться без опасности и труда; из телесных низин и ущелий не подняться, отсиживаясь в телесных же пристанищах, какими являются удовольствие и праздность. Путь восхождения пролегает через заботы и тревоги, через воспоминание о нашем падении, и как бы он ни был труден, все эти тяготы — неотъемлемая составная часть подъема. Для «падших в область становления» нет ничего более неуместного, чем заснуть и дать сладким сновидениям «пасти» свою душу (6). А душа спит, когда она отдается телесным страстям. «Невежество — мать всех страстей»; но ведения надо искать не в многознании, а опять-таки в избавлении от страстей. Страсти — начала болезненных состояний, болезни души — злые дела, но всякое зло безобразно, безобразное противоположно красоте, а божествен-

ное — прекрасно, и поэтому совершенно невозможно приблизиться к богу с душой, которая омрачена страстью и злом. Отсюда первая задача: очищение от страстей (9).

Божество присутствует всесовершенно и везде; подлинным храмом его может быть только тот, кто сознает это, а именно мудрец, который устраивает и украшает для божества святилище в своем сознании, одухотворенный умный образ самого божества. Мудрому человеку бог дарует божественную силу, и так, с помощью своей мысли о божестве, человек достигает душевной чистоты. «Пусть бог будет зрителем и наблюдателем всякого нашего поступка, всякого нашего действия и слова, — продолжает Порфирий. — И будем считать, что бог причина всякого совершенного нами добра; причиной зла являемся мы сами, избирающие зло, бог же в нем невиновен» (12, р. 282, 5—8; перевод, как и других текстов из письма, В. В. Бибихина).

В молитве надо просить от бога только то, что мы не можем получить ни от кого другого, и только то, в чем мы будем нуждаться еще и тогда, когда освободимся от тела. Молитва человека, не готового на добродетельный труд, — пустые слова. Молиться надо не от времени до времени, а только тогда, когда сам бог в глубине нашей души даст знать, что молитва уместна и правильна (та же гл.).

Ничто в телесном мире не поможет увидеть бога; не увидеть бога и безобразной, омраченной злом душе. «Ибо божественная красота чиста, и животворящий свет бога сияет в истине, тогда как всякий злой умысел бывает обманут собственным невежеством и сражен собственным безобразием. Итак, желай и проси у бога того, чего хочет и чем является он сам, твердо зная о том, что насколько человек жаждет чего-то телесного и сродного телу, настолько он не знает бога и сам себя омрачил для его лицезрения, пускай даже все люди считают его богом, — тогда как мудреца, известного немногим, а то и вовсе никому не известного, знает бог. Пусть же ум следует за богом, становясь по подобию бога его отражением; пусть душа следует за умом, а тело подчиняется душе, по возможности чистое — чистой» (13, р. 282, 24—283, 12). Никакие жертвоприношения, воскурения и возлияния в храмах не спасают дурного человека: он лишь к своему безбожию добавляет при этом еще и оскорбление святыни.

Всякая вообще любовь к телу безбожна и грязна. Лучше молчать, чем чтить бога только на словах. Всего лучше почитает бога тот, кто уподобит ему свой разум, а такое уподобление возможно только на путях добродетели: только добродетель влечет душу ввысь, к сродному ей. И помимо бога нет ничего великого, кроме добро-

детельной души. Мудрец и в молчании чтит бога; наоборот, невежественный человек даже в молитве и жертвоприношении оскверняет божество. Поэтому, говорит Порфирий, «только мудрец является священнослужителем, только он любит бога, только он умеет молиться» (16, р. 285, 12—15). Нечестиво думать, что бог нуждается в нашей молитве. Молиться ему нас заставляет сознание его всеблаженного величия, а тот, кто чтит бога так, будто бог нуждается в этом почитании, считает, даже не сознавая этого, что он сильнее и выше бога.

Итак, ни слезы, ни молитвы, ни возлияния бога не умилостивят. Лишь подобное движется к подобному. Неразумные своими возлияниями питают один огонь. Храмом бога должен стать ум, который надо устроить и украсить приемлемым для бога образом. И это устройство, это украшение должно быть не кратковременным; ведь душа есть вместилище или богов, или злых демонов, и стоит ей хотя бы на краткое время забыть о боге, как в нее немедленно вселяется злой демон, и тогда злыми становятся все действия души. Крайне важно поэтому всегда знать — и это знание тоже даруется богами признающей их душе, — что бог обо всем промышляет и ангелы божии, то есть его добрые демоны, постоянно наблюдают все совершаемое нами, так что утаиться от них невозможно (22).

Четыре «элемента», четыре стихии всего больше помогают человеку в предстоянии божеству: вера, истина, любовь и надежда. Надо верить, что единственное спасение — в обращении к богу. Уверовав, надо изо всех сил стремиться узнать истину о боге. Узнав бога, человек начинает любить его. А того, кто любит бога, добрые надежды питают в душе всю жизнь; этими добрыми надеждами добрые люди превосходят злых (24).

Человек, следующий *природе*, а не пустым мнениям, имеет всего в достатке. Для довольствующегося природой всякое приобретение — уже богатство; тогда как, наоборот, для безбрежного желания и величайшее богатство — нищета, подобно тому как горячечные больные всегда жаждут и всегда хотят самых противоположных вещей. Всякая человеческая беспомощность бывает от забвения природы; человек сам своим неразумием наводит на себя неопределенные страхи и поддается неисполнимым желаниям. «Но лучше тебе, — советует Порфирий Марцелле, — быть спокойной на соломенном ложе, чем тревожиться, имея золотую постель и многообразную обильную трапезу» (29, р. 293, 8—11).

Как избавиться от губительной душевной тревоги? Надо любить истинную философию, она очищает человека, от всякого тре-

возного и тягостного вожделения. Пусто слово того философа, который не исцеляет человека от страстей, как бесполезен врач, не излечивающий тело от болезней. Познает себя только тот, кто поймет, что его душа соединена с телом, как зерно — со своим колосом. Зрелому зерну его колос уже не нужен. Зерно — это душа, а колос, то есть сопряженное с душой тело, — не часть человека. Чтобы из человеческого семени мог зародиться младенец, оно вступает в соединение с материнским чревом; и подобно этому — чтобы на земле могла появиться душа, она сочетается с телом. Чтобы душа могла вернуться к своему создателю, она должна в обратном порядке преодолеть путь, совершенный ею во время воплощения, то есть постепенно высвободиться от сковывающего ее тела, или, как говорит Порфирий, «связать связавшего» (33, р. 295, 23), подняться над чарами тела, распутать его сети. И не надо здесь делить людей на мужчин и женщин: мужскими или женскими бывают только облакающие нас тела, тогда как наша подлинная чистая душа — *девственница*; и только девственница-душа, не вступавшая в брак, способна породить подлинно блаженных чад; а то, что рождает тело, — скверна для богов. Но «великая наука — главенство над телом» (34, р. 296, 7). Справиться с ним труднее, чем со свирепым тираном. В этой борьбе с телом лучше предпочесть смерть, чем злую неволю в рабстве у наслаждений.

Последние слова, которыми обрывается дошедшее до нас не в полном виде письмо Порфирия к Марцелле, открывают уже новую тему: совместимость богопочитания с благосклонным отношением к людям. «Считай, что любовь к людям — основа благочестия, и...» (35, р. 297, 10—11) — так кончается письмо.

3. *Вопрос о композиции «Письма»*. Этот вопрос весьма небезразличен для понимания идейной сущности. Дело в том, что в смысле последовательности идей «Письмо» это производит некоторого рода сбивчивое впечатление. И это впечатление получается не только при общем и внешнем ознакомлении с «Письмом». Даже и повторное его прочтение неизменно вызывает упорную мысль об отсутствии в «Письме» всякой композиции, особенно сознательной. Один исследователь источников этого письма, К. Гасс (ниже, библиография, с. 515), прямо пришел к выводу, что письмо Порфирия к Марцелле есть просто собрание отдельных сентенций, формально никак между собой не связанных, как будто это были сентенции разных авторов. Такое механическое представление о письме было в корне разрушено позднейшим издателем греческого текста, переводчиком и комментатором «Письма» В. Петчером (ниже, библиография, с. 514), который вопросу о композиции письма посвятил специальное исследование (на с. 103—140 своего труда). Нам

нет нужды излагать кропотливое исследование В. Петчера подробно, но кое-что здесь заслуживает упоминания.

Действительно, изложение в «Письме» Порфирия ведется иной раз сбивчиво. Не кончивши одной мысли, он часто переходит к совсем другой, так что такая последовательность, несомненно, продиктована, может быть, только какой-то ассоциацией по смежности. В «Письме» имеются и повторения, которые тоже мало действуют единству «Письма» (так, гл. 19 повторяет главу 11, гл. 32 — 13 главу, гл. 17 — главу 15). При всем этом, однако, понимать структуру «Письма» по типу принадлежащих тому же Порфирию «Сентенций, ведущих в умопостигаемый мир» (об этом сочинении мы уже имеем некоторые впечатления, выше, с. 98 сл.) совершенно невозможно.

Именно мы уже видели, что «Письмо» это и начинается прямым обращением к Марцелле и иной раз возвращается к ней и вообще все проникнуто единым протрепетическим характером к определенному адресату. Это, конечно, не является механическим нанизыванием отдельных сентенций, но представляет собой в основном единонаправленную философскую тенденцию. Если угодно, можно все «Письмо» Порфирия даже прямо подразделить на 3 части: обращение к Марцелле (с гл. 1 до середины гл. 6), портрет благочестивого мудреца (с середины гл. 6 до гл. 23) и принципы построения соответствующим образом понимаемой действительности (гл. 24 — гл. 35). Однако необходимо все-таки сказать, что единство «Письма» скорее скрытое, чем явное, хотя единство это никак не должно от нас ускользать в результате не всегда последовательной линии «Письма». Это и заставило нас в предыдущем давать изложение «Письма» не по его отдельным частям и не по главам, а по основным его идейным моментам с надлежащим соблюдением их внутренне-логической последовательности.

Перейдем теперь к обзору этих основных идей «Письма».

4. *Идеи «Письма»*. Кроме одного пункта, правда, чрезвычайно важного, изложенное «Письмо» содержит ряд идей, основных и для философии Порфирия и для его эстетики.

Во-первых, эстетика Порфирия заключается здесь в учении о том, как нужно подражать богу. Жаль только, что здесь не говорится, как же нам нужно понимать, что такое бог. Далее, подражать ему нужно в том, в чем мы с ним воистину подобны, а именно в уме. Однако настоящий ум водворяется там, где отсутствуют всякого рода замутняющие страсти. Проповедуется типичное для всей античности учение об очищении интеллекта, то есть выдвигается на первый план подражание чистому уму и тем самым очищение. Это типичное для всей античности совпадение эстетики

с этикой. Красота, по Порфирию, это и есть очищенный интеллект и совершенство человеческого разума, подражающего богу.

Во-вторых, никакие внешние дела и усилия приблизиться к богу не достигают никакой цели. В этом смысле решительным образом отвергается весь культ, который только и признается в силу содействия переходу к чистому умозрению. Настоящий священнослужитель и настоящий приноситель жертв — это только философ, только мудрец, для которого храмом является исключительно божественная мудрость.

В-третьих, это умное восхождение к богам Порфирий считает настолько очевидным и естественным, что прямо пользуется здесь термином «природа». Восходить к богу — это не только прекрасно, но и вполне естественно, вполне соответствует человеческой природе, да и природе вообще. К сожалению, в своем популярном изложении предмета Порфирий не коснулся неоплатонического учения о бытийной иерархии. Тогда было бы понятнее, почему он считает свое этически-эстетическое восхождение к богу природным и естественным.

В-четвертых, хотя понятие бога в «Письме» никак не определяется, тем не менее можно догадываться, что понятие это было здесь у Порфирия весьма значительное и возвышенное. Он договаривается до таких добродетелей, как вера, надежда и любовь, и даже до идеи беспорочного зачатия. Настоящая женственность, по Порфирию, для зачатия и рождения потомства вовсе не нуждается в мирском начале. Однако глубочайшим образом ошибается тот, кто захочет здесь найти какие-нибудь черты христианской теологии. Ведь эта последняя основана на религии чистого духа и на религии абсолютной личности. Те же боги, которые знакомы Порфирию и которых он так почитает и любит, являются только результатом обожествления природных сил и ровно ничего христианского в себе не содержат. Отдельные христианские воззрения, конечно, могли витать в то время в тогдашнем философском воздухе. Но это ни в коей мере не было христианством, а было чистейшим язычеством. И это нужно иметь в виду еще и потому, что Порфирий, как мы сейчас узнаем, был активным врагом христианства и даже писал против него острейшие памфлеты.

В-пятых — и это будет не только нашим изложением «Письма», но и возражением против него, — в нем совершенно не дается определение того, что такое бог. Все «Письмо» проникнуто «божественными» размышлениями и наставлениями; а что такое бог, об этом в «Письме» не сказано ни слова. И это досадно еще и потому, что в разных своих трактатах Порфирий, как мы знаем, не раз касался этого вопроса. Вспомним хотя бы то, что мы гово-

риди выше (с. 34 сл.) о трех ипостасях у Порфирия. Там под богом понималось попросту то, что неоплатоники понимали под первоединым, непознаваемым и беспредикатным. На основании дошедшего до нас анонимного комментария к платоновскому «Пармениду» об этом можно говорить с большой уверенностью. Но в «Письме» об этом не сказано ни одного слова, так что в этом смысле оно никак не может считаться для Порфирия подведением итогов всей его философии.

Зато, в-шестых, в «Письме» Порфирия высказано то, что Порфирий не решался говорить ни в одном своем сочинении. Именно здесь он приоткрывает незаметную с виду, но, по существу дела, самую интимную сторону всего своего философствования. Кое-где в виде малодоказуемой догадки эта интимность могла ощущаться нами и раньше. Но здесь она выступает в своем откровенном виде; и вид этот, нужно сказать, какой-то противоречивый, какой-то неуверенный и какой-то лишенный силы, убедительности и твердого характера.

Легко, прежде всего, заметить, что Порфирий в этом письме колеблется между язычеством и христианством. Ясно, что старые языческие идеалы уже осознаны им как слишком ограниченные и бессодержательные, как чересчур материальные и грубые. Христианство звало его совсем в другую духовную область. Но откликнуться в положительном смысле на этот зов он тоже никак не мог. Наоборот, вся эта духовность только раздражала его; и он разразился против нее таким памфлетом, ожесточенным, резким и абсолютно враждебным, который христианские власти могли только сжечь. Возражения, которые делает Порфирий христианам, носят не принципиальный, а, скорее, внешний и не очень существенный характер, в то время как в отношении принципа Порфирий мог бы возразить христианству и гораздо более глубоко<sup>1</sup>. Он мог бы прямо обвинять христиан в атеизме ввиду того, что они, с одной стороны, проповедуют небывало высокого и недостижимого бога, а, с другой стороны, верят в чисто человеческое вопло-

---

<sup>1</sup> Более подробно с недошедшим до нас антихристианским трактатом Порфирия читатель может познакомиться по книге А. Рановича «Античные критики христианства» (М., 1935, с. 121—170). А. Ранович, кроме того, приводит здесь еще отрывки из трактата некоего Макария Магнета, как предполагают, Макария, епископа Магнесийского конца IV в. Рукопись Макария Магнета имела свою длинную историю, с которой можно познакомиться по А. Рановичу, и впервые была издана целиком только в 1876 г. Этот трактат построен в виде спора язычника с христианином. Доводы язычника, как думает А. Ранович и некоторые зарубежные теологи, восходят к Порфирию. Так это или нет — сказать невозможно. Но как бы ни отвечать на этот вопрос, враждебное, злобное и почти фанатичное ниспровержение христианства у Порфирия тут, во всяком случае, налицо.



щение этого бога со всеми человеческими чертами такого воплощения, включая смерть. Но, по-видимому, сам Порфирий не очень верил в силу такой принципиальной аргументации, поскольку он был знаком еще и с такими христианскими идеями, которые были ему, как язычнику, в корне непонятны, — идеи творения, первородного греха, рождения от Девы, искупления, воскресения, вознесения, второго пришествия и страшного суда. Вся эта христианская мифология была в корне непонятна Порфирию; и поэтому он выступал с такими возражениями против христианства, которые могут только удивлять своим несущественным характером.

Но христианско-языческое противоречие является у Порфирия отнюдь не единственным. Вникая в ту интимную сторону его творчества, о которой мы сейчас сказали, мы совершенно определенно наталкиваемся у Порфирия и на *внутриязыческое* противоречие. Дело в том, что этот философ никак не может расстаться со своей демонологией, идущей с глубокой старины; но он никак не может расстаться также и с умозрительной философией, которая у него явно на первом плане. Демонологии, а можно сказать даже, и теургии Порфирий ровно нигде не исключает. Но он настолько одухотворяет весь культ, что все эти магические операции являются для него, собственно говоря, излишними. В этом чувствуется острое противоречие философской природы Порфирия.

## § 2. ЗАКЛЮЧЕНИЕ КО ВСЕМУ ПОРФИРИЮ

Наконец, и вся эта наставительная сущность «Письма» тоже производит, скорее, впечатление какой-то безвыходности и бессилия выйти из жизненного тупика. Эта его больная и бедная жена с семьей детьми, эта его проповедь воздержания от брачных отношений, эти его постоянные и настойчивые ссылки на умозрение — все это производит сейчас на нас какое-то, мы бы сказали, слабое, трогательное, но прежде всего беспомощное впечатление. И мы позволили бы себе так формулировать эту интимную сторону философии и философской эстетики Порфирия: деться некуда. К этому выводу приводит, собственно говоря, изучение и всех других произведений Порфирия, небывало разнообразных по тематике, небывало противоречивых по выводам, не очень решительно базирующихся на триипостасной диалектике Плотина и мечущихся от философского умозрения к магической демонологии и обратно, от язычества к христианству, а потом к запальчивой и разрушительной критике этого же самого христианства, хотя тут же он выставляет на первый план проблему спасения души.

Деться некуда — вот последнее слово Порфирия. Эта трагическая эстетика Порфирия была у него, конечно, результатом переживания всемирно-исторических катастроф его времени. Однако сомнительно, чтобы все эти переживания достигли у него степени самосознания. Это вывод современного исследователя. Для Порфирия же достаточно будет и беспомощного, безвыходного впечатления от жизненных катастроф его времени.

### § 3. ПЕРЕХОД К ЯМВЛИХУ

Весь этот мрачный и величественный результат философской эстетики Порфирия, одинаково и утонченный и беспомощный, явно взывал к новым формам неоплатонизма. Если Порфирию действительно было некуда деться, то это означало лишь то, что должен был начаться новый период философии неоплатонизма с такими воззрениями и методами, которые уже исключали бы или ослабляли эстетическую безвыходность Порфирия. И что для этого предстояло сделать?

Прежде всего, нужно было укрепить ту основную триадическую диалектику, которая стала характерной для всего неоплатонизма начиная еще с Плотина и в которой Порфирий, как мы выше не раз убеждались, не всегда был устойчив и допускал разного рода шатания и противоречивые оттенки. При этом восстанавливать платоновскую триадическую диалектику в чистом ее виде было бы излишне, поскольку уже у Плотина она была дана с достаточной полнотой и убедительностью. Предстояло, собственно говоря, не столько ее восстановление, сколько дифференцирование. Единое у Плотина фактически обрисовано было гораздо богаче, чем просто абсолютная трансцендентность и непознаваемость. Надо было дифференцировать эту первую ступень триадической диалектики и различать в ней абсолютную непознаваемость от непознаваемости относительной, когда первоединое уже становилось на путь перехода к сфере ноуменальной, уже познавательной, уже мыслительной и прежде всего качественно-дистинктивной. Это было докачественное различие в первоедином, то есть различие покамест еще только числовое. Этого требовала прогрессирующая жизненность первого и чересчур сверхжизненного принципа. И сделать это было нужно не просто описательно, как это в богатой форме было представлено уже у Плотина, но и дать этому терминологическое закрепление.

Во-вторых, и сама эта ноуменальная сфера тоже требовала дальнейшего уточнения и детализации, чтобы соответствовать своей

жизненности, в те времена прогрессирующей. Ноуменальная сфера должна была стать не просто умом, но таким умом, который хранил бы в себе противоположность субъекта и объекта. Одно дело — умопостигаемый предмет, но другое дело — умозрительное его конструирование. Все это было уже у Платона, но было это описательно, а не терминологически; предстояло терминологическое закрепление.

В-третьих, если ноуменальная сфера действительно и всерьез трактовалась как жизненная, как реальная и реальнейшая, это значит, что она должна была трактоваться не только умственно, то есть не только идеально, но и в подлинном смысле субстанциально. Однако идея, которая осуществлена субстанциально, уже перестает быть только идеей, а становится еще и материальной силой. А такая идея, которая есть субстанциально материальная сила, становится уже мифом, и мифом не в смысле праздного измышления, но в смысле реальной и субстанциальной осуществленности, в смысле материальной вещественности. Зачатки этого учения у Платона и колеблющаяся разработка его у Порфирия должны были стать продуманной философской теорией, то есть закрепленной терминологически.

В-четвертых, предстояло делать смелые выводы и практически-жизненного характера. Миф, каким он был в значительной мере у Платона и Порфирия, есть в первую очередь умозрительная конструкция. Миф есть, если его продумать до конца, также и практическое действие, волшебная, пронизательно-мантическая и чудодейственная практика. Подлинное, до конца додуманное и безоговорочное применение мифа в практически-жизненной области есть не что иное, как теургия. Эта теургия, как мистериальное обожествление, как таинство, не должна мешать умозрению, так как иначе это не было бы неоплатонизмом. Но и умозрение не должно было противоречить теургии, а, наоборот, только ее осмыслять и доказывать.

Наконец, в-пятых, и Платона уже мало было комментировать в смысле школьного и элементарного понимания его текста. На очереди был тот новый способ комментирования Платона, который находил у него зачатки именно стоявшей тогда на очереди умозрительно-теургической философской системы. У Платона так ведь оно и было, но было покамест еще в слишком принципиальной и слишком теоретической форме. Надо было истолковать Платона, а заодно и Аристотеля в смысле именно такой неоплатонической теории умозрительно-теургической системы и практики.

Таким образом, вот те моменты, которых коснулся, но которых не мог разработать до конца и в которых запутался Порфирий: основная триипостасность всей действительности, дифференцированный характер каждой из трех ипостасей, доведение платонизма до диалектики мифа, доведение диалектики мифа до теургии и соответствующая интерпретация античных и в первую очередь платоновских текстов. Вот это додумывание Порфирия до конца и стало смыслом всей философской теории Ямвлиха и его школы.

ЧАСТЬ  
ВТОРАЯ

.....

*Сирийский неоплатонизм*



# I

## ЯМВЛИХ. ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

Ученики Порфирия были, вероятно, немногочисленны. Из них мы упомянули Птолея, которого в отличие от знаменитого Птолея называют платоником, и выше Эратосфена (с. 137). Некоторые сведения мы приведем ниже (с. 154) об Анатолии. Можно еще упомянуть не имеющие определенного отношения к эстетике имена Гедалия, Хрисаория. Возможно, что среди учеников Порфирия были Гиерокл и Аристид Квинтилиан. Однако самым знаменитым именем здесь оказалось имя Ямвлиха, ученика Порфирия и Анатолия, но создавшего уже свой собственный и ранее небывалый тип неоплатонизма.

### § 1. БИОГРАФИЯ ЯМВЛИХА И ВОПРОС ОБ ЕГО ОРИГИНАЛЬНОСТИ

1. *Хронология и учителя.* а) Ямвлих родился около 240—245 гг. на севере Сирии (Нижняя Сирия, или Келесирия) в г. Халкиде, расположенном на равнине реки Оронт, и происходил из богатого и знатного арабского рода. Само имя философа тоже указывает на его арабское происхождение (ср. библейское «Ямлек» или арабское «Ямлику»). В науке шли споры о точном времени рождения Ямвлиха. Даты этого рождения устанавливали на основании свидетельства Суды о том, что он жил во времена Константина, то есть что его акме падает приблизительно на 320 год, а рождение, таким образом, датируется 280 г. Однако, учитывая не только это свидетельство, но и другие косвенные данные, в частности проезд ко двору Константина после смерти Ямвлиха его ученика Сопатра на церемонию основания Константинополя в 330 г., можно относить год рождения философа действительно к промежутку между 240 и 245 гг., но тогда годом смерти считать приблизительно 325 г.

б) Спорными оказались не только даты жизни Ямвлиха, но и место его ученичества и сами его учителя, причем выставлялись прямо противоположные точки зрения. Одни считали, что Ямвлих в основном находился в Сирии, где он открыл свою школу, возможно, в родном городе, и выезжал из Халкиды только в Александрию и Рим, где сам обучался сначала у перипатетика Анатолия, а затем у Порфирия. Другие полагали, что Ямвлих получил образование в Александрии, причем указывалось на большие его расхождения с Порфирием (отношение к христианству, вопрос о переселении душ, разный подход к учению Пифагора). Современный исследователь Ямвлиха В. D. Larsen, исследуя этот вопрос в своей диссертации (полное ее название — ниже, библиография, с. 516), приходит к выводу (с. 33—42), что влияние Порфирия в роли учителя не было столь значительным, как полагали раньше (например, Э. Целлер), что Ямвлих действительно ездил к Порфирию в Рим ненадолго, после того как этот последний вернулся из Сицилии после смерти Плотина в 270 г., и что даже со многими идеями Порфирия Ямвлих вначале мог познакомиться по сочинениям философа. Б. Ларсен, учитывая важные свидетельства Евнапия, полагает основным и главным наставником Ямвлиха в Александрии перипатетика Анатолия, который в дальнейшем стал христианином и был даже епископом Лаодикийским. Возникшая в более позднее время вражда Порфирия к христианству не могла быть основанием для того, чтобы взять под сомнение личность Анатолия, сначала философа-язычника, а затем христианина-епископа. Влияние Анатолия как перипатетика особенно ощутимо сказывается на интересе Ямвлиха к точным наукам, его изложении и комментариях аристотелевской «*Этики к Никомаху*», на его геометрических построениях. В свою очередь работа самого Порфирия над «*Категориями*» Аристотеля также подтверждает большую возможность перипатетической выучки у порфириевского ученика Анатолия.

2. *Связь с Александрией.* Нет ничего удивительного в том, что Ямвлих получил свое главное образование именно у Анатолия и ни в каком другом месте, как в Александрии, где, с одной стороны, всегда процветал интерес к пифагорейству и где, с другой стороны, находился центр перипатетических исследований, с тех пор как Птолемей Сотер пригласил туда Феофраста. Тенденция Ямвлиха внутренне соотносить и объединить Платона и Аристотеля тоже имела в Александрии свою традицию в лице Аммония Саккаса (ИАЭ VI 169). В Александрии к тому же были очень тесными контакты между язычниками и христианами, там же Ямвлих мог про-



никнуть и в глубины египетских таинств. В Александрии обучались знаменитые платоники-сирийцы — Нумений из Апамеи и Никомах из Герасы, тот самый, которого комментировал Ямвлих (ниже, с. 215).

Собственно говоря, вся ученейшая философская среда была связана с Александрией, где вызывал восхищение Ямвлиха ритор Алипий, в память которого Ямвлих, по словам Евнапия (460, 40—41), составил целое жизнеописание. Крупнейшие неоплатоники афинской школы — Плутарх, Сириан, Прокл, Дамаский, Симплиций — тоже немислимы без Александрии. Плутарх Афинский, учитель Сириана, обучал Гиерокла Александрийского. Сириан кроме своего знаменитого ученика Прокла имел в учениках Гермия Александрийского, среди учителей которого был Исидор Александрийский. Прокл в свою очередь оказывается учителем александрийца Аммония. А этот последний — учителем Дамаския, который вместе со своим учеником Симплицием тоже находился в тесной связи с александрийской школой Аммония. Сириан прибыл в Афины из Александрии, где находился также александриец Исидор и куда приехал учиться из Александрии Прокл.

Все эти факты указывают на то, что Александрия уже давно была центром платонизма, который впоследствии стали называть неоплатонизмом, и что она в известной мере даже вытесняла Афины на путях дальнейшего неоплатонического развития. Только здесь, в этой среде, мог получить свое философское образование Ямвлих, что отнюдь не помешало его поездке в Рим и общению с Порфирием после прохождения основательной перипатетической школы Анатолия.

Неудивительно, что Ямвлих имел свою школу в Александрии довольно долгое время, а затем обосновался в Сирии, о чем свидетельствует опять-таки Евнапий, упоминая об участии философа в религиозном празднестве в сирийской Гадаре (459, 20) и поездке Эдесия в Сирию на свидание с Ямвлихом (461, 36—39). В известной хронике И. Малалы приводится любопытное сообщение о том, что «при императоре Галерии (293—310) философ Ямвлих учил, обитая в Дафне, до самой своей смерти». Дафна — пригород Антиохии, столицы Сирии. Там как раз и основал свою школу Ямвлих, находясь в окружении многочисленных учеников, которые, по словам Евнапия (461, 54—462, 2), разбрелись во все концы, когда философ умер. Насколько это теперь в достаточной мере установлено (выше, с. 153), смерть Ямвлиха приходится на время около 325 г.

Остановимся несколько подробнее на более ранней хронологии Ямвлиха, чем это делается обычно.

3. *Вопрос об оригинальности.* а) Своеобразие философии Ямвлиха заставляет теперешних исследователей снижать зависимость Ямвлиха от Порфирия и искать для этого опору прежде всего в хронологии. Это привело к тому, что один из крупнейших исследователей неоплатонизма Ж. Биде отодвинул рождение Ямвлиха к более раннему времени; а это вполне можно делать, если понять сообщение Суды об акме Ямвлиха не как о расцвете его жизнедеятельности, но как о расцвете его философского развития. Тогда получается, что рождение Ямвлиха следует относить не к 280 г., а, как уже сказано (с. 153), скорее, ко времени около 250 г. К этому мнению Ж. Биде примкнули многие, например Б. Ларсен<sup>1</sup>. Такое более раннее начало жизни Ямвлиха делает его не учеником, но, скорее, просто современником Порфирия. Кроме того, Плотин и Порфирий являются представителями западного неоплатонизма, в то время как Ямвлих — сирийский, то есть прежде всего восточный, неоплатоник, близко связанный с Александрией. Но в Александрии всегда процветала комментаторская деятельность, причем комментировали там прежде всего Платона и Аристотеля. Имеются сведения и о близости Ямвлиха к Анатолию. А этот Анатолий и вовсе относится к школе перипатетиков. Что касается Порфирия, то Ямвлих, конечно, не мог его не знать, поскольку он часто на него ссылается и часто его критикует. Но личное общение Ямвлиха с Порфирием не могло быть особенно продолжительным. Только так и можно было бы объяснять различие философии Ямвлиха и философии Порфирия. В комментарии Прокла на «Тимея» имеется двадцать пять текстов, указывающих на критическое отношение Ямвлиха к Порфирию, и только семь текстов, свидетельствующих о положительной оценке Порфирия Ямвлихом. Этот факт, конечно, важен. Но важно также и учитывать то несомненно общее, что безусловно объединяло Ямвлиха с Порфирием, а именно общую неоплатоническую позицию.

б) Поскольку Ямвлих является учеником александрийцев, он, конечно, гораздо более интерпретатор, чем Порфирий. Этот Порфирий, как мы знаем (выше, с. 24), тоже комментировал Платона и Аристотеля, но его комментарии не преследовали прямых онто-

<sup>1</sup> Larsen B. D. La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive. — De Jamblique à Proclus: Entretiens préparés et présidés par Heinrich Dörrie. Vandoeuvres—Genève, 1974, p. 4—5.

логических целей и во многом примыкали к стоическому аллегоризму. Совсем другое у Ямвлиха. Ямвлих, с одной стороны, гораздо более комментатор и экзегет, чем Порфирий, а, с другой стороны, он в то же самое время гораздо более, чем Порфирий, стремится к онтологии, как и к онтологическому символизму. Так, например, оба дали биографию Пифагора. Но в своей биографии Пифагора, при всем своем преклонении перед Пифагором, Порфирий все же занимает гораздо более фактологическую позицию и во многом является просто историком философии, в то время как Ямвлих в биографии Пифагора выставляет на первый план свои философско-теоретические интересы, равно как и свои воспитательные и педагогические намерения. Таким образом, уже самый жанр произведений Ямвлиха заставляет нас резко противопоставлять Ямвлиха Порфирию.

По мнению Б. Ларсена, Порфирий, собственно говоря, и не был никогда настоящим неопифагорейцем. Его трактат о Пифагоре был только первой книгой его недошедшего до нас труда по истории философии. Что же касается Ямвлиха, то это для нас подлинный неопифагореец восточного типа, примыкающий к таким явным неопифагорейцам, как, например, Евдор, Нумений, Аммоний, Модерат, Никомах, и имевший такого неопифагорейского ученика, как Феодор (ниже, с. 374). Об этом Феодоре — см. фрагменты 6 и 22 в собрании Дойзе, тоже цитируемом у нас (ниже, с. 375).

в) Между прочим, до последнего времени было традицией игнорировать решительно все аристотелизмы Ямвлиха, что также служило традиционному обезличению его творчества. Теперь же выясняется, что — аристотелизм, наряду, правда, с платонизмом, — это очень яркая черта философии Ямвлиха. Может быть, Б. Ларсен сильно преувеличивает антагонизм Плотина и Аристотеля, считая, что Плотин вовсе не шел по пути сближения Платона и Аристотеля, но старался противопоставить себя Аристотелю вопреки платоно-аристотелевскому отождествлению у Аммония. И тогда выходит, что в смысле борьбы с аристотелизмом Плотин следует традиции вовсе не Аммония, но Люция, Никострата, Севера и Аттика. Действительно, та критика аристотелевских категорий, которую мы находим у Плотина (ИАЭ VI 389—390), производит убийственное впечатление. Но мы уже показали там же (395—397), что в любом случае необходимо признавать принципиальное слияние платонизма и аристотелизма у Плотина. В этом отношении Порфирий следует за Платином. Но что касается этого вопроса о категориях, то Порфирий, по-видимому, остался навсегда уязвлен-

ным со стороны платиновской критики и в своем знаменитом трактате (выше, с. 46) намеренно воздерживается от всякой онтологии и хочет исследовать категории на основании чистейшей иррелевантности. Но тут-то как раз и кроется все неискоренимое отличие Ямвлиха от Порфирия. Следуя александрийцам, Ямвлих интерпретировал Аристотеля все-таки в целях онтологического символизма, так что категории для него имеют, конечно, смысл не просто описательно-логический, но и объяснительно-диалектический. Это видно, между прочим, и при внимательном изучении комментариев Симплиция на Аристотеля (указанная у нас выше, с. 156, статья Б. Ларсена «О месте Ямвлиха», с. 12—19). Яркая и очень резкая противоположность Ямвлиха и Порфирия выступает здесь с полнейшей очевидностью.

г) Невозможно не находить у Ямвлиха того универсального для всего неоплатонизма открытия, которое заключалось в повсеместном применении *триадической диалектики*. Основная ипостасийная триада, как мы знаем, была прекрасно сформулирована еще у Плотина. Порфирий не отрицает этой триадической диалектики, но также нигде на ней и не настаивает. Что же касается Ямвлиха, то триадизм получает у него решительно универсальное значение, являясь дальнейшим уточнением и детализацией каждой из трех основных ипостасей, причем, как мы увидим ниже (с. 167), этот триадизм захватывал собою у Ямвлиха даже общий неоплатонический принцип первоединства. Любопытно, однако, отметить, что этот триадизм нигде не приобретает у Ямвлиха характера какого-нибудь излишества или насильственного схематизма. Как мы увидим ниже, у Ямвлиха он всегда строго мотивирован и является только самой обыкновенной структурой общего процесса эманации, которая тоже впервые только у Ямвлиха получает свое универсальное значение.

Все эти черты философии Ямвлиха достаточно рисуют ее оригинальность и ее коренное отличие от философии Порфирия, несмотря на множество пунктов совпадения с ним.

д) В данном случае, однако, нас интересует не само мировоззрение Ямвлиха, которое в дальнейшем станет основным предметом нашего исследования, но интересует, скорее, только хронология его жизни. А для этой хронологии очень важно глубокое отличие Ямвлиха от Порфирия. Это отличие и заставляет нас отодвигать год рождения Ямвлиха к более ранней эпохе, чем это делается теми исследователями, которые настаивают на прямом ученичестве Ямвлиха у Порфирия и потому делают его моложе.

## § 2. СОЧИНЕНИЯ ЯМВЛИХА

1. *Перечень сочинений Ямвлиха.* Ямвлиху принадлежит большой «Свод пифагорейских учений», из которого определенным образом до нас дошло четыре трактата: «О пифагорейской жизни», «Протрептик» (или «Увещание к философии»), «О науке общей математики» и «О Никомаховом введении в арифметику». К этому «Своду» Ямвлиха некоторые исследователи относят также и трактат «Телогумены арифметики» (другие вообще не относят этот трактат к сочинениям Ямвлиха). Кроме четырех указанных трактатов «Свода» сюда относились недошедшие до нас: пятый трактат о физических числах, шестой — этическое учение о числах, седьмой — о музыке, восьмой — о геометрии и девятый — сферика, или астрономия. Авторство Ямвлиха для «Телогумен» оспаривал Г. Аст, но без достаточных оснований. Трактат этот является бесценным документом для истории античной философии, поскольку Ямвлих дает здесь самое обширное во всей античной литературе систематическое развернутое учение о всех числах декады на основании обширных старых и новых пифагорейских материалов.

Точно так же еще один дошедший до нас трактат, именно «Об египетских мистериях», некоторые относят не к самому Ямвлиху, но к его школе, хотя об авторстве Ямвлиха говорят Прокл и Дамаский и имеются работы о его стилистическом тождестве с сочинениями Ямвлиха.

Остальные трактаты Ямвлиха погибли. Среди них — «О душе», «О богах», «Об изваяниях», «Совершеннейшее халдейское богословие», «О выборе наилучшей речи», комментарии на «Золотые стихи», на платоновских «Тимея», «Алкивиада I», «Филеба», «Федра», «Парменида», «Горгия», «Федона», «Кратила», «Теэтета», «Софиста», «Политика», «Пир» и на аристотелевские «Категории», «Об истолковании», «Аналитику I», «Метафизику», «О небе», «О душе». Очень интересные материалы по Ямвлиху у Стобея (главным образом этического содержания, см. индексы к Стобею).

Сочинения Ямвлиха всегда были чрезвычайно непопулярны. Их очень мало издавали и почти совсем не переводили. В течение веков на Ямвлиха наклеивался постыднейший просветительский ярлык, гласивший, что это вовсе не философия, а только сплошная теория магии и колдовства. Это общераспространенное мнение о Ямвлихе в настоящее время, особенно благодаря известным трудам Дж. Диллона и Б. Ларсена, расшатано до самого основания. Поэтому при обзоре философско-эстетической системы Ямвлиха

кроме предложенного у нас сейчас общего перечня его сочинений мы всегда будем иметь в виду также и конкретную характеристику дошедших до нас произведений Ямвлиха.

2. *Вопрос о хронологии сочинений Ямвлиха.* Собственно говоря, никакого вопроса о хронологии сочинений Ямвлиха не существует и не может существовать, поскольку и сама-то биография Ямвлиха нам едва известна, а уж о хронологии и говорить нечего. Да мы и не стали бы об этом говорить, если бы крупнейший знаток Ямвлиха Дж. Диллон (название его труда — ниже, библ., с. 516) не предложил такой хронологии. Правда, и сам Дж. Диллон, создавая свою хронологию, постоянно оговаривает отсутствие точных для нее данных. Вероятно, единственным критерием для Дж. Диллона было само содержание сочинений Ямвлиха. Но беда в том, что большинство сочинений Ямвлиха до нас не дошло и судить о них можно только по их названиям. Да и самый ход развития творческого пути Ямвлиха Диллон, насколько можно судить, представляет себе довольно смутно и даже противоречиво, поскольку трудно, например, судить на основании его характеристики, чем, собственно говоря, третий период отличается от первого. Но из уважения к огромной работе Дж. Диллона, проделанной им в области изучения Ямвлиха, об этой хронологии мы все-таки скажем два слова.

а) Первый период Ямвлиха Дж. Диллон называет *пифагорейско-герметическим*. Так называемая герметическая литература известна нам в виде собрания сочинений якобы самого Гермеса, возникших в первые века нашей эры под влиянием разросшегося тогда культа Гермеса-Трисмегиста, то есть Гермеса Трижды Величайшего. Вся эта герметическая литература, изданная в нескольких томах, представляет собой не что иное, как очень усложненную философию Платона, усложненную разными влияниями, по преимуществу пифагорейскими и стоическими. Производит весьма странное впечатление, что к этому периоду Дж. Диллон относит только одно сочинение Ямвлиха — «О египетских мистериях». Идеи этого сочинения разбросаны, вообще говоря, по всему Ямвлиху, и нет никакой возможности относить этот трактат к какому-нибудь одному периоду. К тому же и у самого Дж. Диллона дело не обходится без противоречия. Сначала он сказал, что этот период переживался Ямвлихом еще до знакомства с Порфирием, а в конце своей характеристики этого периода Дж. Диллон говорит, что данный трактат написан уже после знакомства с Порфирием.

Но самое главное — это весьма претенциозное, но мало о чем говорящее обозначение этого периода. Именно тут говорится о пи-

фагорейском содержании этого начального периода, в то время как самый главный труд Ямвлиха, как показывает его название, является сводкой не чего другого, как опять-таки пифагорейских же учений. Тем не менее Дж. Диллон настолько убежден в реальности этого периода Ямвлиха, что даже обозначает его конец 280-м годом.

б) Второй период Ямвлиха Дж. Диллон понимает как *порфирио-платонический*. Его Дж. Диллон датирует ок. 280—305 гг. Сюда он относит недошедший до нас трактат Ямвлиха «О душе» с указанием на одноименный трактат Порфирия, а также трактат «О нисхождении души». Но главное место в этом периоде занимают, по Дж. Диллону, «Свод пифагорейских учений» и комментарии Ямвлиха к Платону и Аристотелю. Судя по тем объяснениям, которые Дж. Диллон дает всем этим трактатам, не очень понятно, почему этот период нужно называть специально «порфириевским» и специально «платоническим». В своем кратком изложении содержания десяти трактатов «Свода», от которого определено дошли только первые четыре трактата, Дж. Диллон указывает на возможные источники для этих трактатов. Источники эти частью платонические, частью не платонические. Кроме того, анализ дошедших до нас трактатов «Свода» дается в довольно строгих тонах, так что все эти трактаты, с точки зрения Дж. Диллона, являются просто какими-то компиляциями. А трактат «Теологумены арифметики» Дж. Диллон вообще считает какой-то антологией, то есть каким-то довольно механическим собранием суждений из разных авторов. Если Дж. Диллон так сурово относится к «Своду» Ямвлиха, то спрашивается, почему же соответствующие трактаты отнесены им к периоду философского расцвета Ямвлиха?

Еще менее понятно, почему Дж. Диллон отнес к этому периоду все комментарии Ямвлиха на Платона и Аристотеля, 16 комментариев на Аристотеля и 12 на Платона. Поскольку перечисление этих комментариев сопровождается у Дж. Диллона точными ссылками на первоисточники, то самый этот список у него представляет интерес. Но какова внутренняя направленность этих комментариев Ямвлиха, у Дж. Диллона не говорится, так что остается неизвестным, почему же все эти комментарии, дошедшие до нас в виде малозначительных отрывков или совсем никак не дошедшие, нужно помещать именно в этот центральный период творчества Ямвлиха.

в) Третий период философско-литературного творчества Ямвлиха Дж. Диллон называет просто позднейшим и датирует его 305—325 гг. Здесь удивляет прежде всего то, что, в противоречии с са-

мим собою, Дж. Диллон вдруг заявляет, что значительная часть комментариев Ямвлиха, возможно, относится именно к этому периоду. И почему — неизвестно. Не менее удивительно и то, что этот третий период Ямвлиха Дж. Диллон понимает как наиболее отразивший на себе *халдейское* влияние. Это «халдейское влияние» Дж. Диллон, между прочим, отмечал и для первого периода Ямвлиха. А потом те произведения, которые вошли в известный сборник «Халдейские оракулы», мало чем отличаются от герметической литературы, может быть, только более интенсивным мистицизмом.

К этому периоду Дж. Диллон относит трактат Ямвлиха «О богах», некоторые сведения о котором мы имеем из Прокла и Дамаския. Дж. Диллон предполагает, что здесь была развитая классификация богов, подобная той, которую мы находим в трактате пергамского неоплатоника Саллюстия и в речах Юлиана XI (IV Hertl.) и VIII (V), тоже принадлежавшего к пергамской школе.

К тому же третьему периоду Ямвлиха Дж. Диллон относит трактат «Об изваяниях», который по своей теургической направленности несомненно был критикой трактата Порфирия под тем же названием. Возможно, что сюда относился также и трактат Ямвлиха «О красноречии Зевса в «Тимее», где под «красноречием» (*dēmēgoria*), очевидно, нужно понимать слова Зевса, творящие весь космос. Правда, еще не известно, было ли это целым трактатом Ямвлиха или тот фрагмент, который здесь имеется в виду, относится к другому трактату Ямвлиха.

Далее, сюда относится и трактат Ямвлиха «Халдейская теология», целиком до нас недошедший и представлявший собой платонизацию более популярного в те времена анонимного сочинения «Халдейские оракулы».

Еще на какую-то «Платоновскую теологию» Ямвлиха указывает Прокл. Об остальных сочинениях Ямвлиха, относимых Дж. Диллоном к последнему периоду, имеются минимальные и мало значащие свидетельства: «О доблестях», «О провидении и роке», «О символах» (вероятно, на тему из последней части «Протрептика»), о невозможности взаимопревращения человеческой и животной души (точное название неизвестно), «О выборе наилучшей речи» (вероятно, сочинение по риторике), панегирик Алипию и письма. Несколько более известно о девяти письмах Ямвлиха к разным лицам.

г) В заключение своего хронологического обзора сам Дж. Диллон соглашается, что этот обзор еще подлежит обсуждению. При этом нужно сказать, что надежда на такое обсуждение отнюдь не пустая. Об этом свидетельствуют те суждения Ямвлиха о Платоне,



которые в огромном количестве собраны самим Дж. Диллоном и которые дают возможность представить себе отношение Ямвлиха к Платону в достаточно понятном и удовлетворительном виде. Если бы и другие разделы мировоззрения и творчества Ямвлиха были бы собраны в точном виде и прокомментированы так глубоко и обстоятельно, как это делает сам Дж. Диллон в отношении всех без исключения платоновских элементов у Ямвлиха, то с нашими воззрениями на Ямвлиха произошла бы еще одна историко-филологическая революция, не меньше той, которую совершили Дж. Диллон и Б. Ларсен.

Теперь мы перейдем к обзору теоретической философии Ямвлиха, но пока без характеристики отдельных его произведений, которую ниже (с. 192 сл.) мы даем в специальной форме.

## II

# ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯМВЛИХА В ЦЕЛОМ

### § 1. ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

1. *Общее значение теоретической философии.* Несмотря на то что главное внимание Ямвлиха сосредоточено на практической мистике, теоретическая философия оказывается у него далеко не на последнем месте. В ней он также продолжает и углубляет основную тенденцию всего неоплатонизма, именно тенденцию к умножению и к терминологическому закреплению различных моментов в трех Платиновых ипостасях.

2. *Исконная игнорация и современный переворот.* Тут, однако, читатель должен отдавать себе отчет в одной колоссальной трудности, которая всегда мешала понимать Ямвлиха, да и весь античный неоплатонизм и которая в настоящее время, и кажется, с успехом, начинает преодолеваться в строгой филологической и историко-философской науке. Повторяем это здесь еще и еще раз. Трудность эта заключалась в том, что на Ямвлиха был наклеен вековой ярлык теоретика магии и колдовства, восхвалителя теургии и человека, нисколько не заинтересованного в философско-теоретической мысли. Об этом нам приходится говорить много раз; и пусть читатель поймет, для чего это делается. Автор настоящего тома еще в 20-х гг., в порядке изучения истории античной диалектики, натолкнулся на четырехвековую школу неоплатонизма, которая традиционно изучалась на все лады, но только не в плане истории диалектики. В наших личных старых трудах читатель может найти большое количество греческих первоисточников и множество разного рода текстов на разные темы, относящиеся к диалектической природе неоплатонизма. Ни на Западе, ни на Востоке на эту диалектическую интерпретацию неоплатонизма не обратили внимания.

Но вот в настоящее время, именно в последние одно-два десятилетия, в мировой науке появились труды о Ямвлихе, которые свидетельствуют о глубочайшем перевороте в традиционных воззрениях на его философию. Оказалось, что при всей склонности позднего неоплатонизма к теургии в нем, и притом чем дальше,

тем больше, развивалась именно теоретическая философия. И при всех недостатках этого нового отношения к Ямвлиху — их мы еще увидим ниже — необходимо утверждать, что это новое отношение к Ямвлиху является настоящим переворотом в истории философии, и переворот этот, поскольку он только еще начинается, в дальнейшем должен привести к еще более значительным результатам.

3. *Начало нового отношения к Ямвлиху.* Предшественником современного переворота в оценке Ямвлиха явился Ж. Биде. Этот J. Videz опубликовал в 1919 г. работу под названием «Философ Ямвлих и его школа» (французское название — ниже, библ., с. 516). Эта работа прямо начинается с заявления, что Ямвлих все время подвергается забвению и что о нем все время высказываются только одни банальности (с. 38). Ж. Биде указывает, что до него только К. Прехтер (ниже, библ., с. 509) высказал о Ямвлихе новое и небанальное суждение. Но, по мнению Ж. Биде, К. Прехтер занял в отношении Ямвлиха совершенно неправильную позицию. Желая формулировать его оригинальность в сравнении с обычной мистической характеристикой, К. Прехтер обратил чересчур большое внимание на комментаторские труды Ямвлиха и преувеличенно объявил его сторонником чистой теоретической философии, характерной для всей античности.

На самом же деле, по мнению Ж. Биде, огромное значение имеет уже близость Юлиана к Ямвлиху и его пиетет в отношении данного философа, доходящий до прославления и до интимнейшей духовной близости. В своей работе Ж. Биде подробно изучает послания Юлиана к Ямвлиху, анализирует их подлинность (а разного рода сомнения в их подлинности уже раньше были высказаны в науке), входит в подробную реконструкцию обстоятельств жизни Ямвлиха и Юлиана и раскрывает теософский и теургический план философии Ямвлиха, доходящий до разнообразных проблем самой настоящей, отнюдь не метафорической и чисто практической мистериальной практики. Материалы, приводимые здесь у Ж. Биде (особенно с. 46—49), необходимо считать вполне отвечающими действительности и совершенно неопровержимыми.

Правда, от этой первой работы по Ямвлиху, первой в смысле учета всех необходимых для понимания Ямвлиха текстов, нельзя и требовать подлинной обстоятельности и подлинной расстановки необходимых логических ударений. Но этого нельзя требовать даже от тех двух позднейших исследователей Ямвлиха — Б. Ларсена и Дж. Диллона, которые произвели уже настоящий переворот в оценке его философии. Эти исследователи, наоборот, как и К. Прехтер, выставляют на первый план теоретическую и особен-

но комментаторскую деятельность Ямвлиха. Поэтому указанная работа Ж. Биде может считаться только первым открытием Ямвлиха и только первым, и в некотором отношении несовершенным, наброском подлинной историко-философской значимости Ямвлиха. Эта работа Ж. Биде очень поучительна для избежания всякого схематизма в отношении оценки Ямвлиха. Ведь еще Целлер рассматривал Плотина и Порфирия как тезис, Ямвлиха — как антитезис и Прокла — как синтез. И нельзя сказать, что такая схема гегельянского типа окончательно никуда не годится. Она дает очень многое. Все же, однако, расстановка подлинно реальных для Ямвлиха логических акцентов в области сравнительной характеристики теоретических и практических проблем его философии является делом очень трудным и едва ли выполнимым в настоящее время. То, что мы получили в этой области из подробного изучения Ямвлиха, будет сформулировано у нас ниже (с. 373).

Другой крупнейший современный исследователь Ямвлиха, Б. Ларсен, используется нами ниже, где отмечаются как его крупные достижения, так и его, тоже весьма немаловажные, недостатки (ниже, с. 190—191).

Но в настоящий момент нам необходимо остановиться еще и на работе Дж. Диллона.

4. *Исследование Дж. Диллона.* Дж. Диллон, издатель фрагментов комментариев Ямвлиха к диалогам Платона, надеется, что своим трудом будет способствовать изменению отношения к этому неоплатонику, которого нередко считали третьестепенным философом, чересчур увлеченным магической теургией, тогда как, по мнению Диллона, Ямвлих — философская звезда по крайней мере второй величины. В одной из вступительных глав (гл. II — «Философия») Диллон кратко намечает основные черты онтологии Ямвлиха — неоплатоника, находившегося под сильным влиянием неопифагорейских писаний и так называемых «Халдейских оракулов». Даже Платона Ямвлих считал в основном пифагорейцем. Номинально Ямвлих во всем верен Платону, которого считает непререкаемым знатоком истины и в этом смысле совпадающим не только с Аристотелем или Пифагором, но и с Гомером, Гесиодом, Орфеем и «Халдейскими оракулами», то есть со всеми теми источниками, которые являлись священным писанием для неопифагорейцев. Ямвлих неоднократно осуждает Порфирия за его «варварские» новшества. Но, с другой стороны, Ямвлих создал свою сложнейшую систему теологии и метафизики, которая по своему духу, возможно, и является возвратом к подлинному Платону, но тоже вводит большие новшества.

Наиболее заметное из этих новшеств — понятие «теургии», которое, согласно Диллону, имеет заметное сходство с философскими теориями кармы, или пути деятельной жертвы, в индийской философии.

Кроме того, Дж. Диллон приводит необходимые тексты из Ямвлиха, которые отнюдь не представляют собою какой-нибудь новизны и часто фигурируют в других изложениях Ямвлиха. Однако гораздо важнее то, что Диллон относится к этим текстам серьезно и хочет выявить их логическую, а не теургическую значимость.

Анализ Дж. Диллона не везде безупречен. Разнообразные и запутанные сведения о Ямвлихе он далеко не всегда умеет представить для нас в такой ясной форме, которая не вызывала бы у нас никаких сомнений. Кое-что существенное для Ямвлиха иной раз здесь и совсем не представлено. Но для всякого современного исследователя Ямвлиха важно то, что, не умея представить систему Ямвлиха в цельном и непротиворечивом виде, Диллон вводит в числе основных категорий такие, которые то связываются у неоплатоников с их основным учением о трех ипостасях, то иной раз и не связываются или связываются недостаточно. Поэтому такие понятия, как вечность, парадигма, демиург, идея, участие, которые рассматриваются Дж. Диллоном, очень полезны для конструктивного представления основной неоплатонической триады у Ямвлиха, хотя мы в дальнейшем будем их толковать по-своему, иной раз при полном нашем расхождении с Дж. Диллоном.

## § 2. ЕДИНОЕ И НОУМЕНАЛЬНАЯ СФЕРА

Философское уточнение и прогресс видны уже на примере понимания у Ямвлиха первой неоплатонической ипостаси, а именно единого.

1. *Единое и числа.* Единое Плотина Ямвлих разделяет на два начала; но это делается у него, насколько можно судить, вполне в духе Плотина. Именно Ямвлих различает в едином одно такое, которое действительно выше всякого познания и бытия и выше всякого наименования, другое же — такое, которое является началом всего последующего и которое поэтому и заслуживает наименования в качестве единого и блага. Возражать против такого различения совершенно не приходится, потому что оба эти момента, несомненно, имеют место уже у Плотина (ИАЭ VI 803, 862), но пока еще только не зафиксированы у него терминологически.

а) Надо, однако, сказать, что текст Дамаския, служащий источником для нашего представления о двойственной природе единого у Ямвлиха, не отличается необходимой для нас ясностью. Дамаский (De pr. I 86, 3—10 Rue.) пишет: «Существуют ли два первых начала, предшествующих первой умопостигаемой триаде, — совершенно неизреченное и то [хотя и изреченное], но которое не сопряжено с этой триадой, как считал великий Ямвлих в XXVII книге «Халдейской всесовершенной теологии»? Или же, как полагало большинство после него, непосредственно за неизреченной причиной следует в качестве единственной первая триада умопостигаемых вещей? Будем ли мы исходить из этого предположения и скажем, по Порфирию, что единственное начало всего является отцом умопостигаемой триады?» С этим текстом Дамаския мы уже встречались выше (с. 34), где Порфирию пришлось отказать в учении об абсолютном первоединстве и увидеть у него единое впервые только в недрах умопостигаемой сферы. Это ясно. Однако сейчас, в контексте исследования философии не Порфирия, а Ямвлиха, возникает некоторого рода трудность для ясной интерпретации текста Дамаския.

Именно в этом сообщении Дамаския остаются неясными два обстоятельства. Прежде всего, при всей внешней понятности разделения неоплатонического первоединого остается неразъясненным, действительно ли всерьез утверждается чистая трансценденция первоединого. Ведь если это есть полнейшее и чистейшее отрицание, то тогда действительно о нем ничего сказать нельзя и оно никак и нигде не представлено. Согласно учению неоплатоников, оно представлено и везде, и всегда, и во всем, но представлено всегда по-разному. Второе не очень ясное обстоятельство заключается в том, что и второй момент первоединого, то есть то, что познаваемо в первоедином, тоже дано в сообщении Дамаския слишком формально. Определенным образом здесь сказано только одно, а именно что этот второй момент все еще до ума, все еще не является умопостигаемым.

Но что это значит? У неоплатоников это значит, что та отдельная познаваемость, которая представлена во втором моменте первоединого, пока еще лишена полноценной качественности, но зато является сферой количества, то есть той сферой единиц и чисел, в которой первоединое уже расчленяется и является принципом всего числового ряда.

Впрочем, в другом месте, по Дамаскию (I 101, 2—15), выходит, что Ямвлих в первоедином различал «предел» и «беспредельное». А синтез этих двух принципов уже со времен Платона и Филолая как раз и конструировал собою категорию числа. Ямвлих весьма

строго разъясняет принцип диады, введенный им в первоединое. Если это так, то смысловая характеристика второго момента в первоедином у Ямвлиха становится нам совершенно ясной: это, по-просту говоря, как мы сейчас сказали, — сфера единиц и чисел. Тут действительно еще нет качественного наполнения, которое дается только умом, но уже есть отход от чистой непознаваемости.

Так или иначе, но разделение единого на чисто познаваемое единое и на числовое единое само по себе является вполне понятным, и оно в нетерминологическом виде, как сказано выше (с. 167), налично уже у Плотина.

б) Историческое значение теории единого у Ямвлиха — и это нужно сказать с большой убежденностью — огромно. Стоит только припомнить те отчаянные усилия, которые всегда затрачивала античная мысль по вопросу об едином. Над этим вопросом мучился еще Парменид Элейский; и, как мы видели (ИАЭ I 354—356), для этой впервые выдвинутой оригинальной природы ни на что не сводимого единого у Парменида не хватило диалектической зрелости, так что признание чувственного мира во многих отношениях оказывалось у него дуализмом. Платон в знаменитом месте своего «Государства» (ИАЭ II 280—281) весьма энергично признавал благо как «беспредпосылочный принцип». Но в своем «Тимее» он вовсе не использует этого «беспредпосылочного принципа»; и у него остается тоже неизвестным, какое же он устанавливает отношение между демиургом и благом (ср. *Платон. Соч.*, III, 1, с. 654). В «Пармениде» Платон (ИАЭ II 279—280) дает подробнейшую диалектику беспредпосылочного принципа, но этот последний не назван у него ни «благом», ни «демиургом». Аристотель хотел свести единство на единство множественности, но это удалось ему сделать не вполне (IV 29—38). Подобного рода неясности самой важной и самой основной теории Платона всегда вызывали большое беспокойство, и прежде всего у самих же платоников (III 409—426), так что прямой предшественник Плотина Нумений тоже признает не то один, не то два, не то три основных принципа (VI 166—168).

Плотин впервые формулировал подлинное диалектическое место беспредпосылочного принципа и этим положил начало всему неоплатонизму. Однако и у Плотина учение об едином не дошло до терминологической точности и до системы, а представляет собою очень глубокую и яркую, но чрезвычайно разношерстную картину (857—875).

И вот оказывается, что впервые только Ямвлих нашел нужным вносить специальную терминологию в это учение о первоедином.

Он различил в нем чистейшую непознаваемость и ту относительную непознаваемость, в которой уже намечается пифагорейская противоположность предела и беспредельного. Однако и Ямвлиху не удалось довести это учение о беспредпосылочном первоедином до окончательной системы. И только Прокл (ниже, II 69), этот философ уже V в. н. э., впервые во всей античной философии создает систематическую теорию первоединого, формулируя присущую первоединому раздельность как раздельность числовую.

Были попытки связать неясность и незавершенность теории первоединого у Ямвлиха с влиянием литературы под названием «Халдейские оракулы»<sup>1</sup>. Однако если тут и была у Ямвлиха какая-нибудь зависимость от «Халдейских оракулов», то эта зависимость объясняет для нас только историческое происхождение неполного учения Ямвлиха об едином, но никак не его существенный смысл. Историческое значение Ямвлиха от этого едва ли уменьшается. Стоит только указать на категорию демиурга, которую сам Платон не дает в ясной форме и которая у Ямвлиха занимает гораздо более определенное место в учении о ноуменальной области, диалектически позднейшей в сравнении с теорией первоединства.

Итак, если придерживаться текстовой точности, то вопрос о первоединстве во всяком случае совершенно ясно и просто решен у Ямвлиха в смысле необходимости различать чистую и относительную непознаваемость. При этом чистая непознаваемость первоединого формулирована у Ямвлиха весьма отчетливо. Что же касается относительной непознаваемости первоединого, то полной ясности в этом отношении, вероятно, у Ямвлиха не было, или, лучше сказать, здесь пока еще не было полной терминологической ясности. Как сообщает Прокл (In Tim. I 440, 26—441, 15), Ямвлих требовал проведения противоположности границы и безграничного «после единого», на манер того, как это делал еще Платон в своем «Филебе» (23 cd, 26 e). А далее, по Проклу, выходит, что из этой противоположности границы и безграничного уже Ямвлих выводил категорию числа, поскольку всякое число и безгранично увеличиваемо и в то же время является точно отграниченной и устойчивой конструкцией. Если это действительно так, то не Прокл впервые учил о числовом ряде как о втором моменте абсолютного первоединства, но уже Ямвлих. Так это или не так, судить об этом

<sup>1</sup> Из «Халдейских оракулов» здесь можно было бы привести фрагмент 26, как это делает, например, E. des Places в своей работе «La religion de Jamblique» (De Jamblique à Proclus. Vandoeuvres — Geneve, 1974, p. 73).



трудновато потому, что если верить Проклу, то и все диалектическое учение о числах первой декады уже принадлежало Ямвлиху. В обычных анализах философии Ямвлиха этот момент отсутствует, с чем гармонирует также и традиционное отрицание авторства Ямвлиха за трактатом «Теологумены арифметики».

Во всяком случае, наличие тех или иных моментов аритмологии уже в пределах учения о первоедином у Ямвлиха несомненно.

Сейчас, однако, мы приведем один текст из Прокла, в корне опровергающий всякие сомнения относительно авторства Ямвлиха для трактата «Теологумены арифметики». Почти общее отрицание этого авторства в современной науке действует, несомненно, гипнотически; и мы тоже склонны считать это произведение принадлежащим, скорее, не Ямвлиху. Однако этот текст, который мы сейчас приведем и который обычно у исследователей игнорируется, доказывает наличную у Ямвлиха склонность анализировать все числа первой декады и тем самым полную возможность его авторства для трактата «Теологумены арифметики».

Этот текст следующий (Procl. In Tim. II 215, 5—15): «Итак, божественный Ямвлих превозносит числа вместе со всей потенцией как обладающие некоторыми удивительными свойствами; а именно он называет монаду причиной тождества и единения, диаду — вождем эманации и разделения, триаду — первопричиной возвращения того, что эманурует, тетраду — сущностным образом всегармонической, обнимающей в себе все логосы и являющей в себе второе мироустройство, эннеаду же — создательницей истинного совершенства и подобия, совершенной, [состоящей] из совершенных моментов и причастной природе этой [области]».

Таким образом, наличие теории чисел в рамках учения о первоедином нужно констатировать не только у Прокла, но уже у Ямвлиха, и притом на основании сообщения самого же Прокла. Вероятно, это учение о числах не достигло у Ямвлиха полной терминологической точности. Но хронологический приоритет Ямвлиха в сравнении с Проклом очевиден (учение Ямвлиха о числах, развиваемое им в «Теологуменах арифметики», подробно анализируется у нас ниже, с. 271; намеки на отдельные числа декады у Ямвлиха мы найдем и в пределах его «Свода пифагорейских учений», ниже, с. 218).

Перейдем теперь к учению Ямвлиха о ноуменальной сфере, которая, как и у всех неоплатоников, следует у Ямвлиха после учения о первоедином. Вероятно, если бы мы имели в руках систематическое изложение этого предмета у Ямвлиха, то все наши сомнения на эту тему отпали бы. Поскольку, однако, конструиро-

вать всю эту ноуменальную область у Ямвлиха приходится на основании свидетельств об этом у античных философов, здесь возникает много неясностей.

2. *Ноуменальная сфера и ее триадическое строение.* О триадическом строении ноуменальной области мы читаем в источниках в первую очередь. Жаль только, что эта триадичность выводится нами без надлежащей четкости и с необходимостью вносить в ее пределы то, что явно в источниках относится к ней; но неизвестно, какие именно члены общей триады нужно иметь здесь в виду.

а) В самой общей форме основная ноуменальная триада получает у Ямвлиха такой вид. Прежде всего утверждается ноуменальная ипостась в ее отличии от абсолютного единства, и поэтому она именуется не просто «единое», но «единое сущее». Это понятно. Понятно также и то, что это «единое сущее» тоже может рассматриваться и само по себе и с точки зрения всего того, в чем оно воплощается, то есть с точки зрения всякого возможного инобытия. Ямвлих пользуется здесь одним термином, который, судя по всему, является для него основополагающим. Это термин «участие». Когда единое сущее воплощается в чем-нибудь ином, то это иное в нем «участвует», а единое сущее оказывается «участуемым», что вносит в него уже другой момент, а именно «участуемости». Но и «участвующее» в данном случае тоже не остается в самом себе в изолированном виде. Наполняясь единым сущим, оно возвращается к нему, так что третий член триады, после «неучастуемого» и «участвующего», является таким синтезом, в котором уже нельзя различать составляющих его двух моментов. К сожалению, эта основная триада Ямвлиха излагается у Дж. Диллона (указ. соч. с. 33) не очень ясно.

б) У Дж. Диллона сказано следующее. В «Комментарии к «Тимею» Прокла (фрг. 54, по Диллону) Ямвлих утверждает: «Во всяком порядке неучастуемая монада предшествует участвующей». У Плотина такого раздвоения монад не могло быть: Плотин считал, что высшие ступени онтологической иерархии могут сообщать себя низшим без всякого «страдания» со своей стороны, подобно тому как солнце отдает тепло и свет, само оставаясь неизменным. Неоплатоников, последователей Плотина, это не удовлетворило; они хотели философски зафиксировать такой характер исхождения первоначала и возвращения к нему, при котором низшие порядки причастны высшим; однако высшие сохраняют в данном случае свою абсолютную чистоту и несмешанность с низшими.

Каждая ипостась вместо своего первоначального единства у Плотина развертывается в три момента: а) ипостась в своем чис-

тейшем виде; б) ипостась в своем качестве приобретаемой со стороны низшего уровня бытия; и, наконец, в) ипостась как отраженная в низшем уровне бытия, по неоплатонической терминологии, — ипостась «в приобщении» (*cata methexin*), или «в отношении» (*en schesei*), то есть ипостась в результате участия в ней того, что участвовало в ней. В области ума первой, главенствующей, неприобщаемой монадой является «единое сущее», то *hen on*. Оно же — «вечно сущее», то *aei on*. Оно же у Ямвлиха отождествляется с «эоном», «вечностью» и с «парадигмой» (то есть с тем прообразом всего, взирая на который Демиург в платоновском «Тимее» творит вселенную). Ямвлих утверждает, что «вечно сущее выше как родов сущего, так и идей; он помещает вечно сущее на вершине умопостигаемой сущности, где оно первым приобщается к единому» (к «Тимею», фр. 29, по Диллону). Интересно, что эта вершина умопостигаемой области, по Ямвлиху, непостижима даже для высшей ступени («цвета») ума: она «не воспринимается ни мнением, ни рассуждением, ни умной частью души, ни мыслящим разумом; ее не схватывает ни совершенная наблюдательная башня ума, ни цвет ума; ее невозможно познать ни каким-либо прозрением, ни напряжением внимания, ни интуицией, ни вообще каким бы то ни было подобным образом» (к «Пармениду», фр. 2 А). Даже «Халдейские оракулы» допускают, что «существует умопостигаемое, которое должно постигаться цветом ума» (фр. 1, *Des Places*). Ямвлих, наоборот, считает, что умопостигаемое предшествует уму как предмет стремления, но не познания и наполняет сознание не познаниями, а бытием и «цельным и умопостигаемым совершенством». Диллон высказывает здесь предположение, что судя по этой высоте первой ступени умопостигаемого у Ямвлиха, она неким образом совпадает с низшей сущностью области единого, а именно со смесью из предела и беспредельного, которая тоже именуется «единым сущим». Это предположение подкрепляется тем, что и вообще у Ямвлиха монада, или высший элемент, во всякой области располагается одновременно и в вышележащей области, предшествующей ей.

в) В этом понимании основной ноуменальной триады опять-таки имеется одна неясность, наличная не столько у Дж. Диллона, сколько у самого Ямвлиха и требующая здесь для себя специального комментария. Дело в том, что, если судить по Проклу, у которого эта триада разработана весьма отчетливо (ниже, II 18,172), «возвращение» низшего к высшему в ноуменальной области исключает понимание всего этого «участия» как чего-то ущербного и связанного с ухудшением элементов, составляющих это «учас-

тие». Вероятно, сам Ямвлих пока еще не понял этот триадический процесс как чисто диалектический, то есть в первую очередь как чисто логический. Вся картина действительности у неоплатоников, конечно, понимается иерархически. Однако в пределах чистого ума эта иерархия еще лишена своего развития в смысле прогрессирующего ухудшения.

Далее, стремясь к последовательности нашего изложения и подыскивая для Ямвлиха такие тексты, которые свидетельствовали бы о ноуменальной триаде в целом, мы наталкиваемся на одну триаду, которую Дж. Диллон излагает почему-то значительно ниже и нисколько не связывает ее с триадой «участия». У Плотина (I 6, 7, 10—12; V 4, 2, 43—44; 6, 6, 21) можно найти *бытие, жизнь и ум* как три взаимосвязанных момента, однако они гипостазиируются только в позднейшем неоплатонизме. Именно у Ямвлиха *бытие, жизнь и ум* не только составляют три отчетливых ипостаси умопостигаемого мира, но, как можно судить по одному фрагменту (к «Тимею», фрг. 34, Дилл.), каждая из этих ипостасей в свою очередь также делится на три момента, и все составляет в целом девятку. Высшая ступень умопостигаемой области, ум у Ямвлиха каким-то образом отличается от монады умопостигаемого мира («единого сущего»), однако Диллону (указ. соч., с. 37) неясен характер этого отличия, как он сам признается. Конечно, тут заметна какая-то неясность. Но неясность эта, вероятно, зависит от неполноты наших сведений о Ямвлихе, почерпаемых только из фрагментов. Вероятно, это «бытие» в данной триаде и есть не что иное, как то, что выше (с. 172), со слов самого Ямвлиха, мы называли единым сущим. И вообще вся эта терминология у Ямвлиха, связанная с проблематикой участия, тоже не отличается большой четкостью. Но выше, в результате известного рода интерпретаций, мы уже пытались довести ее до полной ясности.

В материалах по Ямвлиху имеется еще одна, правда незаконченная, триада; но незаконченность эта тоже, вероятно, объясняется плохим состоянием доступных нам материалов по Ямвлиху.

3. *Интеллигибельный и интеллектуальный ум.* Именно Ямвлих расчленяет мыслимый (noētos), умопостигаемый, или интеллигибельный, и мыслящий (noēros), интеллектуальный ум, то есть он хочет просто указать в уме наличие определенного субъекта и объекта. Уже самый элементарный подход к этому разделению требует также и синтезирования этих двух сторон ума. Но интереснее всего то, что как раз этого синтезирования, по крайней мере терминологического, мы в дошедших до нас материалах по Ямвлиху никак не можем найти. У Прокла в дальнейшем (ниже,

II 18) это деление как раз содержится; но у этого же философа имеется также и третий член, который так и обозначается термином «мыслимый — мыслящий». Тем самым основная ноуменальная триада у Прокла получает свой окончательный вид, а в материалах по Ямвлиху как раз этот третий член триады отсутствует. К этому необходимо прибавить еще и то, что триадичность проводится Ямвлихом и в другом отношении.

Но только здесь мы должны разойтись с анализом этого предмета у Дж. Диллона. Последний говорит о таких категориях, как вечность, парадигма и демиург, с игнорированием одного, тоже основного для Ямвлиха, ноуменального разделения. А это приводит Дж. Диллона к неправильной ориентировке этих трех категорий в ноуменальной сфере вообще. Скажем сейчас об этом разделение, которое, к сожалению, в анализе Диллона не занимает ведущего места.

Именно у Ямвлиха указанные у нас выше два ума, мыслимый и мыслящий, разрабатываются тоже триадически. Мыслимый ум содержит в себе 1) «отца», или «бытие» (*hyparxis*), 2) потенцию (*dynamis*) и 3) мышление потенции (*Damasc. I 108,17—24*). Мыслящий же содержит в себе 1) ум (то есть мыслящий ум вообще), 2) «жизнь» и 3) «демиурга» (то есть мыслящий ум в специальном смысле). Каждый момент этой мыслящей триады тоже триадичен, а демиург, кроме того, содержит в последних двух моментах своей триады тоже по триаде, так что в общем он есть седмерица. Кроме того, все мыслящие умы, по Ямвлиху, суть идеи, в то время как мыслимые умы являются у него парадигмами, «прообразами» (*Procl. In Tim. I 230, 5—8; 321,24—30; Damasc II 149, 25 сл.*).

Таким образом, триадическая диалектика пронизывает у Ямвлиха решительно все, и особенно ноуменальную сферу. Однако дистинкция мыслящего ума и мыслимого ума не учитывается Дж. Диллоном в нужной мере, и потому указанные у нас три побочные ноуменальные категории интерпретируются у Диллона, можно сказать, совсем неправильно.

4. *Детали основной ноуменальной триады.* а) То, что Дж. Диллон считает необходимым в своей теории ноуменальной триады у Ямвлиха заговорить сразу же о *вечности*, это правильно. Но эту вечность он связывает с тем первым членом триады, который он раньше правильно обозначил как «единое сущее». Этого не может быть. Вечность, согласно и Ямвлиху и всем прочим неоплатоникам, является уже некоторого рода процессом в ноуменальной области, хотя процесс этот есть полное слияние всех начал и всех концов, то есть является в то же самое время и про-

сто точкой. Это — вечный миг (к «Тимею», фрг. 64, Дилл.), о котором Дж. Диллон со ссылкой на Доддса рассуждает так. Единое сущее является вместе с тем и «эоном» (вечностью) постольку, поскольку является мерой (*metron*) для умопостигаемой области, подобно тому как время является мерой для области души и области материи. «Эон» настолько возвеличивается у Ямвлиха, что напрашивается мысль, думает Дж. Диллон (указ. соч., с. 35), не стоит ли за ним обожествленный «эон» персидской религии (Зерван) или, возможно, египетский Маат. Это — то вневременное состояние, в котором живут боги.

Подобного рода рассуждение Дж. Диллона неправильно потому, что первый член основной триады у Ямвлиха — единое сущее, или, попросту говоря, бытие — мыслится покамест еще весьма отвлеченно. Это бытие, конечно, пока не есть «мера», а то, что еще уточняется благодаря последующей «мерной» структуре. Вечность — не первый член основной триады, но безусловно ее третий член; или же она во всяком случае характерна для третьего члена.

б) Немногим лучше обстоит дело у Дж. Диллона с категорией парадигмы, или «образца», «прообраза», «первообраза». По Ямвлиху, это — «то, что есть само по себе» (*auto, to hoper on*) (к «Тимею», фрг. 35). Так Ямвлих толкует известный термин Платона. Но, игнорируя разделение у Ямвлиха мыслящего и мыслимого, Дж. Диллон (указ. соч., с. 36) не очень отчетливо представляет себе, что эта парадигма относится, во-первых, специально к уму мыслимому и, кроме того, является первым членом мыслимой триады.

в) Наконец, безусловную путаницу необходимо усматривать и в рассуждении Дж. Диллона о *демиурге*. Дж. Диллон приводит здесь слова Прокла о демиурге у Ямвлиха: «Истинная сущность и принцип становящегося, и умопостигаемые парадигмы космоса, которые мы называем умопостигаемым космосом, и причины, которые мы считаем предшествующими всему в природе, — все это собирает воедино и подчиняет себе бог-демиург» (к «Тимею», фрг. 34). Путаница заключается здесь в том, что Прокл, у которого вся эта ноуменальная сфера представлена с предельной ясностью, не считает нужным находить все свои расчленения также и у Ямвлиха и в своих изложениях Ямвлиха ограничивается суммарным приведением ряда категорий, которые у него самого даются отнюдь не суммарно, а очень расчлененно.

Ямвлиховского демиурга Прокл понимает прежде всего как «истинную сущность». Но эта *ontōs ousia* вовсе не есть демиург, который мыслится в третьем члене триады, а является только первым членом триады, то есть мыслимым пока еще только в самом себе.

Что касается «принципа становления», то о каком становлении здесь идет речь? Если это становление чувственное, то демиург действительно является у Ямвлиха таким принципом. Если же имеется в виду ноуменальное становление, то есть становление в сфере самого же ума, то демиург займет уже не место принципа, а того, что возникло в результате действия. А это значит, что демиург оказывается уже на третьем месте первого члена триады, то есть бытия вообще.

Далее, демиург определяется в этом тексте Прокла как умопостигаемый космос (*noētos*), но этот умопостигаемый космос, являясь принципом ума чувственного космоса, в чисто ноуменальной сфере уже не есть только принцип, а то, что в нем оформилось через принцип первоначального бытия, через принцип единого сущего.

Другими словами, приводимый здесь текст о демиурге у Ямвлиха требует строжайшего анализа, которого Дж. Диллон не произвел.

г) В сообщениях о Ямвлихе здесь господствует неясность ввиду того, что Ямвлих первый член основной ноуменальной триады понимает то как единое сущее, то как просто сущее, то как просто ум, но, очевидно, уже как ум вообще. Второй член триады, жизнь, трактуется у Ямвлиха более или менее единообразно. Но третий член триады является у него, во-первых, тоже умом, но очевидно, уже в специальном смысле, во-вторых же, это определенным образом уже демиург; а кроме того, он еще и «принцип становления», и «умопостигаемый космос», и причина всего в природе. И в конце концов этот третий член основной триады еще объявлен у Ямвлиха как идея. В сравнении с Проклом у Ямвлиха, ясное дело, необходимо наблюдать пока еще только становление окончательной ноуменальной системы, которая впервые будет сформулирована только у Прокла. И поскольку это пока еще терминологическое становление, неясность и путаница отдельных терминов является делом вполне естественным. Получению окончательной ясности мешает здесь то, что Ямвлих, произведя такое четкое разделение ума на мыслимый и мыслящий, не только не охарактеризовал в систематической форме все детали этого разделения, но даже и самого этого разделения не довел до конца, не давши формулы третьего члена основной триады, в которой мыслимый и мыслящий ум трактовался бы как одно нераздельное целое. Понять всю эту путаницу в области триадического конструирования ума может только тот, кто внимательнейшим образом проштудирует это триадическое ноуменальное построение у Прокла; изучение

Прокла только и может нарисовать для нас подлинную картину столь противоречивой терминологии у Ямвлиха. Во всяком случае станет ясным общее направление этой становящейся у Ямвлиха путанной терминологии.

Между прочим, не только Прокл, но уже ближайший ученик Ямвлиха Феодор Асинский, как это мы увидим ниже (с. 376 сл.), вносит значительное разъяснение во всю эту триадическую диалектику Ямвлиха.

### § 3. ДУША И КОСМОС

Как и у всех неоплатоников, третьей основной ипостасью после единого и ноуменальной сферы является душа. В этой области для нас тоже не все ясно в тех фрагментах Ямвлиха, которыми мы располагаем. Однако, насколько можно судить, основная линия у Ямвлиха проводится довольно отчетливо.

1. *Душа в чистом виде.* Ямвлиху прежде всего хочется иметь понятие души вне ее отдельных проявлений и еще до функционирования отдельных душ. Такая душа коренится уже в самом уме и является одной из завершительных его ступеней.

Душа, поскольку она разумна, приобщается к уму и через него сочетается с божественным умом. Она «трансцендентна, надмирна, отрешена и всем правит» (к «Тимею», фрг. 50). По отношению ко всем душам в мире эта душа, если ее брать в собственном смысле слова, выступает в качестве вышестоящей монады, в качестве трансцендентного источника как души мира, так и всех индивидуальных душ (там же, фрг. 54).

Ямвлих считает, что Плотин, Порфирий и почти все другие его философские предшественники слишком мало отличают душу от вышестоящих уровней сущего — от ума, от богов и демонов и даже от блага, — и он противопоставляет им другое, «противоположное учение», которое «обособляет душу как происходящую от ума вторую и другую ипостась, объясняя причастность души уму как нечто зависящее от ума и вместе с тем самостоятельно существующее само по себе». Правильное учение «также отделяет душу от высших родов вообще, а в качестве собственного определения ее сущности наделяет ее: либо срединным положением между делимыми и неделимыми, между телесными и бестелесными родами; либо полнотой (plēgōta) всеобщих разумных оснований; либо тем свойством, что она, помимо идей, участвует как помощница в творчестве демиурга; либо жизнью, имеющей жизнь в самой себе



и происходящей от ума; либо, опять-таки, исхождением родов всего истинно сущего в более низшую и скудную сущность» (Ямвлих, «О душе», фрг. у Стобея, I р. 365, 7 слл. Wachsm.).

Таково, утверждает Ямвлих, учение и самого Платона, и Аристотеля, и «всех древних», если только уметь истолковать их «со знанием». В целом у Ямвлиха душа занимает отдельное и подчиненное положение в иерархии бытия. С Плотиним он расходится особенно в вопросе о непоколебимой высшей части души, которая неизменно погружена в божественное умопостижение независимо от того, сознаем ли мы это или нет. Ямвлих отрицает наличие у нашей души такой исключительной способности. «Если высшая часть в нас совершенна, то ведь и все вообще в нас блаженно, и тогда что мешает нам, всем людям, быть блаженными уже и теперь, коль скоро наша верховная способность всегда пребывает в умопостижении и всегда обращена к богам? Поистине если эта высшая часть есть ум, она не имеет ничего общего с душой, но если она частица души, то блаженно и все остальное в душе» (к «Тимею», фрг. 87).

2. *Индивидуальные души.* Необходимо сказать, что Ямвлих весьма глубоко интересовался не только душой вообще, но и очень трудным вопросом об индивидуальных душах, об их природе и судьбе. Это видно уже из предыдущего. Если говорить подробнее, то, по Ямвлиху, все индивидуальные души различны по своим родам и видам: «одни роды, цельных душ (*tōn hōlōn*), всесовершенны; другие, божественных душ, — чистые и нематериальные; третьи, душ демонов, — деятельные; четвертые, душ героев, — великие; роды душ, принадлежащих живым существам и людям, — смертного вида (*thnētoeidē*); и прочие подобным же образом подразделяются по своим действиям» («О душе», фрг. у Стобея, I 372—373). Соответственно, души различаются по тому, насколько совершаемое ими тождественно их сущности: творения божественных душ тождественны их сущности, тогда как человеческие действия — вовсе не то же самое, что природа человеческой души. Ямвлих настолько придерживается иерархической градации душ, что отрицает возможность переселения человеческих душ в животных и наоборот (этому посвящен его короткий, состоящий из одной книги трактат о том, что обмен душами не происходит от человека к неразумным существам и от неразумных существ к людям, но только от животных к животным и от людей к людям). И, по-видимому, насколько человеческая душа недоступна для животных, настолько «божественные души», обладающие «исключительной

трансцендентностью» (εχθίγημενῆ ὑπεροσχῆ, к «Тимею», фрг. 83), недоступны для средней массы людей.

Недаром, как говорит Ямвлих там же (фрг. 88), для людей недоступно понять, каким образом боги творят тело, жизнь тела и как они связывают то и другое. «Все это для нас непостижимо. Что богами создано все, это мы знаем, видя их благость и напрягаясь в постижении их силы; однако каким образом все от них происходит, этого мы знать не в состоянии. Причина в том, что этот промысл и это порождение — исключительное свойство божественного бытия, обладающего непостижимой трансценденцией».

В вопросе о *носителе* души (οσῆμα) Ямвлих тоже спорит со своими предшественниками, особенно с Порфирием, считая, что «носитель» (то есть жизненный дух, посредник между душой и телом) не распадается после смерти, а продолжает неким образом жить внутри космоса (к «Тимею», фрг. 81).

Этот вопрос о судьбе индивидуальной души, как он ставится у Ямвлиха, очень важен. Излагающий эту теорию Ямвлиха Прокл различает в этом вопросе три типа философов. Альбин, Атик и другие, констатируя наличие чистого ума в человеческой душе, считают, что по смерти тела умственная часть души возвращается к общекосмическому уму, так что от человеческого тела вообще ничего не остается. В противоположность этому Порфирий (ср. у нас выше, с. 60, 62) полагает, что неразумная и чисто материальная часть души не погибает, но остается и после смерти земного человеческого тела; но остается она не в своем индивидуальном качестве, а расплывается и растворяется в небесных сферах. Наконец, согласно Проклу, Ямвлих впервые заговаривает о сохранении индивидуальной человеческой души даже и после смерти земного человеческого тела. И мотивирует это Прокл тем, что человеческая душа не есть просто создание небесных тел, но создание именно богов, причем ясно, что Прокл упирает здесь на индивидуальные личности богов. Все это рассуждение имеется у Прокла в его комментарии на «Тимея» (III 234,9—235,9), и часть этого рассуждения Диллон дает в своих фрагментах к «Тимею» (81). Ясности и последовательности мысли Ямвлиха в вопросе о судьбе индивидуальной души можно только удивляться. В такой отчетливой форме вопрос этот почти не трактуется в античной философии, хотя он и указывает здесь на свое предельно обобщенное разрешение. Может быть, такое решение данного вопроса как раз потому и является редким, что оно предельно обобщенное. Между прочим, о том, что каждой душе свойственно свое вечное тело, говорит не кто иной, как Платон (Phaedr. 246 d).

3. *Намек на учение о творческой фантазии.* То, что мы сейчас скажем о творческой фантазии, по Ямвлиху, основано не столько на специальной теории, сколько на некоторого рода домыслах, которые у Ямвлиха все же обоснованы. Именно в плоскости рассуждений о срединной части души, когда материальные функции души объявлены вечными, возникает у Ямвлиха также и редчайшее в античности учение о творческой роли фантазии. Он прямо утверждал, что фантазия (*phantasia*) «отображает все наши смысловые (*logicas*) энергии» (*Simplic. De an.* 214, 18 *Hayd.*). Что фантазия обладает не только пассивно-отобразительными функциями в области чувственности, но обладает также и своей собственной смысловой структурой, об этом у античных авторов говорится очень редко. Вероятно, сюда же нужно отнести и сообщение Стобея (I 454, 16—20) о том, что, по Ямвлиху, кроме «неразумной души» и «сущностного (*ousiōdēs*) логоса» существует еще и «мнящий (*doxasticos*) логос». При этом нас не должно смущать одно сообщение, как будто бы противоречащее предыдущему, принадлежащее этому же Симплицию (там же, 309, 36): «Ямвлих относит также и мнение к области неразумной жизни». Не надо забывать, что этот греческий термин *doxa* («мнение»), как с этим мы встречались десятки раз, занимает среднее положение между чувственностью и разумом, но трактуется то ближе к одному, то ближе к другому. Во всяком случае указанный нами текст об энергийно-смысловой фантазии у Ямвлиха, ввиду своей чрезвычайной редкости, заслуживает быть отмеченным, тем более что он прекрасно согласуется с основным учением Ямвлиха о смысловой неуничтожимости именно этой части души, посредине между мышлением и чувственностью (эта теория творческой фантазии особенно разработана у Прокла, ниже, II 318).

4. *Общий характер учения Ямвлиха о душе.* Этот общий характер не очень поддается однозначной и единообразной формулировке. Однако из многочисленных определений и разъяснений, имеющих в дошедших до нас фрагментах Ямвлиха, кажется, можно сделать некоторого рода общий вывод.

а) Прежде всего то, что источник души коренится, по Ямвлиху, еще в ноуменальной сфере, в этом нет ничего удивительного, поскольку такого же рода учения мы можем находить и у Платона и у Плотина. Ведь когда ноуменальная сфера доведена до своего крайнего развития и получает структуру вечности, парадигмы и демиурга, то ясно, что здесь мы уже накануне категории души или, вернее, уже присутствуем при зарождении источника души.

Далее, представляется понятным и то обстоятельство, что душа, в сравнении с чистым умом, есть у Ямвлиха уже сфера становления ума. И становление это покамест еще не рассыпается на отдельные моменты, но все эти становящиеся моменты собраны в душе в единое целое.

В то же самое время это становление души отлично от того становления, которое происходит в ноуменальной сфере, поскольку оказывается уже движущим началом для всего чувственного инобытия. Ясно, что такая душа в своей основе есть не что иное, как *жизнь*, и опять-таки не та жизнь, которая имеется и в ноуменальной сфере, но такая жизнь, которая есть уже жизнь *космоса*. Эта жизнь сначала мыслится как собранная в себе и пока еще вне порождения ею отдельных индивидуальных душ. Но, охраняя душу как своеобразный, вполне специфический, неделимый и недробимый продукт ума, как нечто среднее между ноуменальной и космической сферой, Ямвлих не менее того обращает самое серьезное внимание также и на индивидуальные души. Ямвлиху хочется, чтобы и каждая индивидуальная душа тоже была и специфична и неделима; или, вернее, думает Ямвлих, чтобы при всех своих изменениях, при всей своей погруженности в чувственное становление она всегда оставалась самой собой, хотя и с определенной печатью переживаемых ею изменений и воплощений.

б) В результате внимательного обзора многочисленных и на первый взгляд весьма разноречивых текстов Ямвлиха о душе можно сказать, что это ямвлиховское понятие души звучит гораздо более *драматично*, чем то находим мы хотя бы у Плотина.

С одной стороны, душа у Ямвлиха несомненно обладает посредствующей природой между ноуменальной сферой и космосом, как об этом отчетливо сообщает Прокл (In Tim. II 105, 15—28). С другой стороны, однако, Ямвлих настаивает на полной самостоятельности души и потому приписывает ей не только причастность к ноуменальной сфере, но и ко всем индивидуальным душам, существующим в природе. В то время как, по Плотину (IV 4, 15, 16—20), временные процессы свойственны только индивидуальной душе, у Ямвлиха, как потом и у Прокла (Inst. theol. 191), это относится уже и к универсальной душе, а индивидуальные души одинаково причастны и вечности и времени. При этом, судя по Проклу (In Tim. II 289, 10—12), эти временные периоды свойственны даже богам. В этом отношении Ямвлих, несомненно, предвосхищает учение Прокла (Inst. theol. 194—195) о том, что «всякая душа имеет все формы (eidē), которые ум имеет первично», и о том, что первичный ум в порядке эманации дает всякой душе

«сущностные соотношения (oysiōdeis logoys) всего находящегося в нем».

По Плотину (IV 3, 2, 1—10; 54—59; 4, 14—21), космическая душа, владеющая единым космосом, тоже индивидуальна, так что ее разделение на менее значительные индивидуальные души внутри космоса, собственно говоря, не имеет большого значения. Против этого тоже восставали Ямвлих и Прокл. У Прокла (Inst. theol. 211) дело происходит не так, что душа при своем падении сохраняет свою ноуменальную часть нетронутой, но — в том смысле, что «всякая частичная душа, нисходя в становление, нисходит вся целиком, а не так, что часть ее остается вверху, а часть нисходит». Однако для Ямвлиха и Прокла невозможно было до конца сохранить эту позицию. И Прокл (In Tim. III 334, 10—15) рассуждает, что если бы высшая душа оставалась той же самой в низших душах и нисходила бы в них целиком, то уже и весь низший, то есть земной, человек находился бы в состоянии высшего блаженства. Кроме того, не только Плотин, но и Ямвлих учит о связанности низменных страстей человека только с его телесной душой и о том, что только в порядке ошибки эти низшие аффекты единичных душ можно приписывать универсальной душе (Myst. I 10, p. 35, 8—36, 5; Procl. In Tim. III 330, 9—24). Впрочем, и здесь дело обстоит не так просто. Человеческая душа хотя и подвержена низким аффектам благодаря телу, тем не менее она не может быть такой низкой, чтобы в порядке своего перевоплощения воплотиться в какое-нибудь животное (Nemes. Nat. Hom. 51, 117—118; ср. вообще отрицание души у животных — Procl. Plat. theol. III 6, p. 23, 13—17 S.-W.). Переселение человеческой души в животных впоследствии стали понимать переносно.

Таким образом, в учении Ямвлиха о душе можно находить некоторого рода противоречия. Но ясно, что эти противоречия вызваны более ярким, чем у предыдущих неоплатоников, стремлением вносить в свое учение о душе некоторого рода драматические элементы. В таком виде учение Ямвлиха о душе может считаться, вообще говоря, все-таки типично неоплатоническим, и расхождения Ямвлиха в этой области с другими неоплатониками имеют второстепенный или третьестепенный характер. Правда, в сравнении, например, с Порфирием учение Ямвлиха об индивидуальной душе явно отличается более зрелым характером.

5. *Время и пространство как функции мировой души.* С нашей теперешней точки зрения, казалось бы, ни время, ни пространство не имеют никакого отношения ни к душе космоса, ни тем более к ноуменальной сфере. Но совершенно другая

философская позиция характерна для всего античного неоплатонизма, и в частности для Ямвлиха. Античные неоплатоники рассуждали так: если вы говорите о времени, значит, вы знаете, что такое вечность; а если вы говорите о вечности, значит, вы знаете, что такое время. Мы уже знаем, что вечность у Ямвлиха есть завершение всей его ноуменальной сферы. Но душа, как мы видим, причастна вечности. Именно она есть такая вечность, которая концентрирует в себе не чисто ноуменальные моменты, но моменты чувственные. Поэтому время является всего-навсего только структурой самой же души, поскольку она есть самодвижное начало в сфере чувственного становления. Недаром Платон говорил, что вечность есть неподвижный образ времени, а время есть подвижный образ вечности. Не доводя эту мысль до последнего конца, Дж. Диллон (указ. соч., с. 39—41) все-таки довольно метко излагает учение Ямвлиха о времени, а также о пространстве. Это пространство тоже есть одна из функций мировой души.

Дж. Диллон пишет так.

Трансцендентное время (*ho exēirēmenos chronos*) занимает в структуре области души такое же место, какое «эон» занимает в структуре всей умопостигаемой области. Время есть «порядок» (*taxis*), но не в качестве упорядочиваемого, а в качестве упорядочивающего. Время сотворено одновременно с небесами (к «Тимею», фрг. 63; ср. о времени там же, фрг. 62 и 64—68). Источник времени — не движение души или жизни, а «исходящее от демиурга умное мироустройство» (там же), иначе говоря, время — не феномен субъективного восприятия, а реальная ипостась.

Время — образ «эона» в протяженном мире. Оно имеет три свойства, которые запечатляет на области становления. А именно поскольку время укоренено в бытии, оно сообщает становящемуся характер бывшего или будущего. Поскольку оно берет начало в жизни, оно делает становящееся молодым или старым. Наконец, поскольку оно зависит от умного порядка, оно делает так, что становящееся «когда-то станет, или теперь уже стало, или в какой-то другой раз станет» (фрг. 65).

Скажем несколько слов также и о пространстве по Ямвлиху. Время действует внутри пространственного протяжения вещей. Это пространственное протяжение, по Ямвлиху, уже «соприродно телам» и возникает вместе с возникновением тел. Однако эти последние возникают согласно замыслу демиурга, и следовательно, не существует никакого пустого или незаполненного пространства. Пространство — это «телообразная (*sōmatoeidēs*) сила, поддерживающая тела, и не дающая им слиться, и поднимающая их при

падении, и собирающая их при рассеянии вместе, и наполняющая их, и объемлющая их отовсюду» (к «Тимею», фрг. 90).

Таким образом, и время и пространство, по Ямвлиху, являются функциями мировой души, которая, будучи принципом становления в чувственном мире, сразу и одновременно определяет собою и процессы чувственного становления, и процессы слияния всего чувственно-разделенного в чувственно-нераздельное и душевно-космическое целое.

6. *Природа и материя*. Подобно большинству платоников, Ямвлих, по-видимому, отвергал мнение Плутарха и Аттика о том, что мир был сотворен во времени и что до этого существовала злая душа мира. Ямвлих остро ощущает силу судьбы, или силу природы, властную над человеческой душой (всего полнее об этом — в его письме «К Македонию о судьбе», фрг. у Стобея, I 80, II 173 слл.). Однако он считает, что эта власть судьбы распространяется только на вторую, низшую душу («носитель»), тогда как чистая душа может высвободиться с помощью теургических действий. При сотворении мира демиург придает материи форму с помощью своих «логосов», которые все глубже пронизывают ее. Материя со своей стороны сообщает этим «логосам» то, что Ямвлих называет «инаковостью». Он предлагает обратить внимание на то, как «разнообразится единое, какое видоизменение являют одни и те же «логосы», которые одним образом существуют в уме вселенной, другим — в душе, еще третьим — в природе и, в-четвертых, окончательным образом — в материи, обнаруживая на уровне материи помимо подобия очень много инаковости» (к «Тимею», фрг. 9). Эта инаковость присуща всему космосу, как надлунному, так и подлунному; и здесь отличие от Порфирия, который приписывал инаковость только подлунному миру (там же, фрг. 46).

Таким образом, та сторона мировой души, которая всегда остается сама собой и никак не меняется, тут же сопровождается и другой ее стороной, когда мировая душа трактуется в виде обще-космического становления. И это становление, хотя и демонстрирует собою постоянную инаковость мировой души, тем не менее обязательно является тоже душевным, то есть разумно-душевным, или разумным вообще. И для того чтобы эту становящуюся душевную инаковость никак не отрывать от разумной души в себе, Ямвлих в результате большой античной традиции, начиная с Гераклита и стоиков, именует это становление как постепенное нисхождение *логосов* мировой души. Логосы, следовательно, есть смысловая сторона природного и внутриприродного становления. И, наконец, что эти природные и внутриприродные логосы ми-

ровой души эмануруют сверху донизу и являют собою *иерархическую* структуру космоса, это выражено у Ямвлиха тоже достаточно ясно.

Следовательно, от выше-ноуменального единого через ноуменальную сферу и космическую душу и кончая одушевленным и неодушевленным миром у Ямвлиха проводится одна и единая смысловая эманация, прогрессирующая, но в то же время и регрессирующая от абсолютного единства к абсолютному распылению. Насколько можно судить, Ямвлих едва ли создает этим что-нибудь оригинальное в системе античного неоплатонизма.

Вместе с тем делается совершенно понятной и соответствующая диалектически-ноуменальная эстетика Ямвлиха: ноуменальная сфера есть выразительная форма для первоединого, мировая душа есть выражение ноуменальности, космос есть выражение мировой души, и вся эта универсальная символика проводится вплоть до неодушевленной материи.

Еще более ярко и убедительно вся эта эстетика проводится в области мифологии, что явится нашей темой в дальнейшем (ниже, с. 228 сл.).

7. *Использование гипотез «Парменида»*. Изложенное у нас выше основное и самое общее мировоззрение Ямвлиха представлено еще раз в том пункте его философских материалов, который гласит об использовании им диалектических гипотез платоновского «Парменида». Эти восемь гипотез «Парменида», кратко изложенные у нас выше (с. 12), с большой охотой использовались всеми главнейшими неоплатониками, из которых мы уже успели разобрать Амелия (выше, с. 13) и Порфирия (выше, с. 44). Эти же восемь гипотез «Парменида», с традиционным (начиная с Порфирия) прибавлением еще девятой гипотезы, использованы также и у Ямвлиха. И у этого последнего эти гипотезы звучат особенно характерно, поскольку они тоже сильнее всего опровергают традиционное представление о Ямвлихе как прежде всего о каком-то волшебнике и теурге. Теория теургии, действительно, вполне специфична для неоплатонизма начиная именно с Ямвлиха. Но это ни в коем случае не должно мешать нам находить у Ямвлиха острейшую и последовательную диалектику. И об этой всеобщей диалектике как раз и гласят материалы Ямвлиха, относящиеся к использованию гипотез «Парменида». А о том, что гипотезы «Парменида» возникают в результате чистой диалектики, — в этом уже никто не может усомниться. При этом относительно Ямвлиха, в вопросе об использовании гипотез «Парменида», мы находимся в более выгодном положении, поскольку на этот



раз есть возможность базироваться не только на пересказе этого предмета у Прокла, но и на собственном тексте Ямвлиха, правда приводимом все у того же Прокла. Текст этот, впрочем, составлен в слишком общих выражениях и не так конкретно, как нам хотелось бы. Все же, однако, подлинность допущенных здесь выражений Ямвлиха имеет для истории философии большое значение.

а) Приведем его в том виде, как он представлен среди фрагментов Диллона (к «Пармениду», фрг. 2).

«Те, что после них [то есть после Амелия и Порфирия], по-другому рассматривают сущее, утверждая, что в первой гипотезе [говорится] о боге и богах, поскольку ведь в ней речь идет не только об едином, но и обо всех божественных генадах. [Вторая же гипотеза трактует об умопостигаемой области и умопостигаемых]<sup>1</sup> богах. Третья же [гипотеза трактует] отнюдь еще не о душах, как [полагали] те, которые прежде их, но о превысших нас родах, ангелах, демонах и героях. Ведь эти роды возвышаются вслед за богами и превыше даже самих всеобщих душ. Это наиболее необычный их взгляд и потому, что, по их мнению, это [то есть «превысшие роды»] предшествует в гипотезах душам. Четвертая [гипотеза касается] разумных душ, а пятая — вторичных душ, которые присоединяются к душам разумным. Шестая же [гипотеза трактует] о внутриматериальных эйдосах и обо всех сперматических логосах; и только седьмая — о материи самой по себе. Что до восьмой [гипотезы, то в ней говорится] о небесном теле, а в девятой — о порожденном и подлунном теле».

Для всей истории неоплатонических интерпретаций платоновского «Парменида» этот текст имеет большое значение и является определенной ступенью в развитии всей этой неоплатонической интерпретации.

б) Первая гипотеза Ямвлиха характерным образом трактует не только о «боге», но и о «богах». Характерно это потому, что Ямвлих, как сказано у нас выше (с. 167 сл.), считает необходимым различать в общеплатоническом первоедином чисто непознаваемую сферу и сферу таких структур единого, которые еще не наполнены никаким смысловым качеством и потому еще пока не относятся к уму, но которые уже обладают расчлененностью и определенной структурой. Это не единое и не ум, а среднее между ними — область чисел, которые Ямвлих называет не богом (он выше всякого разделения), но божественными единицами, или генадами,

<sup>1</sup> Конъектура Диллона.

или просто богами. Такое расширительное понимание первой гипотезы «Парменида», в сравнении с Амелием и Порфирием, вполне естественно.

Некоторую новость представляет собою и толкование у Ямвлиха второй гипотезы Платона. Здесь говорится об умопостигаемых богах, а не просто об уме и имеются сведения о том, что это за боги.

Большой новостью является также интерпретация третьей гипотезы. Она трактуется у Ямвлиха как область «превысших родов», под которыми нужно понимать ангелов, демонов и героев. Это подтверждается и другими фрагментами Ямвлиха (к «Пармениду», фр. 12, 13) и прямым заявлением в трактате «О мистериях» (ниже, с. 228 сл.) о том, что ангелы, демоны и герои занимают промежуточное место между богами и душами. Кроме того, выдвижение здесь ангелов, демонов и героев на первый план, собственно говоря, несколько не противоречит общей интерпретации третьей гипотезы — у неоплатоников. Именно в этом же тексте Ямвлих говорит о том, что ангелы, демоны и герои превосходят собою цельные души, а четвертая гипотеза трактует уже об отдельных душах. Отсюда можно заключить, что ангелы, демоны и герои, представляющие собою третью гипотезу, в конце концов тоже являются какой-то единой и всеобщей душой. В таком случае между Ямвлихом, с одной стороны, и Амелием и Порфирием, с другой стороны, не будет резкого различия в «душевном» истолковании третьей гипотезы.

В четвертой гипотезе с виду будет резкое различие между Ямвлихом с его «разумными душами» и Порфирием с его оформленными телами, или «украшенными телами». На самом деле здесь едва ли уж такое резкое различие, поскольку отдельные разумные души мало чем отличаются от «украшенных тел». Но тогда те вторичные души, о которых говорит Ямвлих в своей пятой гипотезе, вполне аналогичны «неукрашенным телам» в пятой гипотезе Порфирия. Шестая гипотеза Ямвлиха о материальных эйдосах и сперматических логосах тоже сближается с шестой гипотезой Порфирия о «неукрашенной материи», поскольку материальные эйдосы и сперматические логосы еще не говорят о полном упорядочении материи. Большое сближение можно наблюдать также и в прочих гипотезах Ямвлиха и Порфирия. Такие различия здесь, конечно, имеются. Так, например, в своей девятой гипотезе Ямвлих говорит не о «материальных эйдосах, взятых в себе», как это у Порфирия, но прямо о подлунном мире. Однако, вообще говоря, сопоставление всех неоплатоников по методу истолкования гипотез

«Парменида» является темой специального исследования, и тема эта весьма нелегкая.

Некоторым облегчением для этого будущего исследования неоплатонических гипотез должна послужить наша сводная таблица этих гипотез, которую мы приводим ниже (II 456).

Между прочим, если судить по прямому заявлению используемого нами Прокла в его комментарии на «Парменида», то Ямвлих является первым неоплатоником, который стал соединять гипотезы «Парменида» прямо с соответствующими именами богов, хотя имена эти конкретно еще не характеризуются. В дальнейшем это блестяще сделает Прокл (ниже, II 129).

в) В заключение этого раздела о платоновских гипотезах у Ямвлиха необходимо сказать, что наличие этих последних у данного философа является прямым скандалом для тех, которые считали, да еще и теперь считают, что Ямвлих в своей философии только и занимался магией, волшебством и теургией. Теургия — это действительно тема чисто ямвлиховская. Тем не менее в остроте своих логических рассуждений и в диалектике основных предпосылок своей философии Ямвлих нисколько не уступает ни прочим неоплатоникам, ни главнейшим античным философам вообще.

8. *Переход к дальнейшему* (о необходимости использования философско-стилистического метода). После этого общего анализа философии Ямвлиха перейдем к ее деталям, которые дадут нам более ясное и более непосредственное представление об эстетике философа. Вот здесь-то и придется нам анализировать не только содержание отдельных произведений Ямвлиха, но и входить в их *структурно-смысловую* характеристику, чтобы обнаружить всю конкретную оригинальность мышления философа. Тщательный стилистический анализ этих произведений свидетельствует о том, что это была весьма продуманная и логически точно проводимая систематика не чего иного, как именно учения о символе. Пока мы излагаем всю философскую систему Ямвлиха в целом, этот символизм не сразу бросается в глаза. Этому способствует также и традиционное, весьма поверхностное понимание философии Ямвлиха как якобы не имеющей ничего общего ни с каким теоретически продуманным символизмом. На самом же деле тщательный анализ главнейших сочинений Ямвлиха показывает, что в основном они являются системой именно философско-эстетического *символизма*.

Добавим к этому, что исследование Б. Ларсена (ниже, библи., с. 516), означающее собою полный переворот в понимании Ямвлиха, построено тоже на тщательном изучении стилистической

и методологической структуры сочинений Ямвлиха. Это заставляет нас во многом не только пользоваться Б. Ларсеном, но кое-где даже и буквально его воспроизводить (конечно, с указанием соответствующих мест из Б. Ларсена). Однако наше использование Б. Ларсена необходимо считать критическим. Мы многое добавляем к этому исследователю, многое у него исключаем и во многом даже его критикуем. Все равно без этого эпохального исследования Б. Ларсена никакой новый исследователь Ямвлиха уже не может обойтись. Заметим также и то, что к учению о символе Ямвлих подходит постепенно, так что общий набросок его основного труда в этой области пока еще не содержит указания на примат символизма. И только подробный критический анализ сочинения Ямвлиха «Свод пифагорейских учений» обнаружит и докажет, что перед нами здесь не что иное, как именно философско-эстетический символизм.

Наконец, привлечение философско-стилистического анализа сочинений Ямвлиха важно не только для обнаружения их символической направленности, но и для понимания того, что стиль этот есть типичный стиль *античной философской прозы*. Хотя сам Ямвлих все время тянет нас куда-то в Египет или на Восток, на самом деле мы находим у него типичную платоно-аристотелевскую прозу, типичный способ постановки проблем и их логически ясное и систематически убедительное решение. Работа Б. Ларсена как раз и составляет в этом смысле эпоху.

Есть, однако, обстоятельство, из-за которого к исследованию Б. Ларсена приходится относиться сугубо критически. Этот исследователь совершенно правильно констатирует традиционную невежественную трактовку Ямвлиха, основанную на игнорировании логического характера его произведений и на незнакомстве широкой публики с его текстами вообще. Это правильно. Но справедливость заставляет признать, что Б. Ларсен доходит до слишком большого увлечения своими логическими методами и до такого изображения трактатов Ямвлиха, когда в сравнении с их логической методологией совершенно отходит на задний план само содержание философии Ямвлиха. В погоне за разъяснением логической методологии Ямвлиха Б. Ларсен часто впадает в большое увлечение, в гиперболизм и в неизбежно связанную с этим односторонность подхода. В исследовании Б. Ларсена разъясняются в первую очередь источники философии Ямвлиха, которые оказываются в основном чисто греческими. Исследуются также и стиль произведений Ямвлиха, их жанр, причем и стиль и жанр совершенно правильно трактуются у Б. Ларсена тоже как исконно гре-

ческие. Тут же, однако, часто остается неизложенным, непроанализированным и для читателя неизвестным само *содержание* трактатов Ямвлиха и последовательное развитие этого содержания по его существу, по его идейной последовательности. Поэтому ценнейшее исследование Б. Ларсена часто приходится значительно расширять именно в смысле анализа философии Ямвлиха по ее существу. Методологическое исследование структуры стиля и жанра трактатов Ямвлиха приходится считать односторонним, хотя односторонность эта исторически вполне понятна как результат борьбы с традиционным и вполне невежественным пониманием философии Ямвлиха как сплошного иррационализма. Это не уменьшает заслуги Б. Ларсена, а только требует учета слишком большой увлеченности этого автора и требует проведения более содержательной характеристики философии Ямвлиха.

### III

## ОСНОВЫ СИМВОЛИЗМА В ЦЕЛОМ

### § 1. «СВОД ПИФАГОРЕЙСКИХ УЧЕНИЙ»

1. *Жанр сводки.* «Свод пифагорейских учений» Ямвлиха состоит из четырех трактатов: «О пифагорейской жизни», «Протрептик» (или «Увещание»), «О науке общей математики» и «О Никомаховом введении в арифметику».

Прежде всего очень важно учитывать, что здесь несколько трактатов Ямвлиха объединяются в одно целое, которое к тому же имеет и свое название — «Свод». Это важно потому, что все эти трактаты действительно представляют собою нечто целое, а не разбросанное, нечто хорошо продуманное, а не случайное. Кроме того, эта последовательная продуманность дается именно как пифагорейская. Это отнюдь не является простой данью формализму. Тут важно то, что пифагорейство искони было учением о числе в его космических, этических, эстетических и вообще онтологических функциях. Но такое универсальное понимание числа сразу накладывает печать на все мировоззрение Ямвлиха, какой бы теорией теургии оно ни было. Печать эта весьма определенная и для истории философии весьма чувствительная. А именно: все вещи и вся природа, весь человек и весь космос трактуются здесь исключительно структурно. Важны не просто вещи или люди, и важен не просто космос; но важны именно структурные соотношения, царящие во всей действительности. А ведь от этой структурной картины бытия недалеко и до его скульптурного понимания, что уже вплотную придвигает философию Ямвлиха к вековым традициям античной философии. Поэтому термин «Свод» (*synagōgē*) надо понимать не в каком-нибудь формалистическом и бессодержательном смысле. Здесь идет речь не просто о перечислении каких бы то ни было теорий. Наоборот, это есть подлинное свидетельство характера самого мировоззрения философа.

Б. Ларсен дает весьма убедительную картину самого этого древнегреческого жанра «свода». Действительно, жанр этот был весьма распространен начиная еще с софиста Гиппия. Методом этого

свода всегда пользовался Аристотель и все крупнейшие перипатетики — Феофраст, Евдем, Дикеарх, Гермипп, Деметрий. Все эти доксографы именно и пользовались методом краткого изложения философских мнений по тому или другому вопросу. Однако Б. Ларсен допускает ту свою первую ошибку, что отождествляет этот жанр с платоновской теорией диэрезы и синопсиса, или, как он говорит, анализа и синтеза (указ. соч., с. 67). Если иметь в виду такие классические тексты Платона, как в «Федре» (266 b) и в «Филебе» (16 b), то здесь мы имеем не просто анализ и синтез, но чистейший диалектический метод, в то время как у Аристотеля и у всех перипатетиков свод понимается не диалектически-понятийно, но только дескриптивно-дистинктивно. В сочинениях Ямвлиха, поскольку это был чистейший неоплатоник, диалектика, конечно, была на первом плане. Но твердо став на позиции пифагорейства, то есть на позиции структурной аритмологии, он далеко не всегда пользовался диалектикой в терминологическом и в категориально-табличном смысле. Метод свода у Ямвлиха действительно похож на такие анализы, как, например, у Аристотеля в его сводке в I кн. «Метафизики» предшествующих философских теорий. Та сводка, которой пользуется Ямвлих, вносит больше единства и ясную формулировку в излагаемое учение. Но картина эта не диалектически-объяснительная, но дистинктивно-дескриптивная.

2. *Жанр введения.* Другая, и тоже очень важная, особенность философско-стилистической методологии Ямвлиха в этой пифагорейской сводке тоже правильно выдвинута Б. Ларсеном, но на этот раз без всякого преувеличения, а только с большим вниманием к сущности дела и особенно в ее историческом аспекте. Дело в том, что рассматриваемые здесь работы являются не только сводкой определенного рода проблем, но и составлены в стиле так называемых введений, который тоже весьма распространен в античной литературе. Именно этим стилем введений (данному термину не чужд и сам Ямвлих) объясняются такие черты, как компилятивность, отсутствие обязательной оригинальности, разъяснительный и лекционно-педагогический характер с частым перечислением излагаемых пунктов, со ссылками одних текстов на другие и с явным согласием и единством излагаемых материалов с пифагорейской точки зрения самого автора. И в этом тоже можно находить аристотелевские методы, поскольку текст Аристотеля тоже пестрит разного рода выражениями, указывающими на переход от одного выражения к другому, о начале или конце рассуждения или о подведении итога. Важно и то, что каждое такое введение сразу отличается и теоретическим и историческим характером, давая возможность читателю в кратчайшей форме обзреть массу исто-

рического материала, тут же ведущего к какому-нибудь теоретическому выводу (указ. соч., с. 69—71).

После всего этого хочется спросить: где же тут бесшабашная проповедь теургии? Здесь нет даже никаких намеков на это. Изложение у Ямвлиха ведется вполне академически, вполне исторически, последовательно теоретически и с соблюдением всех правил понятной и убедительной логики.

3. *Пифагорействующий платонизм.* Далее, для общего понимания «Свода» Ямвлиха как в его стилистическом, так и в его идейном содержании очень важно учитывать огромную зависимость Ямвлиха от Платона и особенно от пифагорействующего платонизма. Здесь Ямвлих тоже следует вековой традиции пифагорействующего платонизма и рисует этот последний в самом ярком виде. Но только Б. Ларсен допускает свою, теперь уже вторую, неточность, устанавливая начало возрождения платонизма и пифагорейства только в александрийской философии I в. до н. э. (Евдор). Дело в том, что уже и у самого Платона часто бывает весьма трудно отделить платонизм от пифагореизма. Единственный систематический трактат Платона по космологии назван именем не кого иного, как пифагорейца Тимея. Ученики Платона начиная с Древней Академии большей частью тоже старались синтезировать Платона и Пифагора. Таковы Спевсипп (ИАЭ III 439), Ксенократ (447, 449—450), Гераклид Понтийский (455). Пифагорейством много занимались и во многом ему сочувствовали, хотя и не без критики, и Аристотель и перипатетики (Аристоксен, Евдем). Правда, Б. Ларсен противоречит сам же себе, когда в конце своего рассуждения о пифагорействующем платонизме вдруг объявляет (указ. соч., с. 79), что этот последний развивался еще с Древней Академии. В александрийской философии I в. до н. э. было не возрождение пифагорействующего платонизма, но, скорее, только его укрепление, которое чем дальше, тем все больше и больше нарастало. Таковы Модерат (ИАЭ VI 40—41), Нумений (VI 166), сюда же надо присоединить также Феона Смирнского и Кальвися Тавра. Более подробная историко-литературная справка на эту тему у нас ниже (с. 294).

Таким образом, в своем «Своде» Ямвлих только и делал что следовал вековой традиции пифагорействующего платонизма, подчеркивая разные его яркие стороны, но не делал никаких выводов для теургических теорий.

4. *Аритмология и теургия.* Но имеется еще несколько пунктов, по которым анализ «Свода» Ямвлиха у Б. Ларсена определенным образом хромает.



Дело в том, что самый термин «число», а это значит и вся пифагорейско-платоновская традиция, остается у Б. Ларсена без всякой логической интерпретации, так что делается непонятным, почему же вдруг неоплатоник Ямвлих написал столько значительных трактатов на эту тему. Поэтому то, что это пифагорейско-платоновское число является не чем иным, как структурой всей действительности в целом, остается вне историко-философского горизонта Ларсена. И это — третий его недостаток.

Далее, у всякого, знающего о Ямвлихе по учебникам, возникает вопрос, какое же отношение это учение о числах имеет к теургии, которой всегда начинается и которой всегда оканчивается традиционное изложение философии Ямвлиха. Отсутствие всякого намека на отношение аритмологии к теургии у Ямвлиха необходимо считать четвертым недостатком анализа Б. Ларсена.

Наконец, всякий читатель, конечно, заинтересуется вопросом о том, в чем же заключается новизна философской концепции Ямвлиха, развиваемой им в этом сочинении. Как мы увидим ниже (с. 293, 359), новизна эта заключается по преимуществу в теории соединения аритмологии с теургией. Правда, поскольку в «Своде» нет определенного учения о теургии, можно было бы и не касаться вопроса об отношении аритмологии к теургии. Но нам все же представляется некоторым недостатком невнимание к этому чисто ямвлиховскому синтезированию столь несхожих областей, как аритмология и теургия. Нам это представляется тоже упущением со стороны Б. Ларсена, теперь уже, значит, пятым.

При всем этом, однако, то есть при всех этих пяти недостатках анализа «Свода» у Б. Ларсена, мы все же должны сказать, что анализ этот и новаторский и весьма полезный. Мало того. Анализ этот мы считаем все-таки превосходным.

## § 2. «О ПИФАГОРЕЙСКОЙ ЖИЗНИ»

1. *Введение.* Прежде чем анализировать содержание трактата Ямвлиха «О пифагорейской жизни», первого из трактатов «Свода», необходимо уточнить самый этот термин «пифагорейский». Исследователи понимали этот термин по-разному. Одни говорили, что это есть указание на самого Пифагора, так что трактат этот и был не чем иным, как просто биографией Пифагора. Другие, наоборот, считали, что здесь имеется указание, скорее, на пифагорейский образ мышления или на пифагорейское воспитание. Однако, судя по Б. Ларсену и другим современным исследователям, на первом плане у Ямвлиха был здесь не сам Пифагор, а, скорее, пифагорейский образ мышления, пифагорейская философия.

Это делается ясным из сопоставления данного трактата Ямвлиха с трактатом Порфирия на ту же тему, с которым мы ознакомились выше (с. 29 сл.). Дело в том, что изображение прежнего философа, если о нем писался специально трактат, в древнегреческой литературе никогда не было только биографическим произведением. Образовался целый литературный жанр, рассматривавший того или иного философа вместе с его философией, причем философия эта имела здесь гораздо большее значение, чем биография философа и изображение его личности.

Начало этому жанру положил еще знаменитый перипатетик Аристоксен и за ним Дикеарх. Сам Аристотель тоже если касался личности какого-нибудь философа, то на первом плане был у него именно образ мышления данного философа. Впрочем, такое же отношение к отдельным мыслителям выразил уже Платон (*Gorg.* 469c, 500d; *Phileb.* 20e, 33b). В дальнейшем этот жанр получил большое развитие, так что Э. Роде<sup>1</sup> слишком сузил проблему, находя для данного трактата Ямвлиха только два источника: Никомаха Герасского и Аполлония Тианского. На самом деле здесь была длиннейшая традиция, хотя у Никомаха Герасского действительно были сочинения под названием «Свод пифагорейских учений» и «О пифагорейской жизни». Однако значение работы Э. Роде даже и до настоящего времени весьма велико ввиду большей тщательности ее текстовых сопоставлений и ввиду установления в ней наличия твердой традиции биографического романа о Пифагоре. И тем не менее отличие жанра биографии философа от простой биографии нужно иметь в виду прежде всего<sup>2</sup>. Из тех материалов, которые у нас приводились, можно отметить, например, «Жизнь Плотина» того же Порфирия (ИАЭ VI, 243—250, также в настоящем томе — выше, с. 20—22), где обзорно-биографический характер явно преобладает над проблемно-философским.

Итак, не правы те исследователи, которые предлагали начинать изложение ямвлиховского «Свода» не с «Пифагорейской жизни», но с «Протрептика». В трактате «О пифагорейской жизни» рассматриваются именно типы мысли, а вернее, даже формы жизни вообще. За ними, естественно, последует обзор и той философии, ко-

<sup>1</sup> Rhode E. *Gegone in den Biographica des Suidas. Beiträge zu einer Geschichte der litterarhistorischen Forschung der Griechen.* — Kleine Schriften. I. Tübingen — Leipzig, 1901, S. 114—184.

<sup>2</sup> Ср.: Philip. J. A. *The Biographical Tradition Pythagoras.* — *Transactions and Proceedings of the American Philological Society*, 90, 1959, p. 185—194. Здесь важно сопоставление биографий Пифагора, Ямвлиха, Порфирия у Диогена Лаэртца. Для этой темы можно упомянуть также работу: Boyd M. J. *Chronology in Porphyry's Vita Plotini.* — *Classical Philology*, 32, 1937, p. 241—257.

торая понимается у Ямвлиха как идеальная. С этой точки зрения необоснованно также и мнение разных исследователей о многословии в данном трактате Ямвлиха. Многословием до некоторой степени это можно считать только в случае понимания данного трактата как простой биографии. Если же иметь в виду пространную философскую аргументацию, то никакого многословия, которое бы резко бросалось в глаза, здесь нет.

2. *Основной метод философии.* Переходя к непосредственному содержанию трактата «О пифагорейской жизни», необходимо отметить, что с самого начала, то есть с первой же главы трактата, в качестве исходного пункта философии провозглашается «мудрость», а пределом всякой мудрости является божество. Получается, что вся философия в своей основе «божественна». Это, между прочим, вполне совпадает с аналогичным текстом Платона (Tim. 27 c). Такое совпадение текстов Ямвлиха и Платона доходит почти до буквальности. Если же говорить конкретно, то философию Ямвлих связывает с религией Аполлона, а основным местом творчества Аполлона считается дельфийский оракул. Учитель Платона Сократ тоже считал свою философию делом, посвященным Аполлону (Arist. frg. 3—4 Rose; ср. Plat. Apol. 20 e, 22 a, 23 c, 30 a, e — 31 a).

3. *Символизм.* В анализируемом трактате находится одно из интереснейших и подробнейших учений о символе.

а) Этому учению о символе предшествует у Ямвлиха целая доктрина с преклонением перед Египтом. Оказывается, уже Фалес, прежде чем издавать свою философию, учился в Египте. Преклоняться перед Египтом Фалес научил своего ученика Пифагора, который тоже был в Египте и тоже заимствовал оттуда ряд своих учений. Но для Ямвлиха дело, собственно говоря, вовсе не в Египте и не в Востоке. Дело в том тайном учении, которое греческие философы будто бы заимствовали для воспитания своей мудрости. Мы должны сказать, египтяне и все другие народы навсегда остались для греков тем, что они называли «варварами». Заимствованные негреческие учения удивительным образом объединялись с чисто греческим мировоззрением. И действительно, совершенно неправильно думают те, кто считает, что только в эту позднюю античную эпоху, а именно в эпоху неоплатонизма, в греческой философии возобладали египетские методы мысли. Ведь уже и Платон достаточно преклонялся перед Египтом. А что египетские мотивы были вообще популярны в эпоху Платона, это видно хотя бы из платоновского «Федра» (274c—275b), где на эту тему — яркий материал.

Самое главное, однако, то, что под этим «египетским» влиянием, по мнению Ямвлиха, находился Пифагор и вся его школа. Эти философы и создали то, что буквально так и называлось *философией символа*.

б) Ямвлих отчетливо различает простой элементарный знак, обозначающий ту или иную вещь без всяких околичностей, и символ, который обозначает собою то мудрое и истинное, что имеется в бытии и что нужно уметь расшифровать и перевести на более рациональный язык. Об этих символах, восходящих, по Ямвлиху, еще к древнейшему пифагорейству, Ямвлих рассуждает весьма глубоко и подробно. Сюда относятся главы трактата 23, 103—105; 29, 161—162; 32, 227—228.

в) Ямвлих приводит целую классификацию символов в отличие от акусм. Акусма — то, что услышано от учителя и принято без критики. В отличие от этого одни символы отвечают на вопрос, что такое данная вещь; другие дают понятие в предельной и наилучшей форме; третьи же указывают на то, как нужно поступать. Приведем для этого некоторые отрывки из трактата (18, 82—86 Маковельский).

Примером для первого типа символов является следующее. «Что такое острова блаженных? Солнце и луна. Что такое дельфийский оракул? Четверица, то есть гармония Сирен».

Примеры на второй тип символов. «Что такое справедливое? Приношение жертв. Что самое мудрое? Число. Второе же по мудрости — положивший имена вещам. Что самое мудрое из наших [человеческих] дел? Медицина. Что самое прекрасное? Гармония. Что самое сильное? Мысль. Что самое лучшее? Счастье. Какое изречение самое истинное? Что люди дурны. Поэтому, говорят они, сам [то есть Пифагор] похвалил саламинского поэта Гипподаманта, который сочинил [стихи]: «О боги, откуда вы, откуда вы такие родились? О люди, откуда вы, откуда вы столь дурные родились?» Приведенные [изречения] суть акусмы этого [второго] вида. И действительно, каждая из таких [акусм отвечает на вопрос]: что в наибольшей степени [является таковым или иным]? Это тождественно с так называемой мудростью семи мудрецов. Ибо и они искали не того, что есть благо, но что [благо] в наибольшей степени; не что трудно, но что самое трудное — это познать самого себя [по их мнению]; не что легко, но что самое легкое — это поступать по привычке [отвечали они]. Ведь, как кажется, приведенные акусмы подражают такой мудрости. Дело в том, что те [семь мудрецов] жили раньше Пифагора».

Наконец, Ямвлих приводит примеры и для третьего вида символов и пифагорейцев, а именно для предписаний о должном.

«Должно производить детей. Ибо должно оставить вместо себя служителя богу. Или [можно привести в качестве примера акусму], что обувь следует сперва надевать на правую ногу, или что не следует ходить по большой дороге, ни обмакивать [чего-либо] в кропильницу [сосуд для святой воды], ни мыться в бане. Ибо во всех этих случаях неизвестно, чисты ли соучастники.

И другие следующие [предписания относятся сюда же]. Не должно облегчать ношу [другого], чтобы не стать виновником того, что он останется без труда, но должно [помогать каждому] накладывать ношу. С богатой (женщиной) не следует сходитья для деторождения. Не говорить без света. Совершать возлияния в честь богов со стороны ручки бокала и не пить с той же самой стороны. На перстне не носить в качестве знака изображения бога, чтобы оно не запятналось. Ибо этот прекрасный предмет следует хранить в доме. Не следует дурно обращаться со своей собственной женой, ибо она отдалась под покровительство. Поэтому мы ведем ее от очага и берем правую рукою. Не следует приносить в жертву белого петуха. Ибо он посвящен Луне и находится под ее покровительством. Вследствие этого они [петухи] и указывают время. Просящему совета должно не советовать ничего, кроме самого наилучшего, ибо совесть — священное [дело]. Труды — благо, удовольствия же всякого рода — зло. Ибо так как мы родились в наказание, то и должны претерпеть наказание. Приносить жертвы и входить в храм следует босым. Не должно заходить в храм по пути [мимоходом], ибо не следует [почитание] бога делать побочным [неглавным занятием]. Хорошо умереть, оставаясь на своем месте и имея раны в передней части тела, дурно — то, что противоположно этому. Душа человека не входит только в тех животных, которых позволено убивать. Поэтому из приносимых в жертву [животных] должно есть только тех, которых подобает вкушать [по обряду жертвоприношения], из других же животных ни одного [не следует употреблять в пищу]».

г) После приведения многочисленных изречений Пифагора Ямвлих пишет (29, 163): «Итак, вот каков был эйдос его мудрости». И в другом месте (34, 247): «Весь пифагорейский способ рассуждения (agōgē) был своеобразным (idiotropos) и символическим (symbolicē)».

Б. Ларсен (указ. соч., с. 89) правильно отличает подобного рода понимание символа от понимания новоевропейского, то есть от понимания условного, интеллектуалистского. У Ямвлиха символический образ указывает как бы только на одну сторону предмета, другой стороной которого являются мудрость и смысл. Этот пифагорейский символ в интерпретации Ямвлиха, утверждает Б. Лар-

сен, нужно понимать приблизительно так, как в религиях понимается термин «икона».

д) Таким образом, сущность трактата «О пифагорейской жизни» сводится к установлению самой основы человеческого разума, неотделимого от человеческой жизни. Эта основа — символическая. Что же касается способов толкования символов, то этому посвящается другой трактат Ямвлиха, именно «Протрептик», то есть «Увещание к философии». Сейчас же, в этом разделе о символизме Ямвлиха в его трактате «О пифагорейской жизни», нам важно утвердиться в принципиальной значимости самого метода символического мышления. Очень часто позитивистски настроенные исследователи и знатоки ничего иного не находят в этом трактате, кроме восторга перед разными чудесами и фантастическими вымыслами. Некоторые договариваются до того, что Пифагор Ямвлиха создан ради возражения преданиям о Христе и его чудесах. Получается так, что язычник Ямвлих возражает христианам в том смысле, что, дескать, не только у вас имеются великие чудотворцы, но также и у нас, у язычников. Ни малейшей такого рода тенденции нельзя даже и приблизительно подметить в обсуждаемом трактате Ямвлиха.

Чтобы понять подлинный смысл чудес и фантазмагорий Ямвлиха, необходимо отказаться от позитивистского физицизма. Это было у Ямвлиха особого рода мировоззрением, а точнее сказать, особого рода символизмом, который только там и возможен, где не проводится никакой разницы между естественным и сверхъестественным. Дело здесь не в самих чудесах, но в том этапе исторического развития, когда люди, до последней душевной глубины не принимавшие окружающей обстановки и переживавшие старинные мифы как подлинную реальность, иначе и не могли представлять себе великих деятелей прошлого. Они, конечно, переживались и преподносились как сплошное чудотворение. Тогданный исторический императив повелительно требовал признавать все эти чудеса и фантазмагории как проявление самого доподлинного реализма. Поэтому для современного историка будет вполне достаточным делом анализировать эти чудеса как акт мыслительного символизма, не входя в оценку того, что в этом символизме реально и что нереально. Реальной для тех времен была вера в чудеса, и дело историка — это дать соответствующую картину исторического развития. Разбираться же в том, какая вера хорошая и какая плохая, а также и в том, что такое вера вообще, это потребовало бы глубокого философско-теоретического анализа, который очень далек от задач обыкновенного историзма.

4. *Вопросы воспитания.* Тракта́т «О пифагорейской жизни» содержит еще множество разных указаний воспитательного и педагогического характера. В главе 12 идет речь даже не только о самом понятии философии, но также и о той общей образованности (*paideia*), которая тоже является задачей и результатом философского развития. Воспитательные цели, которые обсуждает здесь Ямвлих, носят ярко выраженный аскетический характер. Чтобы быть окончательно принятым в пифагорейскую школу, нужно было пять лет прожить в молчании. Одним из средств воспитательного воздействия была музыка. Прямых политических целей пифагорейский союз не ставил. Тем не менее политика имела в пифагорейском союзе большое значение. Сам Пифагор составлял законы для Крита и Спарты и пользовался большим политическим авторитетом на Самосе и в самой Италии, где он жил.

5. *Платонизм.* Вопрос об отношении Ямвлиха к Платону — вопрос очень важный, но здесь он решается только в связи с трактатом «О пифагорейской жизни». Б. Ларсен (указ. соч., с. 91—97) приводит целый ряд весьма выразительных сопоставлений отдельных текстов Ямвлиха с подобными же текстами Платона. Картина получается весьма убедительная и неоспоримая. Ямвлих часто просто воспроизводит слова Платона, иной раз прямо, другой же раз в виде парафразы. Важно и то, что Б. Ларсен ни в коем случае не ограничивается формальным сопоставлением текстов. Он учитывает не только разные оттенки мыслей у Ямвлиха и Платона, но иной раз даже и разную направленность, доходящую порой до противоречия сопоставляемых текстов. Тем не менее текстуальная зависимость Ямвлиха от Платона после этого исследования Б. Ларсена может считаться установленной весьма твердо. Приведем два-три примера.

Ямвлих говорит (15, 66) о космогоническом значении музыки. Однако здесь он пользуется словами Платона в «Политике» (268 b), хотя у Платона в данном случае речь идет не о космогонии, но просто о благотворном воздействии музыки на живые существа. Ямвлих говорит (17, 76), что для создания лучших душ необходимо проходить предварительную подготовку вроде того, как красильщик для пурпурной окраски берет не всякую шерсть, но только определенного типа. И ровно то же самое говорит и Платон в «Государстве» (IV 429 de), когда он требует предварительного воспитания воинов при помощи музыки и гимнастики. Когда Ямвлих говорит о доблестном сопротивлении судьбе (32, 220), он опять-таки употребляет выражение, сходное с платоновским текстом в «Государстве» (III 399 ab).

Б. Ларсен в данном случае не говорит, что подобного рода зависимость Ямвлиха от Платона в корне уничтожает трактовку Ямвлиха как только теургического проповедника. Теургический момент, как это мы проводим во всем своем исследовании, конечно, специфичен для той ступени античного неоплатонизма, которой является философия Ямвлиха. Но если этот теургический принцип Ямвлиха изображается как полный выход за пределы Платона, то такое понимание теургии у Ямвлиха никуда не годится.

6. *Специфика стиля трактата.* В научной литературе по поводу трактата Ямвлиха «О пифагорейской жизни» имеется одно немаловажное исследование, которое приходится иметь в виду, несмотря на один его коренной недостаток. Это исследование принадлежит А. J. Festugière и посвящено специально этому трактату Ямвлиха (ниже, библ., с. 517). Этот исследователь обращает внимание на то, что изображение пифагорейской жизни у Ямвлиха во многих пунктах напоминает собою тот жанр литературы, который в те времена пользовался большим успехом и который ставил своей целью проповедь монашеской жизни. Возникновение христианского монашества относится как раз к III веку и связано с именами Пахомия и Антония. И если смерть Ямвлиха можно связывать приблизительно с 330 г., то Пахомий основал первый общежитный монастырь в 320 г. В те времена пользовались большим успехом и практика и теория уединения человека из городской жизни далеко за город, уединенной жизни и молитвы, всякого аскетизма и воздержания, сосредоточения в себе и ухода от мирских дел. Таковы были общины и в Египте, и в Малой Азии, и в Палестине, и о них существовала обширная литература.

А. Фестюжьер правильно делает, что не ставит учение Ямвлиха о пифагорейском братстве в прямую связь с этими тогдашними и весьма многочисленными братствами монашеского типа. То, что мы читаем в главах 17 и 21 трактата Ямвлиха, несомненно, является по преимуществу его собственным сочинением и, может быть, только косвенно связано со старинными пифагорейскими преданиями.

Тем не менее формально наставления Ямвлиха, во всяком случае во множестве пунктов, совпадают с тем, что нам известно о тогдашних христианских и нехристианских монашеских братствах. Таковы, например, наставления Ямвлиха о приеме новых людей в братство после длительного испытания; или таковы же разного рода наставления об отказе от богатства, от суеты мирской жизни, о молчании, о созерцании, о совместном чтении, о символической смерти, о разных степенях посвящения. То, что в данном случае А. Фестюжьер не противопоставляет учение Ямвлиха христианским



теориям монастырской жизни, является коренным недостатком его исторической позиции. В дальнейшем, однако, этот исследователь исправляет свою ошибку и прямо указывает на несравнимость тогдашних представлений о монастырской жизни и этих многочисленных и чисто языческих братств пифагорейского типа.

Дело здесь вот в чем. Известному отцу церкви Афанасию Александрийскому принадлежит биография основателя монашества Антония. После работ К. Холля (1912) и Р. Рейценштейна (1914, 1916) можно считать установленным, что Афанасий использовал в этом труде определенный пифагорейский источник с типичным для пифагорейства изображением жизни мудреца. Но уже К. Холль предупреждал о невозможности сводить позицию Афанасия на пифагорейские источники. Еще более определенно на эту тему высказывается Фестюжьер. Вполне определенную зависимость у Афанасия и отдельных терминов и целых выражений от таких источников, например, как трактат Ямвлиха «О пифагорейской жизни», установить не так трудно. Тем не менее духовное содержание трактата Афанасия не имеет, можно сказать, ничего общего с языческими пифагорейскими источниками.

Уже К. Холль установил, что монах Афанасия вовсе не является отвлеченным мудрецом, но верит в личного бога и в свое личное бессмертие, что он глубоко верит именно в единого и личного бога, что он меньше всего интеллектуалистичен и больше всего устремлен практически, жизненно. Но и этого мало. К этому Фестюжьер добавляет, что пифагорейский мудрец — порождение бога, то есть сам бог, каковая мысль была бы ужасом для Афанасия и для изображаемого им Антония. Легенды о Пифагоре полны всяких чудес, и самая смерть его рисуется в тонах чуда. Но монах Афанасия является только «божим человеком», а не «богочеловеком». Антоний тоже творит чудеса, однако подлинным творцом этих чудес он считает не себя самого, но бога. Его же собственные качества, хотя и выдающиеся, все же остаются в рамках вполне естественного существования человека. Монах, которого рисует Афанасий, и пифагорейский мудрец преисполнены всякого аскетизма. Они даже избегают есть и пить на виду у других, а наедине тоже почти не едят и не пьют и неизвестно когда спят. Но в пифагорейской литературе весь этот чудовищный аскетизм трактуется как доказательство божественности аскета, в то время как Антоний стыдится своей слабости и по преимуществу уповает на помощь божию.

Эту работу Фестюжьера по поводу трактата Ямвлиха «О пифагорейской жизни» мы считали необходимым упомянуть потому, что в первые века христианства язычество тоже достигало таких форм,

которые напоминали собою христианскую теорию и христианскую практику. При слабом чувстве историзма всегда появлялась и еще теперь появляется склонность отождествлять пифагорейскую жизнь и практику христианского монашества. В этом случае мы должны категоричнейшим образом опровергать подобного рода антиисторическое отождествление. По своему духовному существу языческие пифагорейские ордена и христианские монашеские братства ровно ничего общего между собою не имеют. Что же касается формального и структурного свойства дошедших до нас тогдашних легенд и житий, то здесь было множество формальных совпадений, которые наука обязана точнейшим образом фиксировать. Во всяком случае, печать античности невозможно стереть в этих пифагорейских легендах и, в частности, в трактатах Порфирия и Ямвлиха, посвященных пифагорейской жизни. Никакая мистика, никакой аскетизм, никакая магия и никакая мантика, содержащиеся в этих трактатах, не должны заслонять для нас подлинный стиль античной мысли и античного рассуждения, который им присущ и который должен нами формулироваться в первую очередь.

Теперь, если основной проблемой трактата «О пифагорейской жизни» было учение о символах, перейдем к тому трактату, который как раз и занимается методологией толкования символов.

### § 3. «ПРОТРЕПТИК» («УВЕЩАНИЕ»)

1. *Пифагорейский и общий метод.* Исходный пункт этого «Протрептика» формулирован не только определенно, но для пифагорействующего платоника даже весьма смело. Уже в гл. 1 Ямвлих говорит, что для построения своего философского увещания он не будет предпочитать какое-нибудь одно философское направление, а будет использовать то, что для философского образования является самым общим и необходимым. При этом он добавляет, что проповедуемое им учение в то же самое время является и пифагорейским, подчеркивая, что в пифагорействе он будет находить такие общие черты, которые свойственны не только пифагорейству. Словом, здесь формулируется взгляд, который Ямвлих высказывал и раньше (выше, с. 197) и при помощи которого он вообще надеется избегать всяких крайностей и одностронностей.

2. *Специфика нового способа интерпретации символов.* В последней, а именно в гл. 21 трактата «Протрептик» Ямвлих свидетельствует о необходимости разнообразного подхода к толкованию пифагорейских символов.

Уже в трактате «О пифагорейской жизни» (18, 81) Ямвлих различал два типа пифагорейцев, математиков (то есть ученых) и акустиков (то есть тех, кто воспринимал учение Пифагора на слух). Этим самым Ямвлих уже открывал возможность для разного интерпретирования пифагорейских символов. В частности, он хочет уберечь толкование символов от всего банального и смешного и намерен находить в них серьезные мысли (Protr. XXI, p. 106, 9—12 Pist.). Из существующих толкований одно толкование — более обычное и в основе своей аллегорическое. Им, по Ямвлиху, пользуется, например, Порфирий в своем трактате «О жизни Пифагора».

Действительно, такой, например, символ, как «Войдя в храм, должно пасть ниц; ничего житейского в храме не говори и не делай», можно понимать и буквально и аллегорически, то есть также и в расширенном смысле.

Однако Ямвлих говорит, что этот символ можно понимать также чисто протрепетически, то есть уже философски. И тогда этот символ нужно будет относить специально к человеческому знанию, в котором тоже не должно быть смешиваемо божественное и узко-человеческое.

Второй пифагорейский символ, приводимый в этой главе Ямвлихом, гласит: «Мимоходом не следует ни заходить в храм, ни вообще поклоняться [богам], даже если [случайно] очутишься у самых дверей [храма]». Ямвлих дает такое философское толкование этого символа: человеческое знание по природе своей чрезвычайно разнообразно и, в частности, иерархично; оно от примитивных форм может доходить до универсальных; и что случайные подходы к божественной области не должны иметь места, поскольку она требует только самостоятельного и специфического внимания. Знание божественных дел настолько высоко, что его нельзя строить на основании случайных и отдельных частных, хотя бы и относящихся к этому общему и наивысшему знанию.

Третий символ у Ямвлиха гласит: «Приноси жертвы и поклоняйся босым». Согласно Ямвлиху это предписание имеет не только буквальный смысл. Главный смысл заключается здесь опять-таки, скорее, в том, что наше знание о богах должно быть не грубым, но духовным.

Во всех подобного рода интерпретациях пифагорейских символов бросается в глаза большая широта взгляда Ямвлиха. Прежде всего он готов признать даже буквальный смысл подобного рода наставлений, оставляя их без всякой интерпретации, но в том виде, как они были высказаны пифагорейцами в свое время. Таков, например, символ: «Петуха корми, в жертву же не приноси, ибо он посвящен Луне и Солнцу». Это просто было культовым правилом,

и Ямвлих оставляет его без специальной интерпретации. Другие символы понимаются им внешне — аллегорически, как, например, символ, гласящий: «При жертвоприношении не обрезывай себе ногти». Этот символ означал прославление дружбы и необходимость установления дружеских отношений. И почему так, догадаться трудно. Но ясно, что это какая-то аллегория.

Наконец, интерпретация некоторых символов заставляет Ямвлиха уже совсем отходить не только от буквального смысла символа, но даже от его бытовой аллегоризации, в силу чего символ получает уже высшее назначение, то есть уже как метод постижения высших областей действительности. Б. Ларсен (указ. соч., с. 123) прямо говорит о разных планах символической интерпретации у Ямвлиха. Что же касается слишком наивных и малосодержательных, исконно народных символов, которые нечего и толковать, то появление их в трактате Ямвлиха Б. Ларсен объяснял популярными целями данного трактата.

3. *Влияние Платона.* Если давать общую характеристику трактата Ямвлиха «Протрептик», обращает на себя внимание близкая зависимость этого трактата от таких диалогов Платона, как «Федон», «Государство», «Законы», «Горгий», «Менексен», «Алкивиад I», «Тимей», «Федр», «Тезтет», «Апология Сократа». Особенно нужно сказать об «Евтидеме». Большую зависимость от платоновского диалога «Евтидем» вскрывает Б. Ларсен (указ. соч., с. 104—112). Насколько можно судить, Ямвлих не хочет ни интерпретировать Платона, ни заимствовать его для своих теоретических целей, а хочет воспользоваться им чисто педагогически, без всяких ссылок на имя Платона и с приведением только наиболее важных и ярких текстов, так что вскрыть зависимость текста Ямвлиха от текста Платона можно только в результате тщательной филологической критики. С античной точки зрения это вовсе не было плагиатом, а было только определенным педагогическим приемом.

Ямвлих не воспроизводит диалога «Евтидем» как именно диалог и приводит его содержание в монологически-повествовательной форме. Он отбрасывает суждения софистов, спорящих в этом диалоге с Сократом, и само учение Сократа излагает медленно и постепенно, с опорой на заключительное суждение этого диалога. Теория Платона в «Евтидеме» понимается Ямвлихом как чисто пифагорейская. И если судить по тем двум главным принципам философии, на которых стоит здесь Платон, именно на умознении (theorēin) и логическом анализе (crinein), то, пожалуй, Ямвлих здесь до некоторой степени прав. Вообще же говоря, платоновский «Евтидем» покамест еще далек от всякого пифагорейства.

Но, как мы видели выше (с. 204), Ямвлих вовсе и не считал, что он пользуется только пифагорейством, а считал, что он пользуется пифагорейством только в связи и со всеми другими учениями, если они правильны.

В основном Ямвлих заимствует из платоновского «Евтидема» мысль о превосходстве *мудрости и знания* над всеми другими добродетелями и над всеми видами человеческого счастья. Хорош не тот врач, который не знает, как лечить болезни, а тот, который знает это. И хорош не тот ремесленник, который не умеет делать посуду, но тот, который является мастером этого дела. Поэтому мудрость и знание — превыше всего. И для «Протрептика» Ямвлиха, где вскрывается смысл символов, этот принцип тоже оказывается самым важным, поскольку толковать символы нужно не вообще и не случайно, но так, чтобы это служило распознаванию содержащейся в них мудрости и высшего знания, чистого мышления.

Наиболее близкое заимствование из Платона содержится в 5 главе трактата, хотя следы «Евтидема» ощущаются и в других местах. Что же касается платоновского «Евтидема», то Ямвлих имеет в виду по преимуществу текст 279a — 282b.

4. *Ямвлих и Аристотель*. Если у Платона Ямвлих заимствует учение о знании и мудрости, что обыкновенно именуется «учением об идеях», то еще более явная зависимость Ямвлиха от Аристотеля в «Протрептике». Дело в том, что и у самого Аристотеля не только были труды, посвященные пифагорейству, но и трактат как раз с этим ямвлиховским названием — «Протрептик». Правда, этот последний до нас не дошел, так что исследователи обычно судят в данном случае не о Ямвлихе на основании Аристотеля, но о трактате Аристотеля на основании Ямвлиха. Здесь не место входить в анализ теперь уже довольно обширной литературы о «Протрептике» Аристотеля. Но уже беглый просмотр «Протрептика» Ямвлиха свидетельствует о той *планомерной методичности* изложения, которая свойственна именно Аристотелю. Об этой методичности заявляет и сам Ямвлих (V, р. 34, 5—7). Склонность Аристотеля к расчленению понятий и к методическому описанию отдельных пунктов целого как раз свойственна и Ямвлиху вообще и «Протрептику» в частности.

Но для нас в данном случае важен не Аристотель, а Ямвлих и особенно его учение о символе. Поэтому сейчас нам опять придется вернуться к учению Ямвлиха о символе, но уже с учетом платоновских и аристотелевских традиций.

5. *Многоплановость символа*. С этой многоплановостью символа у Ямвлиха мы уже столкнулись выше (с. 198 сл.). Теперь

об этой многоплановости мы можем говорить гораздо увереннее и подробнее.

Прежде всего под символом предмета, по Ямвлиху, нельзя понимать простое указание на факт существования предмета. Символ предмета не есть просто знак предмета, ничего о нем не говорящий, а только его называющий.

Далее, символ предмета не ограничивается изложением предмета только на основании одной традиции, хотя бы и религиозной. Мы уже видели выше (с. 199), что один из пифагорейских символов запрещает принесение петуха в жертву. Для Ямвлиха — это прежде всего культовая традиция, и ссылкой на такую традицию он и готов ограничиться. Правда, по Ямвлиху, здесь возможно и специальное толкование символа, поскольку петух возвещает начало дня и начало света, а это значит — и умозрения. Не видно, чтобы в данном случае Ямвлих особенно настаивал на таком углубленном толковании.

Далее, под символом многие понимают просто аллегория; и хотя такая аллегоричность символа целиком не отвергается, тем не менее Ямвлих категорически требует отличать символ от аллегории.

Во-первых, аллегория может и не иметь какого-нибудь ясного смысла. Когда один из пифагорейских символов запрещает обрезать ногти во время жертвоприношения и это мотивируется необходимостью сохранения и прославления дружбы с людьми, то здесь просто неизвестно, каков смысл этой аллегории. Однако ясно, что это именно аллегория, но уж никак не символ.

Во-вторых, аллегория может относиться к делам бытовым, бытовым и иметь какой-нибудь моральный или общественный смысл. Но и это еще не есть настоящий символ. Если пифагорейский символ запрещает есть сердце или мозг животного, то это легко понять как совет избегать большой озабоченности и всяких трудностей, поскольку сердце и мозг, как органы мысли и чувства, как раз и вредны для тех, кто не хотел бы ограничивать свою философскую жизнь излишними заботами. Между прочим, длинный ряд таких пифагорейских символов с их довольно плоским толкованием можно найти у Порфирия в известном уже нам трактате (выше, с. 31) «О жизни Пифагора» (гл. 37—43). И Ямвлих явно критикует здесь Порфирия, хотя и не называет его имени.

Порфирий толкует пифагорейский символ о необходимости возлияния богам через ушко сосуда так — что это ушко похоже на человеческое ухо и что, следовательно, богов нужно почитать музыкой и пением. В противоположность этому Ямвлих (Vit. P. 84,

р. 62, 2—3 N.) понимает данный символ как запрет непочтения к богам, поскольку боги и люди не должны пить из одного места чаши.

У Порфирия говорится о недопустимости носить на кольце изображение божества, и это мотивируется у него недопустимостью делать явными для всех свои религиозные чувства. У Ямвлиха здесь совсем другой смысл. Он понимает этот символ (там же, 84, р. 62, 3—5) как недозволенность искажения и осквернения божественных образов.

У Порфирия еще один пифагорейский символ советует избегать многолюдных дорог. Это понимается у Порфирия как запрет смешиваться с толпой и пользоваться ее мнением. По Ямвлиху же (там же, 83, р. 61, 11—13), здесь идет речь не об отдельной личности и толпе, но о священном служении и повседневном быте.

Во всех этих случаях, в понимании Ямвлиха, символ отличается от аллегории толкованием его образной стороны в смысле платоновского учения об идеях с подчеркиванием субстанциальной осуществленности такой идеи, то есть с ее сакральным использованием в священных таинствах.

Наконец, свою символику — и здесь мы это подчеркиваем еще раз — Ямвлих понимает не просто как слияние идеи и материи в одно нераздельное целое, но и как сакрализацию этого единства, то есть понимает ее уже *мифологически*, и притом *теургически-мифологически*. Возникает, таким образом, целая иерархия символизма, формулируемая вполне по-аристотелевски, то есть дистинктивно-дескриптивно. Другими словами, если в трактате «О пифагорейской жизни» символ устанавливался как жизненно-осуществленный синтез идеального и материального, то в трактате «Протрептик» этот синтез анализируется многопланово.

В заключение еще и еще раз высоко оценим это замечательное во всей античной эстетике дистинктивно-дескриптивное исследование самой категории символа. Здесь, прежде всего, обращает на себя внимание тщательное размежевание с другими, соседними, но, по существу, совершенно недостаточными понятиями символа. Символ не есть 1) просто знак чего-нибудь неизвестного. Он не есть, далее, также и 2) знак такого известного, которое получает немотивированную интерпретацию. Символ не есть, далее, 3) знак чего-нибудь традиционного. Символ предмета не есть его 4) аллегорическое истолкование, так что, например, изображение зверей в басне есть только аллегория, то есть более или менее случайный пример, иллюстрирующий какую-либо абстрактную мысль. Но символ не есть и просто 5) равномерная и равноправная пред-

ставленность обозначающего и обозначаемого. Если заря восходит, если день — веселый, если ночь — мрачная, если море смеется, а река в тихую погоду засыпает, то тут перед нами не аллегории, а уже метафоры, поскольку означающее и означаемое рассматриваются здесь на одной плоскости и представлены равноправно, хотя субстанциально они есть совершенно разное. Таковы эти пять пониманий знака, не имеющих ничего общего с символом.

Для символа, по Ямвлиху, необходимо, чтобы 1) обозначаемое бралось не только на одной плоскости с обозначающим, но и далеко выходило за пределы своего непосредственного значения. Когда мы говорим «мать-земля» и находим здесь не метафору, а именно символ, это значит, что земля мыслится нами не просто как то, что порождает собою всю живую действительность, но и как самостоятельное существо, способное не только порождать живое, но и обладать всеми другими свойствами, присущими порождающему существу. В этом смысле «мать-земля» может пониматься и как нечто любящее, и как нечто заботливое, и как нечто воспитывающее, и как нечто вообще владеющее чувствами радости, печали, страдания, самоотверженности, гордости, восторга, величия, но, с другой стороны, и как нечто суровое, грозное и даже беспощадное. Тут перед нами огромный процесс семантического расширения первоначальной значимости метафоры, процесс 2) смыслового становления метафоры. Однако если есть становление, то должен быть и 3) предел этого становления, то есть та или иная устойчивость метафоры на путях становления ее означаемой предметности до какой-нибудь определенной точки. Какие это точки, мы сейчас видели на пересечении разных значений метафоры «мать-земля». Но и это еще не есть символ в его окончательно предельном значении.

Предельное значение выражается здесь только тогда, когда символически расширенное означаемое перестает быть теоретическим построением мысли, хотя бы и самой художественной, но становится 4) самостоятельной субстанцией, вещью и идеально преображенной материей, или, попросту говоря, мифом. Такова эта дистинктивно-дескриптивная концепция символа в «Протреп-тике» Ямвлиха.

Однако если установлена категория символа и установлены ее типы, то должен возникнуть вопрос и о *структуре* символа. Но всякую структуру античность понимала прежде всего как число. И вот следующий трактат как раз и будет анализировать символ как числовую конструкцию.



## § 4. «О НАУКЕ ОБЩЕЙ МАТЕМАТИКИ»

1. *Характеристика трактата в целом.* Этот трактат поражает своим строго логическим характером, последовательностью выставляемых проблем, привлечением исторических источников, огромной дистинктивной силой в отношении отдельных элементов, не говоря уже об установлении самих этих элементов, и, наконец, тщательно продуманными выводами, изложенными к тому же при помощи безупречной систематики. Это видно уже и на том суммарном изложении трактата, с которого он начинается (р. 3—8 Festa). Здесь очень четко и кратко формулируется содержание каждой из 35 глав, составляющих этот трактат, и последовательность мысли видна уже из этого краткого обзора. Можно сказать, что этот трактат тоже посрамляет тех обычных «исследователей» Ямвлиха, которые под гипнозом вековой просветительской традиции ничего логического, ничего методологического или систематического не находили у Ямвлиха. В этом смысле данный трактат было бы очень полезно перевести на какой-нибудь европейский язык, и было бы весьма поучительно его досконально изучать для всякого исследователя истории античной мысли.

Другое обстоятельство, на которое необходимо обратить внимание, это тоже традиционное и совершенно неверное понимание древнегреческого термина *mathēmaticē*. Дело в том, что эта «математика» есть учение о *mathēma*. А этот термин очень часто можно переводить просто как «числовая наука», но в строго филологическом смысле этот перевод совершенно неправильный. *Mathēma* — это есть или «наука вообще», или, говоря не без некоторой модернизации, «точная наука». То, что мы теперь называем математикой, и прежде всего арифметика и геометрия, занимает здесь первое место, так что в нашем изложении этого трактата мы тоже будем иной раз пользоваться термином «число». Но вся греческая оригинальность этого термина, целиком сохраненная у Ямвлиха, как раз и сводится к тому, что тут имеется в виду не просто числовая область. Правда, это не есть также область идей в платоническом смысле этого слова. С идеями эта «матема» имеет то общее, что то и другое относится к области умопостигаемого, а не чувственно-воспринимаемого. «Матема» не есть теория идей или материи, но теория самого перехода от идеи к материи, или самого метода осмысления материи при помощи идеи. Практически это видно уже из того, что арифметика употребляется как раз в целях вычисления или вообще всякого исчисления, и притом каких угодно вещей. Поэтому наш перевод названия этого трактата «О науке общей математики» нужно понимать не в смысле математики в на-

шем современном значении, но именно в античном значении. И поскольку в трактате идет речь именно об общей математике, то ясно, что это есть трактат о *категориальной структуре* всякой науки вообще, если эта наука имеет претензию быть точной.

Поэтому совершенно не правы те, которые упрекают Ямвлиха в том, что в этом трактате о «математике» совершенно нет ничего математического. Ничего чисто математического здесь и не должно быть, а указанный упрек в отношении Ямвлиха основан на незнании греческого термина «матема». «Матема», напомним об этом еще раз, — это «наука», точнее, «точная наука», или, еще точнее, «смысловая конструкция», а точнее всего — «смысловая конструкция как принцип внесмыслового осмысления и оформления всей действительности».

Таковы два обстоятельства, которые необходимо принимать во внимание при изучении данного трактата. Сейчас перейдем к некоторым деталям.

2. *Способ изложения.* Этот способ изложения данного трактата напоминает собою и способ изложения предыдущего трактата. Здесь тоже имеются в виду сначала общие взгляды на математику, затем излагается пифагорейство (особенно гл. 18—25), а общие выводы о математике делаются в конце трактата и уже без специальной опоры на пифагорейство (гл. 29—35). Это объясняется тем общим взглядом Ямвлиха на пифагорейство, который мы не раз уже формулировали выше: пифагорейство для Ямвлиха — не объект чисто исторического исследования, но, с известными поправками, современный и вполне научный для него взгляд. Историческое пифагорейство опять трактуется как возникшее на основе египетских представлений и опять трактуется не просто как теоретическая связь теорем, но как реальная человеческая жизнь в смысле воспитания людей, их совершенствования, очищения и посвящения в таинства науки. В общество математиков принимались люди только после специальной подготовки, да и то не все. Конец книги с гл. 26 как раз и посвящается этим высокодуховным свойствам математической науки.

3. *Область чисел и область души.* В науке ставился вопрос о единстве всего этого трактата в связи с якобы имеющимися в нем противоречиями. Были исследователи, которые противопоставляли гл. 3—4 и гл. 9—10. В первой паре этих глав доказывалась полная неподвижность числа или вообще смысловой конструкции в связи с умопостигаемостью чисто смысловых операций, так что душа, которая является принципом жизни, то есть прежде всего движения, как будто бы исключалась из математической области. Во второй указанной паре глав, наоборот, смыс-

ловая конструкция оказывалась причастной к душе, несмотря на движение души, на ее самоподвижность. Б. Ларсен (указ. соч., с. 126) вполне справедливо отвергает это противоречие у Ямвлиха и тем самым защищает идейное единство всего этого трактата. Дело в том, что математические числа, взятые сами по себе, действительно неподвижны. Но математика, и в смысле арифметики и в смысле геометрии, всегда понимается также и как наука практическая, когда числа и величины применяются в жизни и употребляются, например, хотя бы в процессах счета и вычисления. Правда, в этих случаях движение уже перестает быть просто движением. Оно становится движением исчисленным, измеренным, а значит, и соразмерным, способно участвовать в самых разнообразных процессах жизни. Так, красота и благо, которые существуют всегда только в виде тех или иных соразмерностей, обязательно являются, по крайней мере по своей структуре, так или иначе областью чисто смысловых операций и, в частности, той или иной числовой закономерностью. В этом смысле между движением небесного свода и душой обязательно имеется сходство и даже тождество: и там и здесь числа берутся не в своем чистом виде, но как прикладные принципы. Нет никакого противоречия в таких, например, словах Ямвлиха, как в гл. 18 (р. 61, 14—22), где Ямвлих говорит о том, что объектом математики являются также небесные тела и их движения. Так оно и должно быть, поскольку числа, взятые сами по себе, имеют также и прикладное значение. Душа и смысловая область тоже представляют собою единый и неразрывный процесс (р. 4, 20—24).

4. *Общее место числа в научно-смысловой области и его значение во всех сферах жизни.* Из всего предыдущего можно сделать много выводов, но на некоторые из них Ямвлих особенно нападает.

Прежде всего число, взятое само по себе, конечно, не есть вещество и не есть вещественная область. Оно есть чисто смысловая конструкция, или, как Ямвлих говорит, ноуменальный объект, чистая мыслимость. Оно все же отличается от общеноуменальной области, и отличается тем, что находится между неподвижным ноуменальным миром и подвижной действительностью. Само по себе взятое, оно не есть движение и не есть душа. Но оно является принципом движения и принципом самодвижных душевных процессов. Научно-смысловая область есть прежде всего область смыслового становления. А отсюда вытекает и то, что все соразмерное в жизни, как, например, красота, благо, тоже возникает только в результате функционирования чистого смысла материальной области. Ямвлих при этом ссылается и на Платона и на Аристотеля.

Но особенно важным для него мыслителем в данной области является пифагореец Архит Тарентский. Все эти источники трактуют число в первую очередь *онтологически*, но тут же обязательно и *гносеологически*: чтобы что-нибудь знать, его нужно отличать от всего другого; а отличать — это значит сопоставлять одно с другим, то есть считать; а считать — это обязательно значит отождествлять, поскольку результат счета есть нечто такое, что относится ко всем отдельным вещам, которые мы сосчитывали. Различать, отождествлять и обобщать, с применением этих категорий в стихии нерасчлененного становления, — вот чему учит математика, по Ямвлиху, и вот почему она лежит в основе и всякого знания, и всех наук, и всех жизненных событий в природе, в личности, в обществе, в искусстве и в религии. Если первый трактат «Свода пифагорейских учений» анализировал символ вообще, второй — тип символа, то третий трактат анализирует числовую структуру символа, или, вообще говоря, категориальную структуру символа.

О том, что в данной теории у Ямвлиха слово «символ» уже безусловно потеряло свой обывательский характер и стало точным термином, в этом не может быть никакого сомнения. Ямвлих прямо пишет, что у пифагорейцев имеется свой собственный способ рассуждения, который как раз и осуществляется при помощи «символов». Так, например, пентада у них есть символ справедливости. И даже когда они вообще говорят об эйдосах, то имеют в виду именно этот символический способ. Таким образом, символ получает здесь у Ямвлиха строгое терминологическое значение и обозначает собою, вообще говоря, *всякое функционирование нематериального эйдоса и нематериального числа в материальной области* (18, р. 60, 28—61, 6).

Таков общий результат трактата «О науке общей математики». Дальше у Ямвлиха следует обзор уже отдельных математических дисциплин, которые и составят содержание основных трактатов «Свода». Ближайший трактат, о котором мы сейчас и будем говорить, посвящен специально математике.

## § 5. «О НИКОМАХОВОМ ВВЕДЕНИИ В АРИФМЕТИКУ»

1. *Общая установка.* Изучение математики как основной философской дисциплины Ямвлих начинает с арифметики, как и Платон в своем «Государстве» (VII 525с — 526с) при перечислении основных дисциплин начинает тоже с арифметики. Кроме того, арифметику Ямвлих будет брать пока в чистом виде, поскольку на основе арифметики создаются еще и другие дисциплины, которые в данном трактате он не рассматривает. Да и в арифметике Ямв-

лих берет здесь пока лишь самое главное, остальные же части арифметики он, вероятно, рассматривает в недошедших до нас двух других трактатах «Свода», равно как и геометрию в специальном трактате (выше, с. 159). Но все эти трактаты, кроме первых четырех из «Свода», как мы уже сказали, до нас не дошли.

Основой для данного трактата, как показывает его название «О Никомаховом введении в арифметику», послужил труд малопопулярного неопифагорейца Никомаха Герасского под названием «Введение в арифметику» (ниже, библиографический указатель, с. 516). О жизни этого автора ничего неизвестно, кроме того, что он родился в Герасе (Иудея) и «процвел» около 100 г. н. э. В отличие от других приемов Ямвлиха здесь применяется больше цитирование и прямое использование Никомаха, но не интерпретация его для лучшего понимания самого Никомаха. По этой причине характер изложения в трактате Ямвлиха отличается до некоторой степени эклектизмом. Конечно, Никомах избран здесь Ямвлихом ввиду явного пифагорейства Никомаха, что и позволяет Ямвлиху приводить из этого автора большие отрывки его трактата иной раз без всякого изменения.

Однако способ изложения в трактате никак нельзя назвать случайным и немотивированным. Целые пассажи из Никомаха чередуются с собственными заключениями Ямвлиха. Но это делается так, что Б. Ларсен (указ. соч., с. 135) находит возможным квалифицировать изложение у Ямвлиха как весьма концентрированное и на свой манер систематическое. Путем особой конденсации мысли Ямвлих, несмотря на использование Никомаха, дает весьма простое и ясное изложение основных арифметических представлений, анализировать которые нам здесь не стоит и которые достаточно подробно излагаются у Б. Ларсена (указ. соч., с. 133—141).

*2. Исторические источники и оригинальность трактата.* Стоит, может быть, указать на то, что Ямвлих делает и разного рода существенные прибавления к тексту Никомаха, из которых обращает на себя внимание историческое замечание относительно Фалеса, Пифагора, Евдокса, Гиппия и др. Важно и то, что кроме Архита, которого привлекает Никомах, у Ямвлиха выступает также и Филолай.

У Никомаха нет речи о таких первичных пифагорейских понятиях, как монада или диада. Ямвлих же высоко ставит это древнее учение и находит в нем залог общего единого метода математики и философии. При рассмотрении чисел первого десятка у Никомаха нет установления связи арифметики с музыкой, а у Ямвлиха эта связь устанавливается или, по крайней мере, постулируется. В учении о пропорциях Никомах устанавливает не-

обходимость однородности тех материалов, в которых устанавливается пропорция. У Ямвлиха же пропорции имеют значение сами по себе, независимо от тех материалов, в которых они осуществляются. Таким образом, эта пропорция у Ямвлиха как система и совокупность разных отношений имеет обобщенный и потому гораздо более философский смысл (р. 51, 21—36 Pist).

Подобного рода вывод, однако, необходимо расширить. Дело в том, что Никомах, хотя он и не отказывается от пифагорейства и платонизма, все же дает в своем трактате анализ почти чисто арифметический, иной раз без заметных философских выводов. Но был еще другой философ и математик, а именно Феон Смирнский, который гораздо больше и глубже сблизил платонизм с математикой. Этот Феон жил в эпоху Адриана и действовал в окружении платоников, которых учебное руководство обычно относит к так называемому среднему платонизму (Гай, Альбин, Апулей, Кальвисий Тавр, Аттик и др.).

Ямвлих продолжает эту линию платонизации арифметики и старается, правда не всегда удачно, понять арифметику как некоторого рода дисциплину, характеризующую структурный, то есть единойраздельный, характер всякого философского понятия и всякого философского рассуждения. Чисто арифметические спекуляции, которых в трактате достаточно, легко выделяются читателем в особую группу и не мешают установлению единого философского метода. Ясно здесь, кроме того, и гораздо более свободное обращение с текстом Никомаха, чем с текстами Платона и Аристотеля. Это тоже свидетельствует не только об уважении Ямвлиха к старым авторитетам в сравнении с новейшими источниками, но и о его стремлении понять арифметику как именно философскую дисциплину.

3. *Определение числа.* Поскольку нас не могут здесь интересовать детали аритмологии Ямвлиха, а интересует нас здесь только то, что имеет отношение к философско-эстетической области, приведем два-три текста таких, которые являются здесь основополагающими.

Точного определения числа Ямвлих не дает. Его определение числа как количества (10, 8), конечно, нельзя считать точным определением, поскольку он страдает ошибкой *idem per idem*. Однако уже по функциям числа, о которых все время говорит Ямвлих, можно судить, что число это не есть просто результат счета в бытовом смысле слова. Оно обладает универсальным и, в частности, космологическим значением. При этом подчеркивается, что абсолютное единое, или абсолютная единица, в которой совпадает все, не есть число, оно выше числа (10, 10—11). Пифагорец Евдокс

(10, 17—18) понимал число слишком общо, а именно как «определенное множество» (*plēthos horismenon*). Такому слишком узкому и формальному определению числа вполне чужды те более широкие материалы, которые мы находим по этому поводу у Ямвлиха.

Так, по Пифагору, говорит Ямвлих (10, 12—16), числа возникают из сверхчисловой монады в качестве ее сперматических (семенных) логосов. Интересно суждение акусматика Гиппаса (10, 20—22) о том, что число есть «первый образец творения мира» и еще «орган суждения творца мира, бога». Ямвлих привлекает сюда еще и Филолая (10, 22—24), которому приписывает учение о том, что «число есть господствующая, сама собой происшедшая связь вечного постоянства находящихся в мире [вещей]». Ясно, таким образом, что, по Ямвлиху, число есть попросту отчетливая структура всего существующего, и прежде всего космоса в целом. Отсюда проистекает учение Ямвлиха о чрезвычайной *жизненной насыщенности* числовых структур, особенно основных. Числа определяют собою жизнь космоса, но это не мешает им существовать самим по себе, и эту самостоятельную субстанциальность числа Ямвлих повсюду подчеркивает.

У Ямвлиха то и дело мелькают в данном трактате такого рода выражения: «число само по себе» (3, 13), «число в простом смысле» (*haplōs*) (19, 8), «каким-то образом созерцаемое число в отношении с прочим» (35, 24), «отношение (*logos*) одного числа к другому» (99, 15), о связи числа с эйдосами и логосами (*eidesi cai logois* 79, 7) и многие другие.

4. *Основные типы числа.* Исследователи, отвергающие авторство Ямвлиха для трактата «Теологумены арифметики», в котором рассматриваются первые числа декады, забывают, что все эти числа первой декады перечислены, а кое-где и подробно охарактеризованы уже в этом трактате о введении Никомаха. Но в авторстве Ямвлиха в данном случае никто не сомневается.

Подробнее всего говорится, например, о монаде и диаде. Типичное определение монады как момента, превышающего все раздельное и функционирующего в качестве «меры» для этого последнего, приводится во многих местах (11, 1—2. 8—11. 15—17; 19, 5—9; 27, 9; 57, 9—12). Диаде, как и вообще в пифагорействе, приписывается становящаяся «инаковость» (*heterotēs*) в отличие от «самотождества» (*taytotēs*) монады (30, 9—12; 31, 13; 15, 10; 78, 5; 77, 24; 74, 3). Из первого десятка чисел в дальнейшем отсутствуют только специальные рассуждения о семерке и восьмерке. Все остальные числа в трактате рассмотрены достаточно подробно, особенно десятка. Эти ценные материалы трактата для нас нет необходимости излагать в данном месте, поскольку вся декада очень подробно

рассматривается в трактате «Теологумены арифметики», который мы специально анализируем ниже (с. 271).

#### § 6. ЗНАЧЕНИЕ ПОСЛЕДНЕГО ТРАКТАТА В ОБЩЕЙ СИСТЕМЕ СИМВОЛИЗМА

Все четыре трактата, которые рассмотрены у нас выше и которые входят в «Свод пифагорейских учений», как мы теперь можем это точнейшим образом установить, посвящены изучению основ общепифагорейского и общезстетического символизма.

Что такое символ, в отличие от других соседних конструкций, подробно рассматривается в трактате «О пифагорейской жизни» (выше, с. 198 сл.), где установлено самое общее значение символа как слияния идеального и материального в одно нераздельное целое. Второй трактат, «Протрептик», как мы видели (выше, с. 207 сл.), установил разные типы символики в порядке ее возрастающей смысловой насыщенности. Третий трактат, «О науке общей математики», анализирует символ с точки зрения его категориальной структуры (выше, с. 214). И, наконец, четвертый трактат, использующий арифметику Никомаха, ставит вопрос не о категориальной вообще, но о специально числовой структуре символа. Самый термин «символ» употребляется в трактате только однажды (30, 19). Но ясно, что речь идет здесь об арифметике не в смысле вычислительной практики, но в смысле умопостигаемой структуры всей действительности. Тем самым установленное в первом трактате понятие символа получает здесь свою окончательную формулировку, так что в дальнейшем у Ямвлиха должна начаться разработка и всех областей его мировоззрения с точки зрения установленной здесь теории символа.

Таковыми областями являются прежде всего мифология в целом, затем ее аритмологическая структура и, наконец, ее мистериально-теургическая проблематика. Все эти моменты, конечно, так или иначе присутствуют и в изложенных у нас сейчас четырех трактатах. Однако основной проблемой этих четырех трактатов все-таки является проблема только символа вообще. Мифологическая, аритмологическая и мистериально-теургическая области, заложенные в четырех трактатах «Свода», конечно, требуют своего специального исследования, поскольку и у самого Ямвлиха в других трактатах это проводится методологически уверенно и систематически продуманно. В дальнейшем так и будет строиться наш анализ всей философской эстетики Ямвлиха вообще. Однако скажем еще отнесительно терминологии «Свода».



## § 7. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ «СВОДА»

1. «Красота» и «мудрость». а) Термин «красота» употребляется в «Своде» прежде всего в бытовом, а не в философском смысле слова. Говорится, например, о красоте философских теорий (Vit. P. 1, 1, ср. 9, 45; 12, 58), о выдающейся красоте матери Пифагора и самого Пифагора (2, 5), а также о красоте наряду с такими явлениями человеческой жизни, как «сила», «здоровье» и «мужество» (8, 43). Также читаем о прекрасном поведении (31, 201), изречении (27, 132), ритме (15, 66), занятиях (21, 98), о «наилучшем виде справедливости» (30, 172), о государствах (27, 129). Старинный термин «калокагатия» тоже употребляется, скорее, в бытовом смысле: молиться за кого-то (11, 54), сохранять образованность до смерти (8, 42), использовать науку для получения образования (17, 73) и относительно образованности в общем смысле слова (76). Этот общий или даже бытовой смысл терминов «красота» или «прекрасный» попадает и в других трактатах «Свода». Сила, высокое положение, красота достойны насмешки и ничего не стоят. К тому же красота в случае отсутствия всякой своей видимости теряет и всякую свою основательность (Protr. p. 47, 10—12). Имеются тексты просто о «прекрасных делах» (7, 2), «науках и занятиях» (10, 22—23). Кто стремится только к одной красоте, тот обнаруживает ее достоинство (12, 19—21). О калокагатии — в связи с прекрасными науками и занятиями (20, 8—9). Прекрасное — есть средство достижения (22, 10—11). «Прекраснейший закон» возникает «по природе» (55, 5). «Ведущий принцип» для согласной жизни прекраснее всего возникает благодаря философии (28, 15). Хорошо жить для души — то же самое, что для глаз хорошо видеть (8, 17—19; ср. 46, 26). «Прекрасное — правильно» (50, 16; ср. 58, 3 об использовании «точного и прекрасного»).

Изучая все подобного рода тексты из четырех трактатов «Свода», мы должны прийти к одному совершенно неожиданному выводу. Оказывается, что в первых двух трактатах, кроме трех текстов, о которых мы сейчас скажем, все прочие тексты связывают красоту только с бытовыми, обыденными и вообще нефилософскими значениями. Четвертый трактат тоже дает в этом отношении мало нового. Но зато весь третий трактат понимает красоту исключительно в философском смысле слова, и даже не просто в философском смысле, но именно в связи с неоплатоническим учением о ноуменальном мире и о связанности всего прочего с этим последним. В первом трактате один раз говорится о «прекраснейшем из сущего» (Vit. P. 28, 153), один раз — о «прекраснейшем из всего» (32, 218) и один раз — о «прекрасных демиургемах» (12, 58).

Все остальные тексты о «красоте» и «прекрасном», как сказано, отличаются тут исключительно нефилософским характером. Полную противоположность этому представляет третий трактат.

Если в четвертом трактате говорится один раз о «здоровье» и «красоте», выражаемых числами (Nic. Arithm. 47, p. 34, 22—23), и никаких других текстов о ноуменальной значимости красоты не содержится, то в третьем трактате из одних только текстов о красоте можно составить себе подробное представление о бытии по Ямвлиху вообще. Прежде всего, красота здесь выступает, конечно, ниже первоединого, поскольку весь неоплатонизм трактует именно о несравнимости первоединого ни с чем другим. Здесь мы прямо так и читаем, что «единое не следует называть ни прекрасным, ни благим, потому что оно превосходит и красоту и благо» (Comm. Math. III, p. 16, 10—11). В дальнейшем же точно соблюдается диалектическая иерархия бытия. Сначала красота понимается как ближайшее порождение первоединого. Это — красота чисел. За числами идет ум, и этот ум — тоже красота, хотя уже вторичная. А то, что ниже ума, то вплоть до телесной области тоже отличается красотой, но в убывающем порядке. Научные суждения «ниже умопостигаемых сущностей, но предшествуют телесным, превосходя видимое красотой, порядком и точностью» (I, p. 10, 15—17). Начала, из которых происходят числа, не прекрасны и не хороши. Число возникает из слияния единого с материальной причиной, причем в первую очередь проявляются сущее и красота (IV, p. 18, 1—5). На отход природы от первоначальной красоты и блага прежде всего указывает уменьшение прекрасного, а затем и блага в вещах, которые удалены еще дальше (IV, p. 16, 12—14). Читаем и вообще о разных степенях красоты (XII, p. 47, 22), как и вообще о побуждении к красоте и благу (XXIII, p. 71, 25).

Остальные тексты о красоте в третьем трактате связывают красоту с теорией науки. Поскольку наука опирается только на умопостигаемое, постольку она всюду находит отражение этого умопостигаемого, что и является красотой. Здесь у Ямвлиха главенствует основной тезис: «Научное знание превосходит все остальные знания в значительной степени, выдаваясь меж прочими занятиями своей красотой и точностью» (XXVI, p. 83, 23—25). Все остальные тексты о красоте в третьем трактате, содержащие терминологию красоты, представляют собою развитие или повторение этого основного тезиса. Например, говорится, что прекрасное содержится в научных эйдосах (V, p. 19, 10—11). В отличие от самих принципов предела и беспредельного то, что из них возникает, а именно эйдосы, «отличается от умопостигаемых начал, элементов и родов совершенством, чистотой, простотой... и даже красотой, а также

прочими благами» (XIII, р. 50, 14—18). Наука «освобождает умопостигаемые орудия от уз, очищает их и присоединяет к сущему, к красоте и благоупорядоченности» (XV, р. 55, 10—13). Но и телесному она помогает не в малой степени, надзирая за красотой, телесными эйдосами и за их логосами (XV, р. 55, 22—56, 1). Человеку же наука «доставляет упорядоченную жизнь, успокоение страстей и красоту в нравах и обретение всех прочих вещей, полезных для человеческой жизни» (XXII, р. 69, 10—13). Применяемая надлежащим образом, наука полезна для отыскания красоты и блага; в противном же случае она должна быть отвергнута (VI, р. 27, 22—24).

Остальные тексты третьего трактата, пожалуй, не стоит приводить все целиком, поскольку все они находятся в тех же семантических пределах, которые мы сейчас наметили. Стоит, может быть, привести только отдельные выражения. Таковы: «прекраснейшая и божественнейшая природа» (VI, р. 21, 15—16); «самое прекрасное... на вид» (VI, р. 22, 4—5); «красота и мера научных сущностей» (XII, р. 47, 1—2); «величайшее и прекраснейшее из благ» (XIV, р. 54, 23—24).

б) Что касается весьма характерного для неоплатонизма термина «*мудрость*», то, если миновать слова, производные от этого термина, а ограничиться только одним этим существительным, приходится поражаться редкости философского использования этого термина в «Своде». Большей частью мудрость здесь понимается в повседневном значении слова (Vit. P. 17, 75). Читаем о мудрости тех, кто умеет правильно рассуждать о благе (18, 87), о воспитательной ценности мудрости вообще (Protr. р. 3, 14—17.23; ср. р. 18, 19—23). Более содержательное значение имеет этот термин в тексте о мудрости семи мудрецов (Vit. P. 8, 44; 18, 83), о мудрости Архита (Protr. р. 16, 17; 17, 5). Чаще всего говорится о мудрости Пифагора (Vit. P. 2, 5.8; 19, 90; 20, 95; 25, 115; 29, 157.158.166; 31, 208). Более ярко говорится в тексте, в котором Пифагор определял мудрость как «знание (epistēmēn) истины, находящейся в сущем», и даже как знание о господствующем сущем» (Vit. P. 29, 159; Nic. Arithm. 5, р. 5, 26—6, 7). Очевидно, пифагорейски надо понимать и такие тексты, как тот, в котором говорится о мудрости как об «оке и жизни умозрительных предметов» (Protr. р. 18, 11), или тексты о достижении «теоретической и теологической мудрости» (р. 19, 12—14), или тексты о мудрости как наиболее точном и наиболее специфическом для человека знании (Comm. Math. VII, р. 32, 1; Nic. Arithm. 10, р. 9, 17).

В итоге необходимо сказать, что термин «мудрость» во всем «Своде» употребляется только один раз в своем совершенно точ-

ном философско-эстетическом значении. Именно мы читаем, что единое проявляет себя как природа чисел и логосов и что оно оказывается мудростью, которая оформляет собою вселенную, являясь всегда самоопределяющей и самождественной (Vit. P. 12, 59).

2. *Другие термины.* а) Из других терминов мы обратили бы внимание на термин «гармония» (*harmonia*), который встречается в трактатах «Свода» достаточно часто. Правда, очень много текстов слишком общего характера, по которым трудно судить о точном определении этого термина у Ямвлиха. Так, например, одна из приводимых у Ямвлиха пифагорейских акусм гласит: «Что прекраснее всего? Гармония» (Vit. P. 18, 82). Утверждается, что математические науки касаются проблем гармонии (Comm. Math. V, p. 19, 1; XXXI, p. 92, 3). Более общий смысл характерен также для таких текстов, как о «сущности гармонии» (Nic. Arithm. 103, p. 72, 26), о «логосах в гармонии» (152, p. 108, 14), о «созвучиях соответственно гармонии» (168, p. 118, 21), о гармонии враждебных противоположностей (103, p. 73, 2—3), о подвижной и неподвижной гармонии (Comm. Math. XXVII, p. 86, 14—16) и о музыкальной гармонии (Vit. P. 27, 131).

Более интересны тексты о связи гармонии с числами и душой. Частичные моменты (идея разрозненного, «самодвижное число», «гармония в логосах») должны быть объединены в единой целости (Comm. Math. IX, p. 40, 15—19). Но в целостном смысле душу надо рассматривать как числовую идею, которая существует согласно числам, обнимающим гармонию и содержащим в себе все симметрии (IX, p. 40, 20—21). Весьма интересен текст, прямо гласящий, что душа есть гармония умопостигаемых и материальных эйдосов и потому радуется гармонии (IX, p. 41, 12—20). Читаем и вообще о «гармонии душевных сил» (Vit. P. 15, 64).

Поскольку, однако, весь космос тоже обладает своей душой, он тоже движим числами и является гармонией чисел. Говорится о «гармонии Всего» (Comm. Math. VI, p. 21, 1—4; Nic. Arithm. 7, p. 7, 15), о «космическом составе и гармонии» (159, p. 113, 15), о гармонии космоса (Comm. Math. XVII, p. 60, 4—5) и чисел (XXV, p. 78, 12), о гармонии небесных сфер и звезд (Vit. P. 15, 66).

Таким образом, термин «гармония» отличается всеми чертами космологии Ямвлиха. Только не нужно слишком упрощать дело истолкованием всего мироздания только как абстрактно-числового построения. Все эти космические числа берутся у Ямвлиха во всей их неизменной полноте, включая разного рода нестроения и даже гибель. Одна пифагорейская акусма странным образом гласит у Ямвлиха так: «Что такое Дельфийский оракул? Четверица,

то есть гармония Сирен» (Vit. P. 18, 82). То, что здесь заходит речь о тетрактиде, это еще можно кое-как себе представить на основании хотя бы «Теологумен арифметики» (ниже, с. 279 сл.). Но при чем тут Сирены? Ведь те Сирены, которых мы знаем по Гомеру (Од. XII 182—200), являются страшными мифологическими чудовищами, которые своим завлекательным пением зазывают к себе плывущего мимо них путешественника и потом разрывают его на части. Поэтому, как бы ни толковать этих Сирен, их «гармония» во всяком случае является чем-то страшным и катастрофическим. Заметим, что также и в космосе у Платона (R. P. X 617c) Сирены расположены в самых ответственных местах космического веретена. Поэтому и всю эстетику Ямвлиха в такого рода текстах не приходится понимать слишком уж упорядоченно и благополучно. Эта пифагорейско-платоническая гармония сфер необходимым образом является как что-то страшное.

б) Из других многочисленных терминов у Ямвлиха, которые можно было бы связать с философской эстетикой, укажем еще на «меру» (*metron*) и «симметрию» (*symmetria*).

Что касается «меры», то, оставляя в стороне такие значения этого термина, как стихотворное (Vit. P. 35, 259), или общежизненное (35, 266), или осязательное (26, 115), мы сталкиваемся с глубоким онтологическим пониманием меры, и прежде всего в отношении души. Оказывается, что душа получает свою субстанцию «от чисел и прочих подобных математических мер» (Comm. Math. IX, p. 41, 17—19). Под мерой здесь, очевидно, понимается, в общем, тоже число или, точнее говоря, та или иная числовая конструкция.

Но тексты Ямвлиха указывают, что не только душа есть результат чисел, но что она и сама в своем творчестве тоже пользуется числами и мерами (IX, p. 41, 27). В том же смысле читаем и просто об «общих мерах» (XII, p. 46, 16). Так называемая «математика», то есть точная наука вообще, занимается как раз числом движения и мерами (XII, p. 47, 8; XVI, p. 57, 11). Читаем о «мерах неба в связи с теми или иными научными логосами» (XXIII, p. 73, 26—27). А что так понимаемая сущностная и творческая природа меры имеет самое близкое отношение к эстетике, об этом свидетельствует такой текст Ямвлиха, как о созерцании «прекрасного и меры сущностей» (XII, p. 47; 1—3), или такой текст, как о «некоторых мерах логосов в связи с теми или иными научными симметриями» (XIX, p. 64, 7).

Нечего и говорить о том, что на первый план у Ямвлиха выдвигается та специфическая мера, которой обладает монада (Nic. Arithm. 36, p. 27, 7—10; 38, p. 29, 2.6—7; 42, p. 31, 1—2), а затем также и те меры, которыми обладают числа, следующие за мона-

дой (37, р. 28, 1; 38, р. 29, 10; 41, р. 30, 25; 50, р. 36, 20; 70, р. 50, 14.18; 74, р. 53, 16.20; 75, р. 54, 3.5).

Что касается «симметрии», то есть «соразмерности», то у Ямвлиха этот термин довольно часто употребляется в самом широком смысле слова: говорится о «знаках симметрии» у пифагорейцев (Vit. P. 29, 163; 34, 244), или о том, что «порядок и симметрия прекрасны, а их противоположность, беспорядок и отсутствие симметрии — постыдны» (31, 203), или о муже, впервые открывшем природу «симметрии и асимметрии» (34, 246), или о философах, которые считали «соразмерным» (*symmetron*) безмолвие и уединение, или о справедливости, которая обладает оформлением, равенством и соразмерностью (30, 179; ср. 32, 224 то же о мужестве), или вообще о «симметричном» у пифагорейцев (Prot. р. 6, 13), или о симметрии в «природе» (Comm. Math: XV, р. 53, 23—24), или о симметрии как о предмете науки (IX, р. 40, 21—22), или о «симметрии книги» (Nic. Arithm. 163, р. 116, 11).

Однако более специфично для Ямвлиха такое употребление этого термина, когда имеется в виду симметрия в материальной области в связи с воздействием на нее умопостигаемых сущностей: говорится о «симметрии и согласовании» в зависимости от умопостигаемого (Comm. Math. I, р. 10, 18), о соразмерности и благоразмерности в зависимости от сущности гармоний (IX, р. 41, 12—15), о бестелесных обращениях души в зависимости от симметрии и чисел (XII, р. 47, 11—13); о том, что телесное в отношении симметрии уступает бестелесному (XIII, р. 50, 18—20); о том, что душа стремится к симметрии, восходя к сущему (XXII, р. 69, 9—10). Наконец, о симметрии говорится и вообще применительно к числу и числам (Nic. Arithm. 47, р. 34, 24—25; 147, р. 104, 15—16). Это и понятно, поскольку число для Ямвлиха является интуитивной и вполне наглядной конструкцией, предполагающей определенную согласованность и порядок единиц, входящих в число и потому подчиненных закону симметрии.

3. «Символ» и «миф». В заключение этого небольшого терминологического обзора, философско-эстетические тенденции которого совершенно ясны, нам еще хотелось бы указать на два термина, которым было суждено играть огромную роль в неоплатонизме.

а) Термин «символ» можно считать у Ямвлиха точно установленным. Надеемся, мы это доказали приведением соответствующих текстов и из трактата «О пифагорейской жизни» (выше, с. 198), и из «Протрептика» (выше, с. 204), и из «Науки общей математики» (выше, с. 214). Из «Никомахова введения» мы нашли только один, не очень значительный текст (выше, с. 218).

б) Совсем иначе обстоит дело с термином «*миф*». Мы тщательно просмотрели все тексты, где встречается этот термин в первых двух трактатах (в третьем и четвертом трактатах он совсем не встречается). Анализ приводит к выводу несколько неожиданному. А именно: значение этого термина ровно нигде не раскрывается, а понимается этот термин совершенно обывательски, то есть некритически. Правда, кое-где говорится о сочувствии пифагорейцев рассуждениям о мифах. Но как это понимать, не говорится. Другими словами, на стадии своего «Свода» Ямвлих еще не занят философией мифа, и если чем здесь интересуется, то, может быть, только аритмологией мифа. Основы символизма установлены в «Своде» Ямвлиха весьма точно. Но основы мифологии не установлены здесь никак. Как мы увидим ниже (с. 226), этому противоречит тот огромный интерес к определению мифа и, далее, к подробным классификациям мифа, который мы найдем у Ямвлиха в дальнейшем.

После нашего краткого терминологического обзора, относящегося к философской эстетике Ямвлиха вообще, мы теперь перейдем к обзору тех трех разделов эстетики Ямвлиха, о которых мы упомянули выше (с. 220). Именно у Ямвлиха мы находим обширные материалы по эстетике мифологической, аритмологической и мистериально-теургической. К обзору этих материалов мы сейчас и обратимся.

## IV

# МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА

### § 1. ЧТО ТАКОЕ МИФ?

1. *Понятие мифа.* Термин «*миф*» обычно употребляется даже у тех философов, которые занимаются философией мифа вполне случайно. В основном это народный и философски необработанный рассказ религиозного содержания, иной раз даже с негативным оттенком. Как мы помним (выше, с. 225), даже в своем «Своде пифагорейских учений» Ямвлих понимает миф в обыкновенном и вполне бытовом смысле. А к этому мы сейчас можем прибавить еще и то, что в трактате «О мистериях» термин «*миф*» совсем не встречается. Как большую редкость мы в предыдущем отметили одно определение мифа как философски предметное и объективно-исторически для нас ценное.

Именно Плутарх<sup>1</sup> определяет миф как единовидный светлый луч божественного бытия, который является радугой в результате своего прохождения через облака и тучи бытия внебожественного. В своем месте мы пытались вскрыть философский смысл этого определения. Других таких ценных определений нам не попадалось. Но то, что мы находим у Ямвлиха, по своей философской ценности равняется тому, что мы находили у Плутарха.

Термин «*миф*» испытал в античной литературе ту же судьбу, что и термин «*символ*». Этот последний почти везде имеет в античной литературе только бытовое значение и меньше всего указывает на какую-нибудь философию или эстетику. Это объясняется тем, что предмет мифологии и символизма был слишком очевиден и в эти мифы и символы слишком верили, чтобы фиксировать их терминологически. Оба эти термина появились в философии тогда, когда уже никто не верил в мифологию и в мифологический символизм. А это как раз и случилось в период неоплатонизма.

Когда мифология и символизм ушли в далекое прошлое, тогда только, при их изучении, и возникла надобность в терминах «*миф*»

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э. М., 1979, с. 153—154.



и «символ»<sup>1</sup>. Поэтому очень важно, что в материалах по Ямвлиху мы как раз находим нечто вроде определения самого термина «миф». Именно в комментарии Прокла на «Тимея» (I 30, 2—18) мы читаем следующее рассуждение.

«Другие же [имеется в виду Ямвлих] считают, что оно [изложение платоновского «Государства»] было предпослано всей натурфилософии как образ устройства вселенной. Действительно, у пифагорейцев был обычай предпосылать ученому наставлению объяснение исследуемых вопросов посредством подобий и изображений, а после этого переходить к тайному разъяснению того же самого с помощью символов и тем самым, возбудив психическое мышление и очистив внутренний взор, достигать полного знания предметов, подлежащих исследованию. И в данном случае изложение «Государства», помещенное перед натурфилософией, наставляет нас образным путем (eiconicōs) в [понимании] создания вселенной, а история Атлантиды — символическим (symbolicōs). Ведь и мифы по большей части обыкновенно разъясняют вещи посредством символов. Таким образом, натурфилософское [учение] проходит через весь диалог, но в различных местах подается различными способами».

Из этого текста во всяком случае вытекают два обстоятельства. Во-первых, миф трактуется здесь как символ, и, во-вторых, символ есть натурфилософское, то есть, попросту говоря, физическое указание на вселенную. Этот наш перевод последнего термина не очень удачен, потому что греческий термин *to pan* указывает больше чем на вселенную. Он означает именно «Все», а не что-нибудь отдельное. Это «Все» точнее образом можно перевести как «предельная общность». Итак, миф, по Ямвлиху, есть не что иное, как *образ предельно целостной общности*.

После этого не будут удивительными и конструкции у Ямвлиха отдельных мифологических категорий, а именно: бога, демона, героя и отдельной души.

Собственно говоря, если придерживаться логической точности определения, то, конечно, и приведенная нами сейчас ссылка на Ямвлиха скорее только дает нам повод формулировать определение мифа, чем самую эту формулировку. Без всяких натяжек логическую точность определения мифа впервые можно найти только у Саллюстия (ниже, с. 416), то есть уже в пределах пергамского неоплатонизма.

<sup>1</sup> Об истории термина «символ» имеется статья: Тахо-Годи А. А. Термин «символ» в древнегреческой литературе. — Образ и слово (Вопр. классич. филологии, VII). М., 1980, с. 16—57.

2. *Общее разделение мифологических категорий.* Поскольку новейшие авторы, излагающие мифологию Ямвлиха, уже априори считают эту мифологию бессвязной фантастикой, даже и не стараясь найти в разбросанных материалах Ямвлиха какую-нибудь определенную систему (между прочим, это касается и такого прекрасного излагателя Ямвлиха, как Дж. Диллон), мы все-таки попытаемся поискать в них что-нибудь систематическое, тем более что даже и в наших разбросанных материалах попытки мифологического систематизирования все же не отсутствуют. Таково следующее рассуждение Ямвлиха.

«Кроме того, ясно и то, что совершенное очищение душ — дело богов, архангелам же принадлежит возвышение [душ], а ангелы только освобождают [их] от оков материи. Что до демонов, то они, [напротив], совлекают [души] в материю, а герои приводят [их] к попечению о делах чувственных. Архонты же препоручают [душам] либо предстательство в [области] всеобщекосмической, либо надзор за [областью] внутриматериальной. И, [наконец], души в своем конкретном проявлении простираются в некотором смысле уже на само становление [у тех, кто умеет его созерцать]» (Myst. II 5, p. 79, 6—13 Parth.).

В смысле общей мифологической системы этот текст отличается одним недостатком или, вернее сказать, одной односторонностью. Именно все указанные мифологические категории даются здесь в их значении для понятия души. Это можно считать односторонностью. При всем том, однако, для всякого внимательного читателя здесь становятся непререкаемыми два тезиса.

Во-первых, тут перед нами, несомненно, мифологическая система, построенная иерархически: боги, архангелы и ангелы, демоны, герои, всеобщекосмические архонты и души. Во-вторых, этот текст при всей своей краткости содержит даже и некоторые, правда чересчур малые, пояснения всех этих категорий. Боги — это высшее совершенство. Архангелы влекут душевную область ввысь, к богам, ангелы же помогают душам отходить от их чувственной скованности. Демоны связывают души с чувственной материей в том смысле, что души тоже живут в чувственной материи. Герои же заставляют души заботиться об этой материи. Архонты, наконец, являются космократами в отдельных областях космоса. В другом месте (II 3, p. 71, 3—8) говорится об архонтах более понятно — как о правителях стихий, то есть земли, воды, воздуха и огня, и соответственно как о руководителях таких же чувственных ощущений у человека.

Все эти пояснения в приведенном тексте, конечно, отличаются чересчур общим и кратким характером. Но, во всяком случае,

они повелительным образом заставляют нас признать, что все мифологические сообщения у Ямвлиха в своем существе вовсе не так уж беспорядочны и сумбурны; а впечатление бессвязности и сумбура получается у нас только потому, что эта мифологическая система нигде не изложена у Ямвлиха целиком в каком-нибудь дошедшем до нас трактате, а дается почти исключительно в описательном виде, вследствие чего нам приходится черпать ее из разных и никак между собою не связанных источников. Чтобы эта мифологическая система стала ясной, опять-таки необходимы большие усилия филологической мысли. И мы сейчас увидим, что эти усилия действительно дают многое.

Между прочим, эта иерархическая система мифа есть феномен, который нам, собственно говоря, уже прекрасно известен. Даже у такого, пока еще слишком абстрактного мифолога, как Порфирий, мы находим эту же самую систему (выше, с. 77, 112), хотя, правда, пока еще в слишком сыром и фактографическом виде. Как мы увидим, у Ямвлиха эта иерархическая мифология уже рассматривается с точки зрения диалектики. И это особенно явно мы увидим ниже (II 108), у Прокла.

## § 2. ПРИРОДА БОГОВ, ДЕМОНОВ, ГЕРОЕВ И ДУШ

1. *Боги.* Одним из очень интересных фактов истории античной философии является также и попытка у Порфирия и Ямвлиха формулировать самое понятие божества и самое понятие демона. Порфирий (выше, с. 70), думает Ямвлих, понимал под богами только «чистые умы». Это неправильно потому, что каждый бог, являясь чистым умом, то есть какой-нибудь идеей ноуменальной сферы, в то же самое время охватывает собою и все бытие, то есть является и определенного рода субстанцией, почему он и связан со всем бытием и, в частности, с космосом. Мы бы сейчас сказали, что определение бога у Порфирия представляется Ямвлиху слишком абстрактным, слишком понятийным. Бог, думает Ямвлих, не просто понятие и не просто идея, но субстанциально осуществленная идея, то есть идея как живое существо.

Ямвлих обращается к Порфирию с такими словами: «Ведь ты говоришь, что боги — это чистые умы» (Myst. I 15, p. 45, 9—10). «Боги, и видимые и невидимые, содержат в самих себе целостное (holēn) управление сущим — как в отношении всего неба и космоса, так и в отношении целостных невидимых сил в универсе (caī cata tas aphanēis en tōi panti dynamēis holas)» (I 20, p. 63, 4—7). «В целом же божественное есть ведущее (hēgemonicon) и представлен-

ное для упорядочения сущего» (р. 64, 2—3). В этом тексте, правда, «водительство» понимается расширительно в сравнении с теми текстами, где водительными объявлены только небесные боги. Боги «мыслят, изволяют и предписывают» (р. 64, 6).

По этому поводу необходимо сказать, что здесь мы получаем одну из самых ясных во всей античной философии формулировок категории божества. Каждый бог — это: 1) ум, или идея, то есть предельно-целостная общность; 2) осуществленное в виде самостоятельной субстанции (то есть как живое существо); 3) соотношенное как с бытием в целом, так, в частности, и с космосом; и потому 4) созидающее и осмысляющее собою все то, что вообще существует. Короче говоря, каждый бог есть предельно-целостная общность как метод и закон для всех подпадающих под нее единичностей. Другими словами, каждый бог есть функция действительности, разлагаемая в бесконечный ряд индивидуальностей и являющая собою прообраз, заданность, метод и закон возникновения этих последних.

Это понимание природы божества в более развитом виде мы найдем у Прокла (ниже, II 108), который тоже в первую очередь имеет в виду идею внутринауменальной сферы, но более точно и более определенно связывает ее не просто с целостным бытием или космосом, но раньше всего с первоединым. Что же касается приведенной сводки значений термина «бог», то она в материалах Ямвлиха сквозит решительно везде, так что эти отдельные тексты самым отчетливым образом друг друга предполагают.

Таковы, например, следующие тексты. «Боги — превыше непосредственно данных причин природы» (Procl. In Tim. I 153, 11—12). Но они управляют отдельными местами на земле, как, например, Афина управляла сначала Афинами, а потом Саисом в Египте (145, 6—7), или они управляют всем временем (к «Тимею», фрз. 63, Дилл.). Они «получают в удел» целые народы, как, например, египтян (Procl. In Tim. I 120, 15—17). Они «ведут тело», «жизнь» и заведуют объединением того и другого (III 356, 8—11). Правда, Ямвлих отказывается понять этот промысл богов во всей его таинственности (356, 11—17). Естественно, что они также и «направляют космос» (235, 7—9), и потому «богами установлены все вещи» (356, 6—7).

2. *Демоны.* При установлении природы демонов Ямвлих тоже исходит из полемики с Порфирием. Как мы уже видели выше (с. 230), Ямвлих отверг понимание у Порфирия богов как чистых умов. Здесь же читаем, что у Порфирия демоны только еще «причастны уму» и «психичны» (Myst. I 15, р. 45, 11—12). Вопреки это-

му Ямвлих отвергает и противоположение у Порфирия богов как неаффицируемых (apathēs) существ демонам как существам аффицируемым (empathēs), поскольку, с точки зрения Ямвлиха, «высшие роды» вообще находятся над сферой аффицируемости (I 10, p. 33, 13—34, 6). Что же касается демонов, то, как мы читаем в другом месте, демоны, распространяясь «по тем или иным частичным уделам (moiras tinas meristas) космоса, их направляют» (I 20, p. 63, 8—9). Таким образом, природа демона заключается вовсе не в том, что он ниже бога, вовсе не в том, что он «психичен», а не ноуменален, и вовсе не в том, что он подвержен аффектам, поскольку демоны также неаффицируемы, как и боги. А подлинная сущность демона в том, что, в отличие от универсальности каждого бога, демон заведует только отдельными областями космоса. Он — не универсален, но партикулярен, — вот в чем природа демона, по Ямвлиху. «Демонское (daimonion) — служебное (diakonikon) и приемлющее все, что только ни возвещают им боги в порядке своей благосклонности. Оно пользуется самодеятельностью (autoourgiai) в отношении того, что боги мыслят, изволяют и предписывают» (I 20, p. 64, 3—6).

3. *Герои*. Мифологическая категория героя выясняется у Ямвлиха путем сравнения героя с демоном. Этому вопросу у Ямвлиха посвящено специальное рассуждение (II 1, p. 67, 1—2, p. 68, 7 и далее вся эта глава). Рассуждение это конструирует категории демона и героя с точки зрения трех принципов: сущности или, в данном случае лучше сказать, бытия (oysia), потенции, или первичной способности (dynamis), и энергии, или активной дееспособности (energeia). Сейчас мы воспользуемся этим рассуждением.

С точки зрения сущности демоны «продуцируются в связи с породительными и демиургическими потенциями богов». Герои же — «в связи с логосами жизни в божественном». Из этого следует, что, по Ямвлиху, демоны являются пока еще только бытием в общей вненоуменальной сфере, на ступени же героев это бытие становится жизнью. Демоны — «производящая и наблюдающая за каждым моментом становящегося сущность», герои же — сущность «жизненно-смысловая (logice) и водительная в отношении душ».

С точки зрения потенции демоны — «породительные (gonimoi) и наблюдающие над связью душ с телами». В этом смысле потенции героев «жизнерождающие, водительные в отношении людей и освобожденные от становления». Из этого видно, что демоны, будучи по своему рангу выше героев, имеют своей основной функцией порождать что бы то ни было и наблюдать за этим, в то время

как функция героев — не порождать вообще, но специально животворить, создавать и осмысливать все живое.

Наконец, с точки зрения энергии демоны действуют вообще в области всего того, что они создают. Что же касается героев, то их энергия проявляется в упорядочении жизни отдельных душ.

Таким образом, распределение мифологических категорий в данном случае достигает у Ямвлиха такой степени отчетливости, что даже граничит с абстрактным схематизмом. На самом же деле это вовсе не схематизм, а также иллюстрация общедиалектических категорий, как в этом мы убедимся еще не раз. Что же касается категории героя, то она формулирована здесь таким образом: если в ниже-подбожественной сфере демоны заведуют бытием (сущность), становлением бытия (потенция) и продуктом этого становления (энергия), то герои создают не просто бытие, но жизнь (сущность), становление жизни (потенция) и продукты этого становления в виде отдельных душ (энергия).

Понятие души настолько глубоко разработано у Ямвлиха, и, кроме того, историческое значение этого понятия настолько велико, что нам придется остановиться на этом предмете более подробно.

4. *Души*. Ямвлих говорит, что души, если брать их в собственном смысле, как и души демонов и героев, в отличие от душ человеческих, изъяты из неопределенности и непостоянства в понимании бытия, но что человеческие души могут уподобляться высшим существам, когда эти души отказываются от догадок, представлений и рассуждений, которые принадлежат сфере времени, и постигают бытие в чистых и непорочных помыслах, данных богами (Myst. I 3, p. 8, 14—10, 1). Более подробно Ямвлих рассуждает следующим образом.

«По сравнению с высочайшим и превосходнейшим совершенством богов человеческие души есть нечто в крайней степени ущербное и несовершенное. Боги всемогущи, причем их всемогущество равным образом действительно во всем сразу и в любое мгновение; человеческие души могут не все, не сразу и только отчасти. Первые порождают все, не склоняясь к своим порождениям, и так же правят ими; вторые заняты возникающим и управляемым и обращены к нему. Боги управляют всем в качестве первопричины, а человеческие души зависят как от причины от божественного произволения и всегда подчинены ему. Боги силой мгновенного прозрения охватывают результаты всякого действия и бытия, а человеческие души переходят от одного к другому и достигают совершенного через несовершенство. Кроме того, богам свойствен-

на непостижимая высота и превосходство над всякой мерой, почему их и нельзя представить ни в каком ограниченном образе; в то же самое время человеческие души зависят от сложившейся ситуации, состояния и склонностей, они стеснены соблазнами зла и привычкой к неподлинному, вследствие чего они и приобретают от всего этого многообразные и соразмерные с этим образы. И если богам всегда с одинаковым совершенством и полнотой присуш ум, царственный повелитель бытия, и демиургическое искусство, чистое и устойчивое в своем единообразном действовании, то душа и уму причастна частичному и разноликому, чей взгляд следит за тем, как управляется мироздание; и сама она заботится о том, что души лишено, проявляясь то там, то сям в том или ином виде.

Таковыми же причинами обеспечено богам устройство-в-себе и красота-в-себе, или же можно предположить так, что причина всего этого — они сами, а душа вечно занята тем, чтобы только приобщиться к умному строю и божественной красоте; и с богами всецело совпадает мера и причина мироздания, тогда как душа, будучи отторгнута от божественной определенности, приобщается к ней только отчасти. И если за богами, как за могучей и всевластной причиной, справедливо признать одинаковую силу во всяком бытии, то душе положены определенные пределы и за них она выйти не может» (I 7, р. 21, 1—22, 16).

Положение человеческих душ определяется у Ямвлиха исходя из общей неоплатонической структуры универсума, основными принципами которой являются два момента: момент порождения высшим низшего без ущерба для высшего и момент возвращения низшего к высшему, позволяющий низшему преодолевать свою ущербность и достигать в доступной ему мере совершенства породивших его начал. Ямвлих рассматривает богов и человеческие души как высшее и низшее. Непосредственная цель такого сравнения у него — установить характер промежуточной сферы, которая представлена душами демоническими и героическими. Однако из данного противопоставления выясняются и те черты, которые характерны для человеческих душ. Первым моментом, различающим богов и души, является погруженность последних в сферу времени, в связи с чем они, в отличие от всецело связанных со сферой умной вечности богов, обладают потенцией, не позволяющей им действовать во всем сразу, мгновенно охватывать предмет действия и воздействовать на него в его целокупности. Второе отличие связано с классическим для неоплатонизма положением: высшие и совершенные сущности управляют порожденным, или низшим, без

обращения к нему. Хорошей иллюстрацией и, видимо, источником этого положения является аристотелевская концепция ума-перводвигателя, который также управляет всем, но так, что все подвластное ему и управляемое им обращено к нему в порыве любви, тогда как сам ум равнодушен к порождаемому им космосу. Человеческие души в силу своей более ущербной потенции вынуждены обращаться к тому, что ими порождено и чем они управляют. Поэтому они отвлекаются от породивших их самих высших принципов и тем самым еще более ослабляют собственную потенцию.

Третье отличие уточняет соотношение между богами и душами как между первопричинами и более частными причинами, всегда так или иначе ориентированными на первопричины.

Четвертый момент связан с первыми двумя: боги в силу своей безущербной целостности в едином мгновении вечности сразу постигают как начало любого действия, так и его результат. Вместе с тем души, во времени перехода от одного к другому (здесь же проявляются их особенности как частных причин), только в этом последовательном переходе от одного к другому, от начала действия к его результату, могут достигать завершенности действия и тем самым — совершенства.

Эта постоянная связь душ со сферой несовершенного и только частичного приводит к тому, что души зависят от данной конкретной ситуации и, приспособляясь к ней, принимают те или иные частные образы. Это — пятое отличие.

Но связь с неподлинным бытием может определяться и возникающим к нему вожделением, а это является уже шестым отличием душ от богов: богам всегда присущ ум и сообразное с умом действие, тогда как души, обращаясь к телам и управляя ими, воздействуют на них всякий раз по-разному и испытывают при этом свое вожделение к ним. Эти шесть моментов определяют, с одной стороны, ограниченность человеческих душ, а с другой, необходимость для них обращаться к богам, понимаемым как красота, совершенная упорядоченность и мера.

Для историка античной эстетики здесь нет ничего неожиданного, но показательна схематическая определенность и расчлененность ямвлиховского описания, из которого связь эстетического идеала со сферой ума становится совершенно очевидной и где, вместе с тем, показан характер нарушения этого идеала в более низких сферах.

Однако отсюда совершенно нельзя заключать, будто Ямвлих недооценивает человеческой души или пренебрежительно к ней



относится. Ее высокое достоинство осознается им как исходная точка во всех построениях, позволяющих установить ее истинное место в системе универса. Правда, ввиду связи души со сферой времени, то есть возникновения и гибели, а также ввиду ее только частичного и ущербного бытия, всегда готового перейти в небытие, — ввиду этого ей приходится опираться на способности, далеко уступающие всеобъемлющей силе и красоте ума. При этом, хотя душа вынуждена прибегать к рассудочным построениям и в той или иной степени недостоверным предположениям, ей тем не менее свойственно некое врожденное знание об умной сфере божественного безущербного и всегда прекрасного бытия. «Сама наша сущность (*tēi oysiai*) предполагает наличие в нас некоего врожденного знания о богах, которое выше любой способности критиковать и выбирать, выше рассудка и доказательства. Это знание с самого начала объединено со своей причиной и состоит в том, что сама сущность души заключается в ее устремленности к благу. И, если говорить истину, это даже не знание, но некая прикосновенность (*synaphē*) к божественному» (I 3, р. 7, 13—8, 4).

Эта прикосновенность души к умной красоте божественного бытия если и не заставляет Ямвлиха забывать о том подчиненном положении, которое душа занимает в иерархической структуре неоплатонического универса, то все-таки позволяет ему утвердить непринудительный характер этой связи, возможность освободиться от оков чувственности и природной определенности человеческого существования. «Рассмотри, если угодно, последнюю из божественных сущностей, душу, чистую от тел. Зачем нужно этой душе рождение, хотя бы и связанное с радостью, или возвращение к природе, которая и без того в ней находится, поскольку она сама сверхприродна и живет жизнью, не знающей рождения? Зачем этой душе приобщенность к страданию, ведущему к разрушению и разрушающему телесную гармонию, если эта душа вне любого тела и всей дробимой в телах природы, когда сама душа совершенно отделена от гармонии, нисходящей от гармонии ее самой в тело? Она не нуждается также и во впечатлениях, лежащих в основе ощущения, и вообще не содержится в теле и не нуждается в том, чтобы воспринимать с помощью каких-либо внешних телесных органов. Она всецело недробима и пребывает в одном и том же самотождественном виде, будучи бестелесной в себе и никак не сообщающейся с возникающим и аффицируемым телом, не претерпевая ничего ни при разделении, ни при изменении и вообще не обладая ничем, так или иначе связанным с переменной или аффектом.

Но даже если она когда-либо переходит в тело, то не аффицируется ни она сама, ни те понятия, которые она сообщает телу, поскольку и они суть простые и неизменяемые формы, не допускающие никакой беспорядочности или же выхода за свои пределы. Дело в том, что душа действительно является причиной аффицируемости для того составного, в которое она входит, однако сама она — неаффицируема, поскольку причина и результат не одно и то же. Как при возникновении и гибели животных, составленных из души и тела, душа, будучи первой причиной возникновения, сама по себе, однако, является нерожденной и негибнущей, так же и при аффектах того, что причастно душе и не полностью обладает жизнью и бытием, но связано с неопределенностью и различием материи, она сама по себе не меняется, поскольку по сущности своей она превосходит аффицируемую природу» (I 10, р. 34, 7—36, 2).

Но, подчеркивая неаффицируемую природу души, Ямвлих тем не менее не склонен уравнивать все души. Наоборот, это заставляет его устанавливать строгую иерархию человеческих душ: прошедших очищение от чувственного и телесного; погруженных в тело, но оставшихся чистыми; и душ, всецело связанных со сферой материи и несущих на себе следы погруженности в эту сферу. Показательны и для историка эстетики интересны те образы, в которых Ямвлих мыслит эту иерархию. «Целостная душа, не содержащаяся ни в какой частичной форме, является в виде бесформенного огня, по всему небу обнаруживающего целостную, единую, неделимую и бесформенную душу мира. Образ души, прошедшей очищение, — чистый несмешанный огонь; она является в виде внутреннего света, чистого и устойчивого огня и радуется доброй воле вместе со своим возводящим ее вверх вождем, и сама освещает ряд свойственных ей созданий. Душа, нисходящая вниз, несет на себе знаки оков и наказаний, обременена сочетаниями материальных духов и одержима неравномерными материальными волнениями» (II 7, р. 84, 6—18).

Еще и еще раз Ямвлих подчеркивает слабость души, отъединенной от мирового целого и от высших причин, направленной только на свои порождения и тем самым замыкающейся в низшей сфере. «По-видимому, если мы и способны что-либо совершить, то только благодаря причастности богам и исходящему от богов просвещению. И только с их помощью мы и можем испытать божественную активность» (III 20, р. 149, 3—5).

И здесь кажущаяся холодность и незаинтересованность богов в порожденном ими мировом строе оборачивается своей противо-

положностью: душа должна обратиться к высшим началам, и тогда они окажутся для нее источником питания; а кормясь от этого источника, душа получает совершенство. «Все получает питание и совершенство от того, от чего оно происходит. Это можно наблюдать на видимых порождениях, а также и взирая на внутримировое устройство, где подземное кормится от небесного. Но ясно, что с особой отчетливостью это проявляется в невидимых причинах. Так, душа получает совершенство от ума, природа — от души, и точно так же все остальное вскармливается от соответствующих причин» (V 10, p. 213, 12—214, 1).

Таково учение Ямвлиха о низшем разряде мифологических существ, о душах.

### § 3. КЛАССИФИКАЦИЯ БОГОВ

С общим разделением мифологических существ у Ямвлиха мы уже встречались выше (с. 228—229). Сейчас нам предстоит тоже говорить об этом разделении (с некоторыми повторениями из предыдущего), но уже в целях формулировки специальной классификации богов в той мере, в какой она дана у Ямвлиха.

1. *Отличие от Плотина.* Классификацией богов, правда не систематически, но спорадически, занимался уже Плотин. Однако у него совсем другой принцип классификации. Исходя из общеплатонического учения о трех ипостасях, он свое единое понимает как Урана, свою ноуменальную сферу — как Кроноса и мировую душу — как Зевса. Об этом мы достаточно говорили в своем месте (ИАЭ VI 514—515), и воспроизводить эту теорию мы сейчас не будем. Гораздо интереснее то, что у Ямвлиха намечается совсем другая мифологическая интерпретация трех основных ипостасей.

Ямвлих отказывается интерпретировать мифологически первую ипостась, исходя из того, что она слишком неизреченна и высока, чтобы ее можно было выразить каким-нибудь мифологическим именем. Мифологические имена возникают у него только в связи со второй ипостасью, то есть с умом, и продолжают в связи с душой. Поэтому уже с самого начала становится у него ясным то, что существуют боги ноуменальные и боги психические. Жаль только, что история и здесь не очень нас побаловала. В многочисленных материалах по Ямвлиху нет ни одного трактата, и даже нет ни одного достаточно подробного рассуждения, на основании которого мы могли бы точно сопоставить те или другие моменты ноуменальной и психической сферы с теми или иными мифоло-

гическими фигурами. Чтобы добиться здесь хоть какой-нибудь ясности, приходится идти на некоторого рода филологический риск, додумывая вместо Ямвлиха некоторые мифологические моменты в их соответствии уму или душе. Правда, риск этот в общем не очень большой, потому что у нас есть контекст разной классификации богов вообще у многих неоплатоников. Во всех таких малоопределенных пунктах почти всегда нетрудно догадаться, какая мифологическая фигура и с каким ноуменально-психическим моментом имеется в виду у Ямвлиха.

**2. Формальная классификация.** Для удобства изложения сначала мы дадим общее разделение богов у Ямвлиха, а потом попробуем анализировать и относящиеся сюда мифологические имена.

Боги, связанные с умом и душой, получают у Ямвлиха общее наименование надкосмических, надмирных. За ними следуют боги «водительные» (*hēgemonicoi*), которых нужно считать уже мировыми, или небесными, а не надмирными и которых Ямвлих насчитывает двенадцать, имея в виду двенадцать знаков Зодиака, или, как можно судить из Саллюстия (6), в связи с тем, что они предводительствуют над двенадцатью мировыми сферами, то есть сферами земли, воды, воздуха, огня, семи планет и эфира. Эти двенадцать богов тоже триадичны, так что их всего тридцать шесть (*Julian. orat. XI 29, 148c*) — цифра, которую Ямвлих в дальнейшем умножает еще на десять, так что всех небесных богов получается у него триста шестьдесят (*Procl. In Tim. III 197, 8—20*). Думают, что тут имело значение античное представление о годе, как состоящем из трехсот шестидесяти дней. Между прочим, вывода о цифре 360 Диллон (указ. соч., с. 368—370) почему-то не делает.

За небесными богами следуют у Ямвлиха боги поднебесные: из тридцати шести небесных он выводит семьдесят два ряда поднебесных, а из двадцати одного «водителя» (которых никак не разъясняет сообщаящий о них Прокл) Ямвлих выводит сорок два ряда богов природы (197, 12—16). Откуда взялись «вожди» в числе двадцати одного, у Прокла не сказано. По-видимому, они относятся к этим же начальным тридцати шести богам. Но тогда будет неизвестно, в каком же они находятся отношении к ним. Очевидно, Ямвлих мыслил здесь какой-то иной принцип деления мировых и внутримировых богов.

Наконец, Ямвлих присоединяет к этому еще «охраняющих» богов и демонов для отдельных людей и для народов (I 145, 5—12).

**3. Необходимые теоретические уточнения.** В том общем виде, в каком мы сейчас привели мифологическую систему Ямвлиха, имеются известного рода неясности, которые требуют

теоретического уточнения по поводу отдельных категорий внутри этой мифологии.

а) Прежде всего та цифра 360, которую мы нашли у Прокла, относится не просто к богам, но вообще к мифологическим категориям, среди которых категория богов является только категорией частичной, а именно самой высокой и самой общей. За богами следуют архангелы, ангелы и т. д., которые у Ямвлиха, как и у всех неоплатоников, весьма отчетливо выступают в своем ярком отличии от богов. Поэтому не надо задавать себе вопроса о том, как же это говорится о трехстах шестидесяти богах, а на самом деле боги здесь являются хотя и высшей, но все-таки частичной категорией.

б) Очень важно отметить одно обстоятельство, которое, по видимому, находится в явном противоречии с точностью классификации Юлиана (ниже, с. 453 сл.), воспроизводящего здесь классификацию Ямвлиха. Дело в том, что о мифологии богов, собственно говоря, идет речь у Ямвлиха только в трактате «О мистериях», и, как мы видели выше, почти совсем нет речи на эту тему в четырех трактатах «Свода». Поскольку в дальнейшем, после Ямвлиха, неоплатоническая мысль будет особенно напирать на классификацию богов (это мы увидим уже у Феодора, ученика Ямвлиха, ниже, с. 386), весьма важно отметить, что суждения самого Ямвлиха о богах в его трактате «О мистериях» отличаются большой спутанностью, неясностью и даже противоречиями. Это получилось у Ямвлиха потому, что классификацией богов в собственном смысле слова сам Ямвлих почти, можно сказать, не занимался. В порядке своих общих мифологических и символических наблюдений он, конечно, волей-неволей наталкивался на разные свойства и группировки богов. Но поскольку у него не было чисто логического интереса к области классификации богов, он вовсе не задавался целью сводить воедино свои мифологические наблюдения. Поэтому теперешний читатель Ямвлиха впадает в некоторого рода смущение, хотя смущаться здесь, собственно говоря, нет никаких оснований. Это просто та описательная работа, которая вовсе не стремится создавать точную классификацию, но которую необходимо было проделать предварительно, прежде чем наступит момент для подлинных логических классификаций.

Когда в этом трактате у Ямвлиха говорится, например, о «богах истины» (III 31, р. 176, 3) или о богах «бестелесных» (I 19, р. 60, 10), или о нисхождении из них света (I 12, р. 41, 4—5), о «нераздельной и неизменной сущности» богов (I 20, р. 63, 1), о «водительстве» богов (р. 64, 2), то ясно, что все эти определения и эпитеты относятся решительно ко всем богам, а не к их отдельным группировкам. Но уже определенная группировка богов мыслится

у Ямвлиха там, где заходит речь о «вокругкосмических и сверхкосмических» богах (VIII 8, р. 271, 10—11) или о богах «внутрикосмических» (V 20, р. 227, 2). То же самое — и в текстах об «эфирных, огненных и небесных» богах (I 18, р. 57,1; ср. V 2, р. 200, 6). Определенно имеется в виду первая основная ипостась неоплатоников, то есть сверхинтеллектуальное единство, когда мы читаем у Ямвлиха выражение «единый бог» (VIII 2, р. 261, 10), или «господствующий бог» (IX 9, р. 283, 18), или «старейший бог» (III 11, р. 128, 1—2). Когда же говорится о «демиургическом боге» (X 6, р. 292, 15), господствующем над душой, то есть над третьей, основной ипостасью, то явно здесь имеется в виду вовсе не тот «единый бог», о котором сейчас сказано, то есть не сверхноуменальный бог, но уже чисто ноуменальный. Имеется также указание и на богов, которые ниже ноуменальных богов и которые заведуют телами. Так и говорится о богах и демонах как о «наблюдателях за телом» (V 16, р. 221, 3—4). Читаем также о «необходимости» богов (I 14, р. 44, 10) и об «исключительной особенности» богов (I 5, р. 15, 7—8). Также имеется текст не только о водительстве богов вообще, но и о существовании «наиболее водительных» богов (V 10, р. 211, 3—4).

в) Что же касается отдельных богов, то и здесь никакой определенной системы у Ямвлиха мы не находим. Гея и Уран рассматриваются как области космоса (I 9, р. 30,12—13), и Урану приписывается наблюдение за циклическим движением неба (р. 31,17—18). Кроносу приписывается божественное истечение в аспекте его объединенности, а Аресу — в аспекте его подвижности (I 18, р. 55, 6—7). Гефесту приписывается главенство над художественным (*technicōi*) творчеством (VIII 3 р. 263, 12—264, 1). Гермес — «вождь логосов» (I 1, р. 1, 6). Любопытно отметить, что из главнейших греческих богов в трактате «О мистериях» ни разу не упоминаются ни Зевс, ни Аполлон, ни Артемида, ни Афина Паллада, ни Деметра, ни Посейдон, ни Гестия. Из олимпийских богов однажды упоминается Дионис, но и то по незначительному поводу (III 3, р. 108, 11). Из второстепенных божеств упоминаются Асклепий (III 3, р. 108, 7) и Тифон (VI 5, р. 246, 1—2).

г) Вывод из всех этих наших наблюдений напрашивается сам. Ямвлих, несомненно, имеет большой интерес к сущности богов и местами пытается даже формулировать эту сущность. Однако он пока еще очень далек от проведения какой-нибудь определенной системы в этой области, так что все его суждения об отдельных богах отличаются явно случайным характером. Ниже (с. 386) мы увидим, что раньше Феодора, ученика Ямвлиха, а лучше сказать — раньше Саллюстия, представителя уже пергамского неоплатониз-

ма (ниже, с. 411), говорить о логически точной классификации богов никак не приходится.

д) Далее, если перейти от богов к демонам, то за архангелами и ангелами в юлиановской передаче мифологической системы Ямвлиха следуют демоны. Здесь тоже позволительно спросить, так ли глубоко отличаются демоны от архангелов и ангелов. Хочется спросить, не являются ли архангелы и ангелы тоже демонами, но только высшими; а то, что Ямвлих называет просто демонами, не является ли той областью, которую можно назвать низшими демонами.

е) Далее, нужно по возможности внимательнее отнестись к термину «герой» у Ямвлиха, которого мы уже касались (выше, с. 231) в общей форме. Именно для всякого современного читателя термин «герой» обязательно связывается с чисто человеческой областью. Но если внимательно присмотреться к тому, что говорит Ямвлих, то «герой» у него меньше всего связывается с человеческой областью. Скорее, нужно думать, что герои относятся у Ямвлиха к общекосмической области, то есть к области надчеловеческой. Тот же героизм, который обычно связывается у нас с человеком, для Ямвлиха является только продуктом общекосмического героизма, или результатом его нисходящей эманации.

Здесь, однако, тоже нужно проявлять большую семантическую бдительность, чтобы не спутать героев с демонами. Дело в том, что и демоны являются космической, или, точнее сказать, внутрикосмической областью. То же самое и герои. Но, как мы видели выше (с. 107), демоны определяют собою внутрикосмическую область в ее бытии, то есть в образующих эту область фактах; герои же осмысляют не только внутрикосмические факты, но жизнь этих фактов. Чтобы это понять, конечно, нужно учитывать общее неоплатоническое различие бытия и жизни. Без учета подобной космической квалификации героизма у Ямвлиха нечего и думать разобраться в том, что такое этот ямвлиховский героизм.

ж) Далее, может представиться неясным, что же такое те души, которыми заканчивается вся эта мифологическая иерархия. Судя по всему, это не просто люди, но такие люди, которые устремлены в ноуменальную область. С точки зрения Ямвлиха, скорее всего, это только философы, проводящие жизнь в созерцании надчеловеческих предметов. Что же касается той стороны человеческой души, которая обращена к чувственному миру и живет только одной чувственностью, то Ямвлих не считает нужным вводить такие души в свою общемифологическую иерархию. Для него это уже не мифология, а только бессмысленная, духовно никак не оформлен-

ная, только чувственно и неразличимо становящаяся жизнь природы.

з) Далее, не совсем понятно, что Ямвлих имеет в виду в своей теории космических архонтов. Как мы видели выше (с. 227—228), то, что он о них говорит, относится отчасти к демонической, отчасти к героической, отчасти же к человеческо-душевной области. По-видимому, так и нужно понимать этих архонтов — как синтез демонизма, героизма и человеческого психизма. Этот подытоживающий характер понятия космического архонта явствует, как нам кажется, из того, что об этих архонтах Ямвлих заговорил уже в самом конце своего общемифологического анализа, то есть и после демонов, и после героев, и непосредственно перед душами.

и) Наконец, очень важно отдавать себе отчет в различии приводимых нами здесь мифологических существ с той, тоже общемифологической схемой, о которой у нас шла речь выше (там же).

Так, прежде всего бросается в глаза то, что в предыдущей схеме не было никакого разговора о космосе. Здесь же у нас космос на первом плане, то есть боги делятся на занебесных, небесных и поднебесных.

к) Далее, в первой схеме отсутствовало точно установленное отношение мифологических существ к неоплатонической теории трех ипостасей, то есть об отношении к уму, душе и космосу. Что же касается Ямвлиха, то здесь дается уточнение, а именно что занебесные боги — это боги ума и души. При этом небесные боги понимаются как граница между ноуменально-психической сферой и чувственно-материальной. Важно также и то, что космические архонты трактуются у Ямвлиха более решительно в качестве космических. Обнимая собою демоническую, героическую и человеческо-психическую области и охраняя их в их прямой связанности с небесными богами, не являются ли они у Ямвлиха той «охранительнейшей» сферой, о которой у него тоже идет речь и которая является и не просто демонической и не просто героической (а только сказано, что они суть архонты охранительные)? Между прочим, мы натолкнулись на один весьма интересный текст из Ямвлиха, который прямо трактует архонтов как возводителей всего живого, поскольку монада свидетельствует о тождестве всего эманлирующего живого, диада — о различии, архонты же — о «возвращении» того, что подверглось эманации, к исконному тождеству. «Триада есть водитель [archēgon — слово того же корня, что и «архонт»] возвращения того, что эманировало (he trias tēs epistrophēs tōn proelthontōn archēgon)» (Procl. In Tim. II 215, 5—10).

Таким образом, наша вторая схема, наличная у Ямвлиха, благодаря ярко выраженному в ней моменту одушевленного космоса,



гораздо ближе подводит нас к той окончательной классификации богов, которая будет у нас связана уже прямо с именами богов, а не просто с осмысляющими их диалектическими категориями.

Кроме всего этого общетеоретического уточнения мифологии Ямвлиха необходимо сделать и еще одно замечание, уже *исторического* характера.

4. *Замечание общеисторического характера.* При изложении этой философии Ямвлиха в буржуазной науке принято разводить руками, пожимать плечами и дарить милостивую, снисходительную улыбку. Что это, в самом деле, за глупость и нелепость, если Ямвлих насчитывает целых 360 богов? Такие возражатели, не разобравши дела, бессознательно исходят из принципов монотеизма, для которого это, конечно, и глупость, и фантастика, и просто идиотизм. В противоположность этому советская наука предпочитает сначала исторически разобраться в подобных странных учениях и понять секрет их нелепости, а уже потом давать им ту или иную эмоциональную оценку и вкусовую квалификацию. Известно, какая неумолимая социально-историческая необходимость (падение античного мира) вызвала к жизни подобного рода странное учение неоплатонизма. Сначала скажем несколько слов об его логической стороне.

Дело в том, что Ямвлих, как и весь неоплатонизм, и не только в мифологии, но и вообще во всей своей философии, самым настойчивым образом проводит метод триадического построения. На основании того, что мы уже говорили выше (с. 173), необходимо сказать, что эта неоплатоническая триада построена на элементарнейшей и понятнейшей основе. Всякая вещь, во-первых, есть она сама и отличается от всех прочих вещей. Во-вторых, она переходит в эти посторонние ей вещи и строится заново уже на основании этих других вещей. И, в-третьих, когда она целиком воплощается в этих других вещах, то она становится уже не просто самой собой, но такой самой собой, которая объединяет в себе и себя самое и свое становление вне себя. Эту триаду Ямвлих понимает весьма элементарно и просто, и против такого рода диалектики возразить нам ровно нечего. Точно так же и триадическое строение каждого из трех моментов основной триады тоже становится вполне понятным.

Самое же главное, однако, здесь вовсе не просто логика или диалектика. Самое главное здесь — это *исторический* смысл такого всеобщего триадического принципа и огромное количество мифологических существ, возникающих в результате применения этого триадического принципа. Конечно, можно удивляться этому ог-

ромному мифологическому количеству. Но мы должны сначала понять, в чем тут дело, а потом уже выражать свои чувства, свое удивление и все прочие подобные эмоции.

Можно, правда, удивляться, что этих триад набирается у Ямвлиха очень много. Однако не надо забывать, что Ямвлих здесь занимается не больше и не меньше как реставрацией политеизма. И если уж представитель науки и рационалист Фалес утверждал, что «мир полон демонов», то сколько же этих демонов мыслилось в эпоху наивной и нетронутой мифологии? Нам кажется, что у Ямвлиха не слишком много, а, наоборот, слишком мало разрядов богов и демонов, если всерьез встать на точку зрения реставратора старинной мифологии. Далее, нужно иметь в виду, что реставрируемое у Ямвлиха язычество, вообще говоря, есть обожествление природы и мира, то есть самый настоящий пантеизм; и если самые позитивные и ультранаучные античные астрономы насчитывают 7, 9, 10, 12 и больше мировых сфер, как же иначе нужно было поступать Ямвлиху, пантеисту и политеисту, не производя такого же разделения и среди управляющих этими сферами богов и демонов? Наконец, то, что все боги и демоны выводятся из ума или души, — это для языческого сознания иначе и не может быть, ибо не только Ямвлих, но и любой реставратор мифологии и любой верующий язычник вообще скажет о своих богах и демонах прежде всего то, что это есть разумные и одушевленные существа.

Единственно против чего мы могли бы возражать — это против соответствия тех или иных категорий Ямвлиха тем или иным конкретным античным божествам, потому что с нашей точки зрения каждое такое божество имело свою длинную историю, в которой оно часто являлось в неузнаваемом виде. Однако было бы смешно требовать от Ямвлиха теперешней научной разработки античной мифологии и запрещать ему пользоваться общими и ходячими представлениями о тех или иных богах или демонах, если все культурное человечество никогда и не обращалось с античной мифологией другим способом. Кроме того, сам Ямвлих очень скупко сопоставляет свои мифологические категории с конкретными именами античных божеств.

Таким образом, можно считать нелепостью сам политеизм, и можно считать двойной нелепостью его реставрацию. Но если уж стать не на нашу точку зрения отрицания политеизма, но на точку зрения самого Ямвлиха, то его теория сама по себе окажется вполне естественной; и нужно считать, что она прекрасно выполняет свою историческую функцию — выражать в философской форме последние и отчаянные усилия умирающей античности спасти

политеизм, то есть оживить и возродить в себе свое собственное, хотя уже изжитое, право на жизнь. Поэтому Э. Целлер глубочайшим образом не прав, когда он считает, что Ямвлих сам себя вычеркнул из истории философии своей мистикой и схоластикой. Этот взгляд тем более является неправильным и антиисторичным, что Целлер считает трактат «О египетских мистериях» не принадлежащим Ямвлиху. Да и без «Египетских мистерий» в прочих сочинениях у Ямвлиха нисколько не больше мистики, чем вообще в неоплатонизме. В связи с этим и оценка у Целлера стиля Ямвлиха как болтливой, раздутой и бедной мыслью тоже не соответствует действительности. Евнапий (458, 1—15) был в этом отношении более прав, считая, что стиль Ямвлиха уступает Порфирию и не лишен риторики, но сам по себе ясен, точен и конкретен.

После всех этих наших теоретических и исторических разъяснений перейдем к анализу конкретных мифологических имен у Ямвлиха.

5. *Имена богов.* Было бы естественно начать с Геи-Земли, если следовать общегреческой мифологической традиции, поскольку Гея — это мать и начало не только всего существующего, но и всех богов. Однако у Ямвлиха она покамест еще не получает отчетливого мифологического лица. Она трактуется просто как нечто «устойчивое» и «покоящееся», как принцип всеобщей жизненной целостности (Procl. In Tim. III 173, 16—20). Впрочем, в другом месте (187, 24—188, 2) между Геей и Ураном уже помещаются Форкий, Кронос и Рея. Но о вступлении этой Геи с Ураном в брак, откуда и произошли эти три мифологические фигуры, у Ямвлиха ничего не сказано. В тех же случаях, где Уран уже выступает как явно мифологическая фигура, он тоже трактуется у Ямвлиха пока еще слишком физически. Иной раз он именуется «умопостигаемым» (noētos, Plat. theol. IV 5, p. 188, 15.21). Это «умопостигаемое» небо именуется также «умным», noeros (16, p. 210, 10), отражением ума (211, 8), а также совмещающим «ум» и «умное» (212, 35), так что само круговращение неба есть «мышление», noēsis (209, 42—45). То, о чем говорит здесь Прокл, несомненно, пришло к нему от Ямвлиха. Тем не менее Уран у Ямвлиха все же только «ось через всю вселенную» (In Tim. III 139, 2—3). Во всяком случае диалектическое понимание Урана у Ямвлиха не имеет ничего общего с Платином. И, между прочим, доказательством этому служит то, что он у Ямвлиха есть «демиургическая энергия, происходящая из демиурга» (173, 19—24). Точнее говоря, энергия Урана — «цельная, совершенная, полная собственной силы и существующая вокруг демиурга в качестве предела самой себя и всего мироздания» (там

же). Но, согласно всем неоплатоникам, «демиург» даже и в ноуменальной сфере является одной из последних, то есть наиболее зрелых, категорий. Другими словами, Уран Ямвлиха связан не с первоединым, но с умом, да и то не с первой и самой общей областью ума, но с его последней и максимально конкретной областью.

Относительно потомства Урана говорится следующее. О Тефии (которая была дочерью Урана и Геи) сказано, что она «эффективный фактор» (*drasterion catastasin*) в области энергии (178, 1—3). Супруг Тефии Океан — «срединная двигательная и божественная причина, в которой участвуют прежде всего срединные души, жизни и мышления, а также эффективные природы и такие пневматические элементы, как воздух и огонь» (177, 28—32).

Что касается Кроноса и Реи, составляющих дальнейшую ступень мифологического процесса после Урана, то о них, но с присоединением еще Форкия, довольно четко трактует только что приведенный у нас текст с Кроносом и Реей. Подробное ознакомление с этим текстом свидетельствует о том, что Форкий — это влага, Рея — воздух, а Кронос — эфир. Следовательно, здесь, в противоположность Плотину, тоже нет никакой речи о ноуменальности, а речь идет только о подлунной сфере, где эти три фигуры являются мифологическим воплощением трех высших областей подлунного мира (воды, воздуха и эфира).

Правда, и здесь нет полной ясности. Имеется еще другая квалификация Форкия. Прокл (189, 11—18) приводит мнение Ямвлиха о том, что Кронос — это монада, Рея — это диада, являющаяся эманацией, то есть распространителем функций Кроноса, и Форкий — это «усовершенствитель эманации» (*telesioyrgoyntos tēn proodon*). Здесь получается весьма ясная схема: принцип, проявление принципа и завершение этого проявления. Другими словами, Форкий — это принцип возникновения определенных результатов в области эманаций из Кроноса. Но спрашивается: как же такого рода универсальную диалектику совместить с подлунной квалификацией Кроноса, Реи и Форкия как эфира, воздуха и воды? Нам кажется, что такого рода противоречие возникает у нас только в результате недоступности для нас тех сочинений, в которых Ямвлих целиком развивал свою теорию. Возможно, например, что свою подлунную квалификацию Ямвлих в данном случае понимал как частное выражение своей общей триадической диалектики. С этим мучительным для нас по своей неясности образом Форкия мы еще встретимся ниже (с. 387), при обсуждении Феодора Асинского.

Если Кронос и Рея, согласно мифологической традиции, являются детьми Геи и Урана, то сыном Кроноса и Реи является Зевс.

Об этом Зевсе в материалах Ямвлиха сказано немного. Но мифологическая функция Зевса трактуется у Ямвлиха очень высоко. Именно на основании известной картины движения богов по периферии космоса, которую мы находим в «Федре» Платона (246e — 247a), а также на основании теории Плотина (ИАЭ VI 692) Зевс трактуется у Ямвлиха, судя по восторженному отзыву Прокла, весьма высоко. Он — предводитель всех небесных богов, он все устроит в космосе и обо всем заботится. Главное же, он трактуется как «умопостигаемый», потому что и все небо, как у нас сказано выше (с. 245), у Ямвлиха умопостигаемое. Однако другой текст, пожалуй, еще более важен: имя «Зевс» относится к «единому демиургу космоса», о котором говорится также и в «Тимее» (Негм. In Phaedr. 136, 17 Соувг.). Здесь имеется в виду знаменитый текст из Платона о деятельности демиурга (Tim. 29e — 47e). В сравнении с Плотином, который находит в Зевсе душу космоса, в этих текстах Ямвлиха имеется два существенных оттенка — связь с ноуменальной сферой и функция демиурга. Это — ближе к Проклу, у которого (ниже, II 113 сл.) демиург тоже является завершенностью всего ума, стоящей уже на границе перехода в ипостась души космоса. Близка к Плотину еще одна квалификация Зевса, трактующая его как «усовершенителя (telesiourgos) всякого становления» (а как быть с Форкием, неизвестно). Супруга Зевса Гера — «причина силы, связи для всего, полноты и жизни». Эта квалификация Геры очевиднейшим образом близка к Зевсу. Здесь важно еще и то, что братья Зевса и Геры, то есть, по-нашему, все олимпийские боги, тоже объявлены «умами», ведущими к свершению всю сферу становления (о Зевсе, Гере и их братьях см.: Procl. In Tim III 190, 4—10).

Если, по Порфирию, врачебное искусство идет от Афины, поскольку Асклепий — это лунный ум, как Аполлон — ум солнечный, то для Ямвлиха, думает Прокл, эти идентификации неприемлемы. Они, по Ямвлиху, смешивают сущности богов и неточно распределяют внутрикосмические умы и души. Асклепий должен быть тоже помещен в Солнце, и от этого последнего он эманурует в сферу становления, чтобы и небо и самостановление держались вместе с помощью этого божества, согласно своему «вторичному соучастию», исходящей от него «симметрии» и «благорастворению» (I 159, 25—160, 5). Таким образом, Асклепий трактуется у Ямвлиха меньше всего как божество лечения болезней. Это особая космическая сила, которая связывает Аполлона-Солнце с внутрикосмическим становлением, почему и является для этого последнего симметрией и благорастворением. Заметим, что и тут дело не обходится без противоречий, поскольку свершителем становления уже

был объявлен сначала Форкий, а потом Зевс. Конечно, тут была какая-то разница, но какая — неизвестно.

Согласно одному неясному источнику, «Порфирий полагает, что сущность (eidos) совершенного разумения (phronēsis) не связана с практически-художественной деятельностью (techicōn) или не свойственна искусствам, считая эти последние даром Гефеста, но не Афины, как говорит Ямвлих» (159, 9—14). Это значит, что сама мудрость не нуждается в искусствах, но искусства в мудрости нуждаются. Разница между Порфирием и Ямвлихом состоит в том, что первый связывает искусство с мудростью Гефеста, Ямвлих же связывает искусство с мудростью Афины. И если Порфирий отрицает связь технической области с Афиной, то это, вероятно, потому, что под технической областью он понимает низшее ремесло, но не искусство в высшем смысле слова, то есть не высшую человеческую мудрость. Во всяком случае Порфирий тоже квалифицирует Афины как «символ разумения» (phronēseōs symbolon, выше, с. 124). Между прочим, для неясности всего этого текста характерно то, что даже такой большой знаток Ямвлиха, как Диллон, дает его разъяснение в довольно путаном виде в комментаторской части своего труда (с. 286).

Сообщается также, что Афина властвует сначала в Афинах, а затем в Саисе. С этим мы уже встретились выше (с. 230).

У Ямвлиха нет материалов, касающихся олимпийских богов — Гестии, Посейдона, Ареса, Диониса. Об Афродите и Гермесе сказано только то, что они «выше солнца» (In Tim. III 65, 22—23), причем имеются в виду планетные сферы Венеры и Меркурия. И с Деметрой связаны не просто представления о крестьянах, поскольку боги выше земных дел (I 153, 10—11).

Прометей «выражает исхождение богов в природу». Эпиметей же — «пути, ведущие обратно, к умопостигаемому» (Damasc. In Phileb. 57, p. 29 Wester.). Здесь опять приходится обратить внимание на мифологию эманации. Сначала мы нашли, что эманация — это Форкий. Потом мы прочитали у Ямвлиха, что эманация — это Асклепий. А теперь мы читаем, что эманация — это Прометей. В чем тут дело и какая разница между этими тремя свершителями эманации, остается неизвестным. Может быть, это проистекает из невозможности пользоваться какими-нибудь недошедшими до нас трактатами Ямвлиха. А возможно, это вообще особенность Ямвлиха — ограничиваться только приведением мифологических примеров и случайными, только описательными характеристиками, без приведения всех упоминаемых мифологических фигур в одно систематическое целое.

В изучаемых нами текстах Ямвлиха интересно сказано об Эросе: «Сократ восходит от прекрасного, заключенного в логосах, к красоте душевной, то есть к добродетелям и знаниям. Затем он восходит, напротив, к красоте внутрикосмических богов. Затем он восходит к умопостигаемой красоте и к самому источнику прекрасного, а также к богу Эросу и прекрасному-в-себе» (Hermet. In Phaedr. p. 11, 33—12, 3). Очевидно, здесь суммарное воспроизведение известной теории Эроса в платоновском «Пире». О суммарности здесь необходимо говорить потому, что платоновский Эрос не есть просто умопостигаемая красота, но только вечное стремление к ней, основанное на смешении Пороса-ума и Пеннии-материи. При этом ноуменальность Эроса все же здесь подчеркивается.

Все приведенные выше тексты извлечены из более или менее случайных сообщений о Ямвлихе. Но, как мы знаем, у Ямвлиха есть целый трактат «О египетских мистериях». Естественно было бы ожидать обширных сообщений о богах именно в этом трактате. Однако изучение его приводит к полному разочарованию. Имена богов здесь почти не приводятся. Говорится об эманациях Кроноса и Ареса с явным указанием на то, что это планеты Сатурн и Марс. Правда, здесь же говорится о том, что эманации эти смешиваются с материей, чтобы образовать вторичные подобия их на земле. Кроме того, говорится, что эманация Кроноса — «объединительная», а Ареса — «двигательная» (I 18, p. 55, 6—7). Гермес, он же египетский Тот, — принцип всеобщей мудрости, покровитель теософии и теургии (VIII 1, p. 260, 3—261, 1; 2, p. 262, 3—13; ср. 5, p. 267, 14—268, 10; и в общей форме — I 1, p. 1, 1—2, 9). Гэфест, он же египетский Фта, — покровитель художественно-практической области (technicōn, VIII 3, p. 263, 12—264, 2). Дионис явился Александру Македонскому в Египте во сне и спас его от большого бедствия (III 3, p. 108, 10—12). От нимф и Пана исходит вдохновение (III 10, p. 122, 4—5). В храме Асклепия при помощи сна излечиваются болезни (III 3, p. 108, 7—9). Эта скудость сведений данного трактата о греческих богах до некоторой степени компенсируется отождествлением их с египетскими. Озирис, Изиды и Сабазий вообще упоминаются несколько раз. Между прочим, члены растерзанного Озириса передаются Тифону (VI 6, p. 246, 1—2). Это заставляет думать, что эллинские божества во времена Ямвлиха толковались расширительно и более значительно.

6. *Замечания по поводу классификации богов.* Приведенные у нас в предыдущем тексте материалы по Ямвлиху, связанные с классификацией имен богов у этого мыслителя, на первый взгляд могут произвести впечатление слишком бессвяз-

ное и даже убогое. Однако судить с первого взгляда совсем не является нашей методологией. А если всмотреться и вдуматься во все эти материалы, то получается картина совсем не такая уж бессодержательная.

а) Ясно прежде всего, что эта классификация если и не соотносена с основными категориями диалектики, то все-таки в ней определенно чувствуется связь приводимых у Ямвлиха мифологических имен из ноуменальной сферы со сферой психической. Так, например, Зевс определенным образом связывается у Ямвлиха и с умом и с мировой душой. В одном смысле он есть нечто ноуменальное, а в другом смысле он есть демиург и свершитель космического становления. Прокл (ниже, II 113, 115) так потом и будет говорить о Зевсе I и о Зевсе II.

б) Далее, необходимо рассматривать классификацию Ямвлиха в общем неоплатоническом контексте. Если сравнить классификационные попытки Ямвлиха и Прокла, то станет ясным то обстоятельство, что у Ямвлиха если и не формируется сама классификация, то во всяком случае она уже является становлением этой классификации. В систематическом виде эта классификация у Ямвлиха, конечно, не проведена. Тем не менее в виде отдельных набросков она вполне существует и дает очень многое на путях той ее разработки, которую в окончательном виде мы найдем у Прокла.

в) Наконец, далеко не последнюю роль играет здесь и то, что имена богов и самые функции богов у Ямвлиха нам приходится чисто научным и чисто филологическим путем разыскивать в обширных и беспорядочных текстах по Ямвлиху, никак между собой не связанных и опознаваемых только в результате тщательного анализа. Была бы другая картина, если бы на эту тему до нас дошел от Ямвлиха хотя бы небольшой, но систематический трактат или хотя бы одно систематическое рассуждение в дошедших до нас трактатах. Однако известный филологический риск становится не очень тяжелым в контексте анализа мифологии Ямвлиха в неоплатонической традиции вообще.

7. *Вопрос о судьбе.* Само собой разумеется, что всякий, кто знаком с античной мифологией, обязательно заинтересуется вопросом о том, как же Ямвлих относится к судьбе. Удивительным образом известные нам тексты Ямвлиха совершенно ничего не говорят о судьбе конкретно. На эту тему имеется только один текст, да и тот не очень прозрачен по смыслу и требует большого комментария. Текст гласит: «Природа Всего есть судьба» (*heimarmenē*, *Negm. In Phaedr. p. 200, 29*). Этот текст неясен даже грамматиче-



ски, потому что греческий язык допускает здесь и такой перевод: «Судьба есть природа Всего». Но так или иначе, термин «природа» остается в данном случае неясным. Просматривая тексты Ямвлиха, содержащие этот термин, нетрудно убедиться, что в подавляющем большинстве случаев он не указывает на природу в современном смысле слова, то есть специально на материальную область неорганических явлений, а также органических и одушевленных. У Ямвлиха «природа» — это, скорее, «существенный признак», «смысл», «основная идея», как мы сейчас говорим, «природа добра» и «природа зла» или «природа исторического процесса». Поэтому, с точки зрения Ямвлиха, можно говорить и о природе ума, и о природе души, и о природе неживых вещей или живых существ. Но, кажется, есть один текст, где природа понимается у Ямвлиха, скорее, в нашем естественнонаучном смысле. Этот текст гласит: «Луна расположена на первом месте в области земли, поскольку она обладает логосом природы и является матерью в отношении становления» (Procl. In Tim. III 65, 17—19). Если так, то под природой придется понимать, во-первых, весь подлунный мир и, во-вторых, принцип [«мать»] становления. В этом свете, вероятно, нужно понимать и вышеприведенный текст о судьбе как о природе Всего. Другими словами, берется космос в целом и берется его становление, так что становление космоса — это и есть судьба.

С этой точки зрения, пожалуй, и приведенный у нас выше текст из Гермия можно понимать как отождествление судьбы с материей. Перед приведением текста о судьбе у Ямвлиха Гермий, комментируя текст Платона (Phaedr. 255b), пишет о Платоне: «Он называет судьбу тем, что связано с теловидной (sōmatoeidē) жизнью и порядком». Здесь прямо говорится о телесной жизни и телесном упорядочении. Значит, если здесь и не употреблен термин «природа», его все равно нужно иметь в виду; и тогда приведенные выше слова Гермия о Ямвлихе нужно прямо понимать как сведение судьбы на материю.

Очень важен еще один текст, содержащийся в письме Ямвлиха к Сопатру (Stob. I p. 81, 8—12 Wachsm.): «Всецелая сущность судьбы заключена в природе. Природой же я называю нераздельную причину мира, нераздельно обнимающую все причины становления, которые порознь содержатся в более значительных сущностях и порядках».

Из этих материалов явствует, что судьба, если действительно Ямвлих говорил о ней что-нибудь внятное, есть подлунный мир, данный в своем сплошном и телесном становлении, в отличие от

мировой души и ума, в которых причины этого сплошного становления даны в раздельном и точно разграниченном виде. Если так, то судьба, по Ямвлиху, есть не что иное, как сплошная и неразличимая внутрикосмическая жизнь, которая поэтому и является непознаваемой. К сожалению, других более внятных материалов по вопросу о судьбе в текстах Ямвлиха мы никак не могли найти. Нет никаких упоминаний ни о Мойре (Участь, Удел), ни о Тюхе (Случай), ни об Ананке (Необходимость).

#### § 4. КЛАССИФИКАЦИЯ ПРОЧИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СУЩЕСТВ

1. *Данные предыдущих текстов.* Некоторые уже приведенные у нас выше (с. 227) тексты дают кое-что по вопросу о классификации у Ямвлиха мифологических существ, стоящих ниже божественной сферы. Классификация эта по преимуществу иерархическая: архангелы и ангелы выше демонов и героев, а демоны и герои выше душ. Но тут же нельзя не заметить и некоторых намеков на теоретическую классификацию.

Боги — это чистые умы, или, вообще говоря, бытие в самом себе, бытие как таковое (что не мешает им быть в то же время и принципом всевозможных инобытийных эманаций). В сравнении с этим все прочие виды мифологических существ так или иначе связываются не просто с бытием, но со стихией становления этого бытия. При этом становление как теоретическая категория понимается разнообразно. В таком становлении, например, есть свое собственное бытие, и в этом случае оно приписывается демонам. А если в этом становлении фиксировать не его бытие, а его жизнь, то это будут уже герои, то есть космические герои. Что же касается отдельных проявлений этого демонического бытия и героической жизни, то тут уже — сфера души. И, наконец, как мы видим, души тоже бывают разные. Те, которые обращены к демонам и героям, есть настоящие и подлинные души. А те, которые обращены только к чувственному становлению, — это, собственно говоря, даже и не души, а, скорее, животные. По-видимому (и это мы тоже отмечали выше, с. 242), у Ямвлиха была попытка объединить демонов, героев и души в одну категорию, именно в категорию космических архонтов, или космократоров, вероятно, потому, что у него была потребность противопоставить всю мифологию общему источнику всякой бессмыслицы, именно — материи. Во всем этом нельзя не находить некоторых указаний на теоретическую классификацию внутрикосмических, то есть ниже божественных, мифологических существ.

2. *Новая классификация.* Кроме этой классификации, которая сама собой возникла у нас даже при элементарном изложении мифологической теории Ямвлиха, у него была еще одна, совершенно новая классификация мифологических существ. Эту классификацию в строгом смысле слова нельзя назвать новой, потому что мы (выше, с. 79) встречались с ней уже у Порфирия. Поскольку, однако, Ямвлих ожесточенно спорит против этой классификации у Порфирия, постольку и Ямвлиху никак нельзя отказывать здесь в новаторстве. Этот текст Ямвлиха, находимый нами у Прокла (In Tim. I 152, 28—153, 23), является тоже текстом весьма мудреным, как и то, что выше мы приводили из Прокла о классификации Порфирия. Достигнуть ясного понимания этого текста из Прокла тоже представляет большую трудность, которую мы должны попробовать преодолеть. Здесь встречаются, например, такие странные категории, как «воины», «пастухи», «охотники» и «земледельцы» в их чисто космическом значении. Но сначала прочитаем этот текст.

«Со своей стороны, божественный Ямвлих порицает эти [взгляды Порфирия] как неплатонические и неистинные, — потому что ведь архангелы нигде у Платона не заслужили упоминания и воинственный род не является родом душ, тяготеющих к телам; ведь их не следует противопоставлять богам или демонам. И уж, конечно, неразумно, если мы отнесем их к среднему роду, а богов и демонов — к самым крайним демиургическим [родам]. Не [следует также] быть пастухами тем, кто утерял человеческий ум и к тому же испытывает склонность к животному, потому что отнюдь не человеческой сущностью обладают демоны, надзирающие за смертной природой. Не [следует считать] охотниками тех, кто заключает душу в тело, словно в темницу: ведь не таким образом душа присоединяется к телу, и это не философский способ рассуждения, но исполненный варварского пустословия. И не следует возводить земледельцев к Деметре — ведь боги стоят выше непосредственных причин природы.

Сделав все эти упреки, он устанавливает, что жрецы аналогичны по подобию всем вторичным сущностям и энергиям, которые воздают почитание и выражают служение превысшим их причинам. Пастухи же [аналогичны] всем тем в космосе, кто обладает главенством над стремящейся к телу жизнью, а также над неразумными силами и устанавливает между ними порядок. А охотники [аналогичны] тем всеобщим (catholicais) силам, которые упорядочивают вторичные посредством охоты за сущим. Что до земледельцев, то они [аналогичны] тем, которые приготавливают завершительный рост семян, приносимых на землю с небес. И, наконец,

воины [аналогичны] тем, которые отвращают все безбожное и укрепляют божественное».

3. *Анализ новой классификации.* В этом тексте Прокла далеко не все представляется ясным и многое требует специального анализа.

а) Сначала укажем на сторону менее существенную, которая заключается в том, что Ямвлих почему-то весьма враждебно относится к Порфирию и допускает целый ряд весьма придирчивых утверждений. Ему, например, не нравится, что Порфирий пользуется термином «архангел», которого нет у Платона. У Платона действительно нет такого термина. Но в его «Тимее» космос рисуется как огромная иерархия функций мировой души; и здесь, конечно, мыслятся и высшие, и средние, и низшие демоны. Ямвлих критикует Порфирия за его «охотников», которые трактованы у Порфирия как будто бы под влиянием разной варварской чепухи. Но эти охотники вселяют душу в тело как в некую темницу. А ведь это не такое уже варварское, но вековое и традиционное пифагорейско-платоническое учение. Вероятно, под варварским пустословием Ямвлих понимает враждебное ему христианство. Но, повторяем, теория заключения души в телесную тюрьму — исконное, и притом еще чисто языческое, учение. Со стороны Ямвлиха это просто придирка. Такой же придиркой нужно считать и «возведение», по Ямвлиху, земледельцев к Деметре, которая будто бы слишком высока, чтобы быть покровительницей земледельца. Такое возражение неправомерно в устах Ямвлиха, для которого Деметра среди всего прочего тоже ведь является покровительницей земледелия. Однако все такого рода упреки Ямвлиха по адресу Порфирия являются не более как придиркой, и не в них заключается сущность предмета. Перейдем теперь к этой сущности предмета.

б) Нам представляется, что есть только одна возможность понимать сущность демонической классификации у Ямвлиха как нечто связанное и понятное. Именно надо отдавать себе отчет в основной позиции Ямвлиха и Порфирия в понимании мифа. Для Порфирия и для Ямвлиха одинаково важно конструировать всю мифологию в чисто человеческом образе. Так как назревала эпоха буквального воспроизведения древней мифологии, то вместе с этим назревала и эпоха ее буквального очеловечивания. Ведь старые боги и демоны тоже были человекообразны. Но философия мифологии далеко не сразу сумела формулировать логическую сущность этой человекообразности. У Плотина, например, принципиально она предполагается, но фактически Плотин весьма мало ею интересуется. И только у Ямвлиха буквальная человекообразность мифо-

логии принимается всерьез, и всерьез дается ее логическое обоснование.

Не то у Порфирия. У этого последнего демоны тоже человекообразны. Но, скорее, в каком-то переносном смысле или в целях морального поучительства. Человекообразные демоны были у Порфирия регулятивными принципами человеческого поведения, и в онтологическом смысле слова они были пока еще далеки от буквального человекообразия. У Порфирия (выше, с. 80) получалось так, что именно демоны созданы по образу человека, а не человек по образу демона.

Поэтому у Порфирия демоны и могли получать ту или другую негативную характеристику за свойственную им связь с несовершенствами всей человеческой области. Для Ямвлиха же демоны и все мифологические существа есть то или иное проявление божественного бытия; и поэтому они могут обладать теми или иными ограниченными функциями, но им не может быть свойственно ни что-нибудь негативное, ни что-нибудь унижительное или порочное. Отсюда-то, как нам кажется, и можно получить разгадку замысловатых утверждений Ямвлиха по поводу демонической классификации.

Во-первых, *архангелы* и *ангелы* у Ямвлиха вовсе не отрицаются, как это можно было бы думать на основании его придирчивой критики по адресу Порфирия. Они очень даже признаются. И они тоже жрецы. Но это такие космические жрецы, которые окружают богов, воздают им славу и хвалу и являются принципом бесконечно разнообразных видов становления, происходящего вне божественной сферы. Это нечто вроде ангельских хоров вокруг божества, известных нам из Библии.

Во-вторых, *космические воины* тоже не отрицаются у Ямвлиха. Но он им приписывает не просто расплывчатую функцию уходить и уводить в становление, которую выставлял Порфирий. Их подлинное назначение — активно и мужественно утверждать божественное в сфере внебожественной. И тогда становится понятным то странное на первый взгляд утверждение Ямвлиха, что воинов не нужно противопоставлять богам и демонам. С точки зрения Ямвлиха, и боги, и воины, и демоны творят одну и ту же высшую волю. Так что и отводить космическим воинам какое-то среднее место между богами и демонами тоже не имеет никакого смысла. Такое утверждение только в том единственном случае и становится понятным, если мы признаем у Ямвлиха все мифологические существа как нечто божественное и при всей своей человекообразности ни в коей мере не сводимое к чисто человеческой обла-

сти, которая, конечно, полна всяких недостатков и противоречий, сильных и слабых элементов.

В-третьих, с точки зрения Ямвлиха, конечно, ни в коей мере нельзя принижать и *космических пастухов*. И у Порфирия, и у Ямвлиха они надзирают за человеческой жизнью. Но у Порфирия, ввиду неустойчивости его человекообразного представления демонов, пастухи, управляющие плохими делами в природе и человеке, потому и сами тоже бывают неразумными. Но для Ямвлиха ни в каких мифологических существах не может быть ничего неразумного. Поэтому космических пастухов он признает, но только в виде принципов соответствующих видов совершенства.

В-четвертых, и *космические охотники* тоже не заключают души в тела, просто в какую-то темницу, и больше ничего. Какую бы функцию им ни приписывать, но в этой общей для всех демонов сфере становления они обязательно всегда «охотятся» за «сущим», то есть за бытием.

В-пятых, имеется определенное место и для *космических земледельцев*. Если охотники создают в душах жизнь этих душ, и притом жизнь как таковую, то есть покамест еще не ее устройство, то принцип этого жизненного устройства и есть не что иное, как космические земледельцы.

В-шестых, наконец, необходимо сказать, что при всех возражениях Ямвлиха Порфирию классификация демонов отнюдь не стала логически совершенной и вполне понятной. Это пятерное деление демонов на архангелов (и ангелов), воинов, пастухов, охотников и земледельцев действительно выдержано в единообразных возвышенных тонах, и в этом смысле они выгодно отличаются от моральной путаницы такой же классификации у Порфирия. Но мы бы не сказали, что здесь перед нами образец логического совершенства. Тут важно только то, что весь демонический мир Ямвлиху хочется очеловечить ради тех конечных целей демонологии, которые оправдывали бы ее теургическое назначение. В этом виде нетрудно заметить определенный прогресс в области неоплатонической логики мифа. Этот миф на стадии Ямвлиха трактуется именно так буквально человекообразно, как он трактовался раньше, в глубине веков. И этого не нужно забывать еще и потому, что не только Порфирий, но и Ямвлих продолжают употреблять здесь термин «аналогия». Это аналогизирование имеет у Ямвлиха совершенно противоположное значение в сравнении с Порфирием. У Порфирия демоны аналогичны людям, поскольку люди для него — основа, а демоны — только порождение этой основы. У Ямвлиха же, наоборот, не демоны есть аналогия людей, но, скорей, люди

являются аналогией демонов, так как именно демоны у него есть первичное, а люди, которыми они управляют, — вторичное.

Таким образом, человекообразная классификация космических демонов у Ямвлиха подчинена вполне определенному принципу; и этот принцип — вполне ямвлиховский, поскольку он функционирует не только умозрительно, но именно мифологически буквально. Воинов, пастухов, охотников и земледельцев Ямвлих так и понимает в буквальном смысле, но в то же самое время понимает их и космически.

## § 5. СПЕЦИАЛЬНАЯ ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ

Эстетическая значимость мифологии у Ямвлиха, как это мы видели выше, ясна уже и сама по себе. Если под эстетикой понимать то, что мы всегда понимаем в нашем труде, а именно учение о выразительных формах, то есть слияние внутреннего и внешнего в одну оригинальную и уже нераздельную действительность, то подобного рода эстетическую структуру мы наблюдаем и в ноуменальной мифологии, и в психической мифологии, и в мифологии космоса, и в мифологии внутрикосмических областей. Таким образом, что такое красота, ясно уже из простого употребления слова «миф». Поэтому для выяснения эстетической природы мифа у Ямвлиха сказано у нас, собственно говоря, уже достаточно. Однако тексты Ямвлиха изобилуют такими категориями, которые сами по себе не обязательно мифологичны, но в контексте мифологии Ямвлиха безусловно получают мифологический или, точнее сказать, теоретико-мифологический характер. Займемся этим вопросом. Однако для ясности дела напомним, что нами уже была рассмотрена эстетическая терминология на материалах «Свода пифагорейских учений» (выше, с. 219), а также на материалах относительно имен богов у Ямвлиха (выше, с. 245). В дальнейшем, следовательно, речь пойдет об эстетической терминологии Ямвлиха за пределами этих указанных материалов. А еще дальше мы будем рассматривать эстетическую терминологию специально в трактате «О египетских мистериях» (ниже, с. 339).

1. *Красота и благо.* Так как обычно эстетическую область начинают изучать с феномена красоты, то прежде всего спросим себя, имеется ли у Ямвлиха самый этот термин «красота» (*callos*), и если имеется, то в каком виде. Этот вопрос разрешается очень просто. Ямвлих (*Herm. In Phaedr.* p. 9, 9—10; 11, 20—12, 5) различает те же самые типы красоты, которые установил еще Платон (*Phaedr.* 227a — 244e) в своей теории восхождения от низших ти-

пов Эроса к высшим. Это — красота «чувственно являемая», «душевная», «внутрикосмических богов» и «умопостигаемая» (poëton). К этому необходимо прибавить еще и «умопостигаемую красоту в самой себе», о которой говорит Ямвлих (Procl. In Tim. II, 73, 6—7).

В отношении первичности терминологии в античной эстетике с термином «красота» конкурирует термин «благо» (agathon). Несомненно, эстетическая природа этого «блага» присутствует и в текстах Ямвлиха. У него говорится не только в общей форме о «благости (agathotēs) богов» (III 356, 13) или о «благих поистине людях» (I 164, 27), но и о таком благе, которое, исходя из богов (290, 15—16), «пронизывает все» (Damasc. In Phileb. 5, p. 5). Мало того. Ставится вопрос и о благости тех трех монад, которые исходят из первоединого блага (243, p. 115), то есть о бытии, жизни и уме в узком смысле слова. Как и всегда, по-гречески, а в том числе и во всей античной эстетике, «благо» мало чем отличается от «красоты». Но об этом отличии более точно мы говорим в другом месте, и прежде всего ниже, с. II 363 сл.

2. *Красота и ее структуры.* Как мы знаем из множества наблюдений, структура красоты выражается в античной эстетике по преимуществу термином «эйдос». Этот *эйдос* есть то существенное, что видно в предмете; и видно оно как чувственно, так и мысленно. Для эстетики ум есть тоже не что иное, как наглядно созерцаемая смысловая сущность вещи. Из Ямвлиха тут важен такой текст: «Ведь создание отчетливых эйдосов есть [дело] первого ума, а первый ум есть чистый ум. Поэтому и Ямвлих говорит, что в нем помещаются монады эйдосов, именуя [монадами нечто] неразличимое в каждом эйдосе» (Damasc. In Phileb. 105, p. 49—51). Этот чрезвычайно важный текст содержит два чисто неоплатонических утверждения. Эйдос есть порождение чистого ума, то есть является его наглядно данной отчетливой структурой; и эйдос этот в то же самое время неразличим в себе. Он состоит из отдельных отчетливых моментов, но эти отчетливые моменты слиты в одно неделимое целое. Это и есть то, что мы на нашем современном языке можем филологически вполне точно передать при помощи термина «смысловая структура». Момент нераздельной и сплошной цельности эйдоса подчеркивается у Ямвлиха и в таком тексте: «Умопостигаемое скорее получает свой эйдос в соответствии с единым, чем в соответствии с сущим» (Damasc. De pr. I 147, 22—23). Между прочим, этот текст свидетельствует также и о том, что эйдос для Ямвлиха есть не только мысленная категория, но и своеобразная идеальная субстанциальность.

3. *Красота и ее общая функция.* Установивши такую категорию эйдоса, то есть эйдос в собственном смысле, или эйдос



как таковой, Ямвлих, конечно, тут же заговаривает и о функционировании эйдосов в их внеэйдетической области. Ясно, что в этих условиях эйдосы есть нечто первичное, а то, что им подчинено и что через них оформлено, есть вторичное. Поэтому неудивительно, что Ямвлих говорит также и о «божественных космических эйдосах» (Procl. In Tim. I 146, 10). «В самом деле она (первопричина), будучи лишена частей, обнимает собою так называемые частичные элементы и единовидно соединяет все множество родов и эйдосов, в совершенном смысле предшествуя вторичным парадигмам» (426, 18—20). В этом смысле космические эйдосы являются «свершителями становления (genesioyrgon)» (157,7). Ямвлих даже называет их просто «внутриматериальными» (II 36, 29; In Parm. 1055, 12). Но во всяком случае души «созерцают самые эти эйдосы» (Herm. In Phaedr. 215, 15).

4. *Красота и ее специальная функция.* Эйдос функционирует во внеэйдетической области. Но это то, что можно было бы назвать пока еще только общей функцией. Всматриваясь в это эйдетическое функционирование, мы сразу же находим в нем ряд весьма важных и существенных подробностей, которые ради терминологической ясности мы назовем не областью внеэйдетического функционирования вообще, но областью специальной. Оказывается, здесь тоже имеется ряд весьма существенных моментов, вперые отвечающих на вопрос о том, как возможно такое внеэйдетическое функционирование красоты.

Прежде всего, эйдос здесь уже перестает быть просто эйдосом. Он становится здесь принципом внеэйдетического становления, который в платонической традиции часто получал название «образца» (paradeigma), то есть прообраза или первообраза. Ведь становление возможно только тогда, когда имеется тот предмет, который именно становится. С этой точки зрения красота, и между прочим в первую очередь, обязательно является парадигмой. И действительно, Ямвлих говорит и об «умопостигаемых парадигмах космоса» (Procl. In Tim. I 307, 21—22), и о «парадигме Всего» (321, 28), и о «вторичных парадигмах», то есть о возникающих уже в процессе внеэйдетического становления (426, 19—20).

Далее, внеэйдетическое становление красоты предполагает не только ту парадигму, которую оно воспроизводит, но и ту силу, ту энергию, ту созидательную мощь, без которой всякое становление сразу остановилось бы. Эта область красоты в традиционном античном платонизме обозначается терминами «демиург», «демиургия», «демиургический». У Ямвлиха эта терминология занимает весьма почетное место. В первую очередь демиург — это, конеч-

но, не больше и не меньше как сам «умопостигаемый космос» (307, 17–18), и в нем «водружены роды сущего» (Demasc. De pr. II 149, 25), почему и говорится, что он «охватывает парадигму» (Procl. In Tim. I 336, 18; ср. 382, 29–383, 1). Само собой разумеется, что он и «небесный», и «свершитель становления», и действует в подлунном мире, где он мало чем отличается от Зевса (ср. об этом Procl. Plat. theol. IV 5; Herm. In Phaedr. 136, 17–19 со ссылкой на платоновского «Тимея»), так что говорится даже о некоем «отце демиургов». Последние тексты взяты нами из платоновских схолий, где о Ямвлихе имеется весьма значительный текст (Plat. dial. VI 249–250 Herm.).

Но в связи с этим становится необходимой и такая терминология, которая говорила бы о творческих процессах демиурга в космосе. И действительно, говорится не только о «выявлении (esphansis), происходящем от демиурга» (Herm. In Phaedr. 215, 19), не только об его «энергии» (Procl. In Tim. III 173, 19), но и прямо об его «промысле» (I 382, 21; 399, 28–400, 11; 426, 25–427, 2; II 72, 11–13; 240, 10–28), поскольку имеется в виду «исходящее из демиурга мироустройство» (к «Тимею», фр. 63, Дилл.), когда он «творит мир вечно» (Procl. In Tim I 382, 20). «Вечнотекущая и непреходящая демиургия» (195, 22–23) относится и ко всему материальному (в указ. схол. к Плат.) и вообще ко Всему (Procl. In Tim. I 30, 21–22). В платоновском «Тимее» «природа охватывается демиургией» (к «Тимею», фр. 90, Дилл.). То же нужно сказать и о космическом времени (там же). Прилагательное «демиургический» у Ямвлиха тоже встречается довольно часто. Оно применяется к «актам мышления» (в указ. схол. к Плат.), к «логосам» (Procl. In Tim. III 247, 18–19), к «связи и соединению» (323, 10), к «разделению» (II 240, 13), к «причине» (I 336, 25–26), к «энергии» (III 173, 21), к «порождениям» (к «Тимею», фр. 63, Дилл.) и к «мироустройству» (Procl. In Tim. I 382, 27).

Далее, если мы заговорили о специальной функции красоты и указали на необходимость первообраза красоты и его творческого осуществления, то ясно, что такая специальная функция красоты должна завершиться и своим определенным результатом, без которого красота вообще не могла бы функционировать во внеэстетической области. Другими словами, понятие *совершенства* тоже не может не входить в наше представление о специальной функции красоты вне ее самой. И действительно, соответствующая терминология попадает у Ямвлиха довольно часто, и притом с обозначением разных типов и видов совершенства и разных его степеней.

Прежде всего говорится вообще о необходимости перехода от менее совершенного или совсем несовершенного к более совершенному (382, 20—383, 1; II 313, 15—23; а также в указ. схол. к Плат.), так что и сама демиургия стремится переходить от несовершенного к совершенному. Если же говорить о степенях совершенства, то для Ямвлиха, как и для всякого неоплатоника, конечно, совершеннее всего первоединое. В своем толковании известного текста платоновского «Федра» о колеснице душ Ямвлих полагает, что если возникший колесницы души есть ум, то единое выше и совершеннее и самого возникшего души (Herm. In Phaedr. 150, 24—28), поскольку оно охватывает всю душу в целом. По нисходящей линии после первоединого у неоплатоников стоит ум. Поэтому и у Ямвлиха читаем: ум «совершенен сам в себе» (Damasc. De pr. II 142, 11). Конечно, говорится и о совершенстве добродетели (Procl. In Alcib. 14, 13 Wester.) и о совершенстве бессмертия (Olymp. In Phaed. p. 78, 15—18 Norv.). Порождение космоса с его «творческими логосами» из более высокого начала (Procl. In Tim. I 93, 22) также совершенно. Очень важен текст о том, что всякому фактическому разделению предшествует то разделение, которое находится в ноуменальной области, где оно дано «в тождестве и совершенстве» (II 240, 13—15). Наконец, читаем о наивысшем совершенстве девятирицы (215, 12—15).

До сих пор мы говорили об эстетических терминах к функционированию красоты в общем и специальном смысле слова. Теперь позволительно спросить, в какой же форме проявляется эта общая и эта специальная функция красоты, когда она из сверхкосмического мира переходит в мир космоса. Очевидно, это будет вопрос о *структурно общей и структурно специальной функции*. В терминологии Ямвлиха здесь тоже много интересного.

**5. Красота и ее общая структурная функция.** Когда мы говорили выше об общей функции красоты в сфере становления, мы эту функцию назвали эйдосом. Поскольку сейчас у нас заходит речь не просто об общей, но о структурно общей функции эйдоса, ясно, что этот эйдос должен принимать уже детализированные формы, хотя никакая терминологическая детализация, конечно, не позволяет Ямвлиху расставаться в то же время и с более общим пониманием эстетической функции.

Имеется термин *morphē*, который очень трудно поддается переводу, но который явно указывает на оформление, то есть на наличие пограничных линий, отличающих одну вещь от другой. Это — «образ», или «пограничная линия», или «форма». Ни один из этих переводов никуда не годится. Но у Ямвлиха эстетическое

значение этого термина выступает весьма ясно. Ямвлих говорит, что, подобно тому как геометрические фигуры и тела очерчиваются определенными линиями, которые служат для них границей, точно так же и «внутриматериальный эйдос и выражение (*dynamis*) физических тел есть форма (*morphē*) и предел соответствующих вещей» (II 37, 1—3). Но этот термин употребляется в отношении не только вещей, но и живых существ. Ямвлих утверждает, что из небесного эфира нисходят «носители души», которые не приносят ущерба божественным телам, но зато «оформляют» (*morphoūmenōn*) духов (*pneumatōn*) в отношении жизненных актов (*cata tas dzōas*)» (III 266, 30—31). Явно эстетический смысл заметен и в употреблении термина *schema*, который, на этот раз, кажется, довольно точно, можно перевести как «фигура»: «жизнетворная фигура души» (II 72, 10) и «космические» или «внутрикосмические фигуры» (72, 27; 73, 2).

Термин *eisōn*, который тоже непереводим и указывает на какую-то образность, у Ямвлиха тоже носит эстетический смысл. Уже то одно, что термин этот фигурирует рядом с парадигмой — «образ (*eisōn*) и парадигма» (III 49, 9), вполне свидетельствует об уходе этого «образа» в эйдетическую глубину. Но об его выразительной природе определенно говорят тексты: «космос — образ (*eisōna*) живого-в-себе» (33, 29—30); «*eisōn* — образ устройства Всего» (I 30, 2—3), «образ в порожденном» и вообще «образ вечности» (III 33, 29). Структурный характер этого образа подчеркивается в том тексте, где «образ стремится сохранить отпечаток (*typon*) чего-то высшего» (33, 18—19). Этот текст, между прочим, важен и для термина «идея», поскольку получение образом отпечатка от высшего начала трактуется здесь как своеобразное «качество своей идеи (*idiōta tēs ideas*)» (33, 19—20). Термин «идея», очевидно, тоже мыслится здесь как отпечаток, то есть прежде всего структурно.

**6. Красота и ее специальная структурная функция.** Выше (с. 259) мы говорили о специальной функции красоты вообще и находили в ней парадигму, демиурга и совершенство демиургически осуществленной парадигмы. Сейчас необходимо будет детализировать эту функцию в структурном направлении. Здесь уже недостаточно будет говорить о «простоте» (II 36, 27—30), «неучастваемости» (240, 8) или «несмешиваемости» (252, 25) первичной эйдетической сферы. Мы не станем здесь приводить интересные, но достаточно понятные знатокам и любителям античной философии тексты об эманации или о световом излучении, поскольку категории, которые имеются здесь в виду, хотя и достаточно выразительны, но пока еще недостаточно структурны.

чтобы характеризовать собою именно структурный характер внеэйдетического функционирования эйдоса. Гораздо ближе эта внеэйдетическая структура вскрывается в терминологии, привлекаемой у Ямвлиха для изображения картинной целостности космоса и для изображения соответствующих внутрицелостных структур.

С именем Ямвлиха связано рассуждение о диалектике целого и частей: целое состоит из частей, но по своему качеству предшествует им; и части целого, имея каждая свою особенность, несут на себе смысловую нагрузку целого (Damasc. De pr. II 146, 10—20). Подчеркивается, что отношение целого и частей в вещах есть отношение тождества (точнее было бы сказать — самотождественности) и инаковости (яснее было бы сказать — внутрицелостного саморазличия) (181, 13—19). Ясно также и то, что различие целого и частей отсутствует в абсолютном едином и присутствует только в том, что является инобытием единого (186, 22—27). «Первично сущее превыше целого и всего» (Procl. In Tim. I 230, 17; 423, 9—19; III 104, 8—16 со ссылками на Платона). Поэтому целое, можно сказать, и вообще неделимо, так как выше своих частей; все же части целого, взятые как простая сумма, уже не образуют целого, а являются только «Всем»: «Единое движение космоса обнимает собою все движения, а единая *цельность* (holotēs) обнимает все *телесные цельности и части*» (II 72, 24—26). Таким образом, целое частей не есть просто все части, взятые в их самостоятельности; и тем не менее такая сверхчастная цельность присутствует во всех своих частях. Одно предполагает другое: «Цельность, (состоящая) из частей, находится в себе; цельность же, предшествующая частям, — в другом» (Damasc. De pr. II 146, 12). Можно сказать, что целое, которое выше своих частей, вечно переходит в свои части, а эти части вечно движутся к своему целому, так что образуется вечность, которая вращается в самой себе, вечно исходит к своему инобытию и вечно возвращается от него к себе, пребывая, таким образом, в покое: «Непрестанное движение мироздания соответствует безграничной силе, а простое круговращение — простоте сущности. Подобным же образом происходящее вокруг одного и того же центра вращение целостей (holōn) соответствует вечной неподвижности» (Procl. In Tim. II 72, 20—23).

В связи с этим и греческий термин «все» (pan) применяется у Ямвлиха преимущественно к вещественному космосу, поскольку этот последний есть, прежде всего, сумма вещественных частей, но тут же образующих и свою неделимую целостность. Говорится, например, об «устроении Всего» (I 30, 3), об его «умопостигаемом» состоянии (II 73, 4), об его «шаровидности» (72, 32—73, 6). В этом

смысле говорится и о мировой «симпатии» и «антипатии» (Plat. dial. VI 249—250 Herm.; ср. Procl. In Tim. I 153, 4—5; III 219, 10—11). «Произведения природы» если и не могут соперничать с истинно-сущим, то все-таки могут сохранять *подобие* истинно-сущему (I 24, 20—22). В общей иерархии бытия даже и материя может уподобляться (*homoiotēs*) высшему (87, 7—8). Отсюда и высший эстетический смысл такой категории, как «*подражание*» (*mimēsis*): «Все дела природы и космическая противоположность (*cosmice enantiosis*) происходят благодаря подражанию» (93, 24—25). Очевидно, имеется в виду подражание всего космического и внутрикосмического умопостигаемой области эйдоса и ее парадигме. Если иметь в виду структурные космические функции красоты, то тут же нужно вспомнить и о тексте, который у нас приводился выше (с. 263) и в котором фигурирует такой важный термин, как «*полнота*». Также и термин «*чистота*» применяется не только к умопостигаемой области, в отношении которой говорится о «несмешанной чистоте» (II 240, 20), и не только говорится о «чистоте мышления» (309, 17), но и об «очистителе душ» (Plat. dial. VI 249—250 Herm.). Все такого рода термины прекрасно рисуют структуру специальной функции красоты. Но и эта структурность все еще допускает свою дальнейшую детализацию.

7. *Детализация этой разновидности эстетической функции* (принцип порядка). У Ямвлиха имеется еще и ряд терминов, которые детализируют структуру специальной эстетической функции.

Конечно, здесь на первом плане такие термины, как «*порядок*» (*taxis*) или «*распорядок*» (*diataxis*). По Ямвлиху, решительно все существующее, начиная с высших областей и кончая низшими, обязательно подчинено порядку. Уже сама монада, которая, казалось бы, выше всякого порядка, является истоком всякого упорядочения: «Всяким порядком в сфере участвующих вещей руководит неучаствуемая монада» (Procl. In Tim. II 6—7). Порядок создается также и ноуменальной сферой. Говорится о «порядке умопостигаемых богов» (Plat. theol. IV 16, p. 215, 23) и просто о «порядке сущего» (In Tim. I 13, 19). Спускаясь ниже, Ямвлих говорит о порядке, исходящем «от души» (382, 26—27), и просто о «душевных порядках» (III 247, 20).

Что же касается *космоса*, следующего за умом и душой, необходимо сказать, что время, в котором пребывает космос, возникает как эманация трех начал самого ума, потому что оно есть эманация и бытия вообще, и жизни, и «мыслящего (*noetas*) порядка» (45, 5—11). Под «мыслящим порядком» здесь понимается, очевид-

но, не раз формулированный выше третий и завершительный момент всей ноуменальной сферы. Везде в этих случаях имеется в виду «исхождение распорядка из небесных хоров в становление» (197, 10—11). «Порядок времени» — не есть просто само время, но то, что выше времени и что является «предводительным и старейшим порядком совершенства» (к «Тимею», фрз. 63, Дилл.).

Таким образом, вся система отношений внутри бытия понимается у Ямвлиха исключительно эстетической и, нужно прямо сказать, художественно. О символе хорового исполнения, употребляемом для характеристики этой системы, мы только что говорили. Но это вовсе не единственный текст. Еще в одном тексте рисуется целая картина того, что приобщаться к высшему нельзя враздробь и поодиночке, но только в общении со всем прочим; а общение — это есть то же, что и участие в общем хоровом исполнении (Damasc. In Phileb. 227, p. 107). В другом месте читаем, что «душа есть хорег жизни» и потому она бессмертна; ведь огонь, будучи хороводителем теплого, которое может остывать, сам не может перестать быть огнем (Olymp. In Phaed. p. 60, 12—21). Другими словами, огонь может нагревать и допускать остывание, но идея огня не есть ни нагревание, ни остывание. Это — старинное платоновское учение. Для нас же в данном пункте важно то, что идея вещи в сравнении с самой вещью трактуется как хороводительство, то есть прежде всего как нечто художественно-оформляющее. Говорится и вообще о «независтливой [в смысле «щедрой», «обильной»] хорегии старейших виновников» (Procl. In Tim. I 195, 28—29), о «хорегии со стороны ума» (382, 23), о диаде как о «хореге соединения и разделения» (II 37, 10—11, а также 215, 8—9). Напомним читателю еще и то, что «хор», «хорег», «хорегия», «устанавливать хор» — всегда означало в греческом языке не просто область пения или хорового исполнения в узком смысле слова. Всегда имелось в виду участие хора в драматической постановке, и «хорегия» означала собою, собственно говоря, постановку театральной драмы. Другими словами, для Ямвлиха все бытие с начала и до конца есть не что иное, как театральная постановка, а все «порядки» и «распорядки» в нем являются только правилами и методами театральной драматургии.

8. *Принцип меры и гармонии.* а) Если идея порядка действительно имеет такое большое значение в эстетической терминологии Ямвлиха, то естественно ожидать, что такое же большое значение принадлежит и принципу *меры* (metron). Ведь если что-нибудь упорядочено, то тут же возникает и вопрос о том, как именно осуществляется порядок. Он осуществляется так, что при сравнении одного момента действительности с другим моментом

возникает возможность и даже необходимость измерять одно при помощи другого, то есть устанавливать, каким образом одно входит в состав другого. Поэтому мера является либо в виде принципа упорядочения, либо в виде процесса упорядочения, либо в виде его результата. Подобного рода терминологические оттенки и можно наблюдать в текстах из Ямвлиха.

Что касается измеряемого, а также и процесса измерения, то у Ямвлиха имеется такой текст (I 147, 24—27), где говорится о «мере участия» низших сфер в той высшей жизненной сфере, которая именуется Афиной. «Мера» здесь, очевидно, не просто степень участия, но означает также и известного рода соразмерность, благоустройство.

Что касается упорядочения и измерения как исходного принципа, то интересен в этом отношении один текст Ямвлиха о времени (к «Тимею», фр. 63, Дилл.): «...время является мерой, но не в смысле измеряющего движение [космоса], и не потому, что оно само измеряется движением, и не в смысле указания на круговращение [неба], и не потому, что оно выявляет самого себя [как такового], но в смысле виновника и такого «единого», которое объединяет Все».

Ясно, что отношение отдельных моментов внутри времени Ямвлих тоже понимает художественно. В другом тексте, желая вскрыть «образ вечности», Ямвлих говорит, что вечность есть «неизмеримая мера умопостигаемого» (Procl. In Tim. III 33, 1—10). Это значит, прежде всего, что умопостигаемому тоже свойственна своя мера, но, очевидно, не в смысле отношения одной вещи к другой, а в том смысле, что ум соотносит себя с самим же собой. Другое дело, когда ум оказывается мерой для всего материального. Здесь ум соединяет все становящиеся моменты в одно неделимое целое, однако так, что вещи от этого не теряют своих начал, середин или концов. Как нетрудно догадаться, здесь проводится общепринятая теория Платона о времени как подвижном образе вечности: В вечности слиты в одно целое все начала и концы.

Но в результате действия принципа меры все эти моменты даются во времени и сплошно, непрерывно, и в то же время отдельно, то есть с наличием начал, середин и концов.

В свете такого универсально-космического понимания «меры» делается понятным и утверждение Ямвлиха (247, 23—25), что из той небесной чаши, в которой замешаны все божественные, демонические и человеческие души, в результате действия «демиургических логосов» каждый тип души «получает в удел подобающую себе меру своей связи [с космическим целым]».



Если имеет такое большое значение термин «мера», то понятно, какая большая роль должна приписываться и «*симметрии*». Мы уже видели выше (с. 247), что небо в порядке своего вторичного участия в умопостигаемом (а первичное участие здесь мыслится как Аполлон) «наполняется симметрией и благорастворением» (I 160, 4—5). Однако еще важнее другой текст (III 65, 32—66, 4): «Если существует некая удивительная и непревосходимая потенция солнца, и поэтому сама в себе несоизмеримая (*asymmetros*), то потенции Афродиты и Гермеса, высветляющие (*epilamproysai*) симметрию и благорастворенные посредством вечного круговращения вместе с солнцем, делают гармоничным (*enarmonion paretchontai*) солнечное творчество». Для мифологически-эстетической терминологии мы здесь имеем целое гнездо очень важных и даже основных категорий. Прежде всего высшие потенции сами по себе превосходят всякую симметрию. Но когда они начинают действовать в материальном мире, то они уже создают известную симметрию бытия, причем создание это есть излучение, освещение или высветление. Наконец, это высветление и эта симметрия есть не что иное, как соответствующая гармония высветляемого бытия, так что и сама солнечная деятельность есть не что иное, как тоже творчество гармонии.

В изучаемых нами текстах слово *asymmetrōs* попадает в менее интересном контексте. А именно говорится (I 19, 9—12), что люди, проходящие обучение умопостигаемому созерцанию, ведут себя «несообразно» (*asymmetrōs*), то есть необычно, когда начинают говорить о делах чувственных.

б) Термин «гармония» (*harmonia*) в текстах Ямвлиха не встречается, но от этого слова имеются производные слова. «Афродита обладает потенцией, связующей и гармонизирующей (*synarmonicēn*) отстоящие друг от друга вещи» (III 66, 7—8). Тетрада, будучи «по существу всегармоничной» (*panarmonion*), охватывает собою все логосы и выявляет вторично возникающий мировой порядок, поскольку первичное — в чистом уме (II 215, 10—12).

9. *Мифологически-эстетические элементы в общефилософской терминологии.* После всего вышесказанного не может быть никаких сомнений также и в том, что и общефилософская терминология в текстах Ямвлиха тоже окрашена и эстетически и мифологически.

а) Относительно термина «материя», правда, мы ожидали бы получить более выразительные материалы. Материя у Ямвлиха, конечно, и лишена пределов (*aoristos*), и «безвидна» (*aneideos*) (I 218, 9—10), и «бездеятельна» (157, 1), и потому является «воистину ложью» (*Plat. dial. VI 249—250 Herm.*). Впрочем, вопрос о тер-

мине «материя» у Ямвлиха не так прост. С одной стороны, здесь имеются тексты абсолютно отрицательного значения (In Tim. III 234, 32—235, 9; ср. Damasc. De pr. I 151, 18—22), так что может возникнуть вопрос, не относится ли так понимаемая материя к восьмой гипотезе Платона. С другой стороны, однако, Гермес, по Ямвлиху (In Tim. I 386, 10—11), хочет выводить «материальность из субстанциальной сущности» (ес тēs оysiotētос tēn hylotēta). Но это уже, скорей, относилось бы к третьей или четвертой гипотезе «Парменида». Эти разные оценки материи у неоплатонических интерпретаторов платоновских гипотез мы рассматриваем в другом месте (ниже, II 454). Что же касается отношения Ямвлиха к гипотезам «Парменида», то об этом мы говорим выше (с. 186). Имеется и прямой текст о разных пониманиях материи у Ямвлиха (87, 6—15).

Маловато говорится и о «теле». Тело — то, что находится в определенном пространстве, или «месте» (к «Тимею», фр. 90, Дилл.). Оно понимается в разном смысле в зависимости от своего соотношения с душой (Procl. In Tim. I 147, 24—27; III 219, 5—13). Однако понятие «тело» отнюдь не лишено своей значительности. Говорится не только о «математическом теле» (II 36, 31), но и о «божественных телах», под которыми понимаются планеты (III 59, 30; 235, 5). Также дается сопоставление с гипотезами «Парменида»: восьмая гипотеза — о «небесном теле» космоса, а девятая — о «порожденном и подлунном теле» (In Parm. 1055, 14—17). Еще признается таинственным и даже непознаваемым то, как боги создают тела, как они создают их жизнь и как вообще соединяют то и другое (In Tim. III 356, 8—17).

б) Богаче представлен термин «природа» (physis). Сначала природа понимается и как «частичная» (Herm. In Phaedr. 113, 23—27), и как «смертная» (Procl. In Tim. I 153, 5—6), и даже как «беспорядочная, разнобойная и внутриматериальная» (165, 25—26). Такой природе противостоит «лишенная частей» (III 33, 16—17), «настойчивая» и стойкая (177, 28—178, 6). Поэтому необходимо говорить и о «природе Всего» (Herm. In Phaedr. 200, 29), о том, что она «охвачена демиургией» (к «Тимею», фр. 90 Дилл.), что за первой природой следуют вторая, третья и вообще более отдаленные от начала (Procl. In Tim. II 72, 26—28). По-видимому, под природой в узком смысле слова понимается не что иное, как подлунный мир. Луна «имеет логос природы» (III 65, 17—18). Природа времени тоже трактуется как «средняя» между вечностью и небесами и как «двойная», содержа в себе и космос и вечность (к «Тимею», фр. 68 Дилл.). Еще в одном тексте говорится, что время, с одной стороны, имеет своей парадигмой вечную природу, а с другой стороны, обладает

также и «единообразно целостной» структурой (*tēn homoioμετῆ ρυσιν*; к «Тимею», фр. 67 Дилл.). Здесь — реминисценция одного старинного греческого термина, введенного еще Анаксагором, а именно «гомеомерия», указывающего на такую раздельность целого, где все части подобны одна другой и общему целому. Так или иначе, но термин «природа» у Ямвлиха безусловно указывает на структурное оформление. «Некоторыми природа зовется волшебницей, *magos*» (Plat. dial. VI 249—250 Herm.).

в) От «природы» естественно перейти к «космосу». Но здесь едва ли нужно доказывать, что уже сама категория космоса является в основе своей категорией мифолого-эстетической. Уже само разделение космоса на «чувственный» и «умопостигаемый» основано на идее подражания одного космоса другому. А само это подражание восходит к исходной парадигме (об этом у Ямвлиха целая картина космического подражания — Herm. In Phaedr. 215, 12—26; ср. Procl. In Tim. I 307, 19—25; II 72, 8—11). Будучи в основе своей «образом живого-в-себе» (*eicōn tou aytodzōou* III 33, 28—30) и охватывая в то же самое время весь подлунный мир (187, 25—26; 234, 32—235, 4), он движим своей собственной душой, той мировой душой, которая, подражая своему ноуменальному источнику, является принципом всеобщего и всецелого движения (I 78, 1—11; 93, 24—25; 218, 7—11; II 72, 11—73, 25; 105, 15—28 с выводами для сверхкосмической и чисто ноуменальной души). Если говорится об «умопостигаемых парадигмах космоса» (I 307, 21—22) и даже о том, что «весь умопостигаемый космос есть демиург» (307, 24—25), то и весь космос находится в движении, и все отдельные движения в нем определяются его единством и цельностью, так что он является вечно возвращающейся к самой себе сферой (II 72, 24—73, 6).

г) Нам представляется нецелесообразным анализировать все философские тексты Ямвлиха с точки зрения мифолого-эстетической терминологии. Уже и сейчас мы имеем вполне нерушимое основание утверждать, что в этих текстах решительно нет ни одного философского термина, который бы не носил на себе мифолого-эстетического отпечатка. Приводить здесь все эти тексты было бы излишней работой. И все фундаментальные категории, относящиеся к общеплатонической триипостасной теории, и вся система категорий, сопутствующих этой теории, ее детализирующих и углубляющих, — все это насквозь пронизано у Ямвлиха и мифологией и эстетикой. Если бы мы стали приводить тексты для такого, например, общеплатонического термина, как «сущность» (*oysia*), то читатель был бы поражен всем реально текстовым разнообразием соответствующих эстетических конструкций. «Сущность» у Ямвлиха и умопостигаемая, и психическая, и космическая, и те-

лесная, и просто материальная, и делимая, и неделимая, и самостоятельная, и отражающая на себе все высшее и все низшее. И везде в этой семантике «усия» делается понятной только в качестве слиянности и совпадения внешнего с внутренним, то есть в качестве прежде всего эстетической категории с разной степенью эстетичности, причем степень эта — всегда текуче-смысловая. Можно сказать, что это обстоятельство превращает у Ямвлиха всякую философскую категорию именно в «символ» (symbolon), как это мы показали выше (с. 227) при изъяснении понятия «миф» у Ямвлиха. И если в начале этой главы мы натолкнулись на символическое понимание мифа у Ямвлиха, то сейчас, в конце всего нашего рассуждения о мифологической эстетике Ямвлиха, мы можем выставить на первый план ту же самую мифолого-эстетическую позицию Ямвлиха, но только с подтверждением ее обширными текстовыми материалами. Мифолого-эстетическая позиция Ямвлиха заметна даже в его толковании неоплатонического первоединого, хотя яснее это выражено у Ямвлиха в другом месте (Myst. I 5, p. 15, 4—17), где прямо сказано, что благо выше самих богов.

Согласно намеченному выше (с. 219) плану от мифологической эстетики Ямвлиха переходим теперь к эстетике аритмологической, то есть к анализу его трактата «Теологумены арифметики».

## АРИТМОЛОГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА

## § 1. ВСТУПИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Трактат «Теологумены арифметики» (*Theologoumena arithmeti-  
cēs*), или, как можно было бы еще перевести, — «Арифметиче-  
ская теология», еще со времени Аста (1817) большей частью не  
считается произведением самого Ямвлиха, а приписывается кому-  
нибудь из деятелей его школы. Вопрос этот для нас имеет весьма  
мало значения, поскольку всякое авторство играет для нас только  
второстепенную роль. Однако надо сказать, что если аргумента-  
ция неподлинности этого трактата опирается только на разбросан-  
ность и хрестоматийную пестроту приводимых здесь материалов,  
якобы несвойственную такому углубленному и самостоятельному  
систематику, как Ямвлих, то надо будет сказать, что этими целя-  
ми несколько популярного и хрестоматийного изложения автор  
трактата, по-видимому, задался с самого начала. И тут нет ничего  
такого, что в корне противоречило бы другой, более системати-  
ческой манере. Самое же главное для нас то, что этот трактат яв-  
ляется единственным дошедшим до нас произведением, в котором  
учение о числах, и по преимуществу пифагорейское учение о чис-  
лах, было бы изложено столь богато и разнообразно. Богатство,  
пестрота и разнообразие приводимых здесь пифагорейских мате-  
риалов как раз являются для нас весьма ценным и полезным сви-  
детельством. Подробное изучение этого трактата делает весьма  
ощутительной общеантичную тенденцию мыслить всю действитель-  
ность обязательно расчлененно, обязательно отчетливо, обязательно  
структурно. Число — как раз та область расчленения, которая в то  
же самое время является также и чем-то единым и цельным. Чис-  
ло в античной философии и в античной эстетике — это и есть прин-  
цип единораздельной цельности. Но мыслима ли античная эсте-  
тика без этого принципа? Все это заставляет нас внимательно  
присмотреться к этому трактату и проанализировать его так, что-  
бы сохранить все его ценные мысли и в то же время преподнести  
их максимально отчетливо и систематично. Необходимую истори-

ко-литературную справку по поводу этого трактата мы дадим в конце данной главы (ниже, с. 294).

Сам этот трактат приводится у нас ниже (II 480), в приложении. Читателю будет необходимо проверять наши утверждения путем изучения самого перевода.

Отметим, что поиски логически последовательной мысли этого трактата представляют большие трудности ввиду нагромождения в нем всякого рода второстепенных и третьестепенных материалов, внешнеарифметических, конструктивно-диалектических, мифологических, общежизненных и часто вполне случайных наблюдений. Мнимая экзотика этого трактата делает понятным, почему этот трактат издавался очень редко (имеется издание Аста в 1817 г. и издание Де Фалько в 1922 г.), почему не имеется ни одного перевода этого трактата на современные европейские языки, почему все исследователи обычно отмахиваются от его изучения или даже просто изложения и почему стало почти традицией оспаривать авторство этого трактата за Ямвлихом (как будто бы отрицание этого авторства облегчает задачу понимания трактата и формулировку его подлинной историко-философской значимости). Поэтому всякая теперешняя попытка предпринять историко-философский и историко-эстетический анализ этого трактата наталкивается на большие трудности и требует немалых усилий от исследователя.

## § 2. ЕДИНИЦА И ДВОИЦА

1. *Единица (μονας)*. При очень строгом историческом подходе к данному трактату иной знаток действительно скажет, что в этом трактате нет ничего нового. В буквальном смысле слова здесь и на самом деле нет ничего нового в сравнении с исконным пифагорейско-платоническим учением о едином. Но безусловной новостью является подбор соответствующих материалов и внутреннее систематическое единство, которое внешним образом до некоторой степени действительно сбивается на случайный подбор и перечисление давно уже высказанных мыслей у разных философов или у тех, которые будут после Ямвлиха.

а) Очень важно само *определение единицы*, которая мыслится здесь как принцип всякого числа в отличие от всех отдельных типов числа (6, 6 De Falco). Тут проводится старая платоновская мысль о том, что единица в широком смысле слова — это не просто единица как начало числового ряда. Ведь каждая двойка, тройка и т. д. тоже являются каждый раз чем-то, то есть чем-то одним, какой-то

более сложной единицей, но все же обязательно именно единицей. Автор хочет сказать, что представлять себе какое-нибудь отдельное число не значит представлять его в виде механической суммы ничем не связанных между собой единиц. Когда мы говорим «тысяча» или «миллион», то это вовсе не значит, что мы тут же представляем все это огромное количество единиц в дискретном и разорванном виде. Мы тут даже и вообще не представляем себе никаких отдельных единиц. Да и физически невозможно представить себе одновременно тысячу разрозненных единиц. А тем не менее, что такое «тысяча» или «миллион», — это знает и говорит всякий в виде одного неделимого целого. Все это касается также и любого дробного числа, которое всегда есть тоже некоего рода неделимая единица. В этом смысле даже и бесконечность, если она вообще есть нечто, тоже есть некоего рода неделимая единица. То же самое нужно сказать и о нуле. При этом если мы фиксируем даже какой-нибудь непрерывный процесс, например увеличения или уменьшения, все равно и это, уже по одному тому, что оно есть нечто, мыслится нами как неделимое целое, то есть как неделимая единица. То же самое необходимо сказать и о любой геометрической фигуре, будь это точка, прямая, плоскость или трехмерное тело с любым количеством сторон.

Да и вообще все, что мы мыслим, будучи чем-то, всегда является определенного рода единицей. А это значит, что имеется и единица вообще, которая совершенно везде одинакова, какой бы сложностью она ни являлась по своему составу. Подобная теория весьма отчетливо представлена уже у Платона (R. P. VII 522 c, 524 de, 525c — 526b).

б) Это заставляет автора трактата употреблять разного рода выражения, непонятные новичкам в этом деле, но весьма понятные для того, кто в этот предмет вдумался. В самом деле: разве такого рода единица не есть «*потенция*» всего сущего? Разве она не есть «*семя*» или «*зародыш*» всего существующего? Не есть ли она «*символ*» всей действительности в целом? Разве можно сказать, что такая единица не «*порождает*» всей действительности? Но если она порождает собою всю действительность, то разве можно не считать ее *началом*, *серединой* и *концом* всей действительности?

Мало того. Если такая единица все порождает, и порождает именно из себя, а не из чего-нибудь другого (ведь ничего другого, кроме нее, вообще не существует), то не является ли эта единица также и *материей* всего существующего? Абсолютная единица выше мужского и выше женского начал. Но, не будучи ни тем, ни другим, она содержит в себе и то и другое. И вообще она есть и отец и мать всего, «*идея идей*» и «*эйдос всех эйдосов*» (2, 22) — выра-

жение, которое вообще не раз попадает в античной философии и, в частности, у самого же Ямвлиха (Nic. arithm. p. 11, 16). Но в таком случае абсолютная единица окажется не только потенцией, но и энергией всего существующего, то есть она-то и есть подлинная действительность. Понятно и то, почему абсолютная единица, будучи выше всего, следовательно, выше ума, является также принципом этого последнего, поскольку и сам ум устанавливает различие в тождественном и тождество в различном, то есть всегда и везде устанавливает определенные единицы. Разве вследствие этого ее нельзя назвать Прометеем, «демиургом жизненности» (4, 12—13)? И разве это не Протей (7, 10), космический оборотень, который всегда и везде может быть чем угодно? И в конце концов, разве это не гесиодовский (Theog. 116) хаос (Theol. arithm. 5, 16), в котором тоже сливаются все начала и концы? Да ведь это же и сама неотвратимая судьба (4, 8), и автор правильно вспоминает тех античных писателей, которые именуют эту единицу «кораблем», «колесницей», «другом», «жизнью», «счастьем» (6, 10).

в) И, вообще говоря, эта небольшая глава о единице, несмотря на видимую разбросанность и пестроту, несмотря на полное отсутствие системы, является замечательным документом для той стороны античного мышления, которая представляет собою концепцию абсолютного единства. То, что это исконное пифагорейско-платоническое единое охарактеризовано здесь как слияние света (3, 12—13) и мрака (5, 18), мужского и женского начал, нечета и чета, порождающего и порожденного, оформляющего и оформленного, — в этом как будто бы нет ничего нового. Но вот оказывается, что это единое имеет прямое отношение к *логосу*, то есть к смыслу каждой отдельной вещи, и даже охватывает все логосы (5, 15). Но ведь тогда это значит, что оно не просто «виновник истины» (6, 6) и не просто такое «теперь», которое охватывает все времена (6, 9), не просто «порядок» вещей (6, 7). Это ведь, в конце концов, и сам Зевс (14, 7), но также и Гестия (6, 17; 6, 20), этот космический очаг и средоточие вселенной. Мало того. Автор трактата заговаривает о каком-то «боге» (3, 21), даже и не называя его по имени. А если так, то, конечно, это и есть и всеобщая «субстанция», или «сущность», *ousia* (6, 6), и, конечно, в то же самое время «образец», «первообраз», *paradeigma* (6, 7) сущего, или всеобщая Память, Мнемосина (81, 19). В этом смысле в трактате интересно употребление приставки *syn*, указывающей во многих употребляемых здесь терминах на совместность, совпадение, созвучие, среди каковых терминов обращает на себя внимание и редкий в античном философском языке термин «символ» (5, 22). Этот «сим-



вол» как раз и указывает на совпадение всего существующего, даже и противоречивого, в одной абсолютной единице.

В частности, все это учение о единице в замечательно яркой форме рисует основную установку античной эстетики. Единица не только все создает и всем управляет. Она все держит, не дает ничему выходить за пределы, во всем устанавливает равновесие, она — «ваятельница» (4, 10), художница, и как раз художница именно в смысле логоса, в смысле такого устройства действительности, которое целиком соответствует идее этой последней (5, 3—4). Но если иметь в виду всю эту пластическую гармонию первоединого, то из приводимых в трактате материалов с яснейшей последовательностью будет вытекать тот наш обычный тезис, что все античное мышление вообще эстетично, что согласно принципу гармонического единства противоположностей построены все предметы античного мышления, начиная с хаоса и судьбы, продолжая богами и космосом и кончая всем тем, что входит в космос, а это значит, прежде всего, и самим человеком. Лучшего обоснования античной эстетики как основанной на гармонии жизни, кроме данного трактата, трудно где-нибудь найти. И все это только при помощи одной концепции единицы.

г) В заключение мы еще раз подчеркнули бы, что, как бы ни считать эту главу трактата о единице каким-то компилятивным набором общеизвестных истин, нам кажется, набор этот чрезвычайно выразителен и на свой манер прекрасно выражает ту сущность античного эстетического мышления, которое все воспринимает и все мыслит только как единораздельную цельность. Это и человек, и природа, и весь космос, и все то, что управляет этим космосом и тем самым является выше его самого, пусть это будут боги, и даже сама судьба.

Но если в этом учении об абсолютной единице содержатся столь глубокие и для античной эстетики столь показательные элементы, то не нужно будет относиться свысока к тем числовым наивностям, которые всегда были свойственны пифагорейской философии. Будучи заранее убежденными в исключительной значимости числа, пифагорейцы иной раз придавали большое значение также и разного рода арифметическим операциям, которые уже вовсе не имели философского значения, но зато были слишком очевидны для всякого, кто умел считать. Очевидно, за все такого рода арифметические операции их авторов необходимо простить.

2. *Двоица (dyas)*. Все эти внешне-арифметические операции уже в сильной степени дают о себе знать в главе о двоице. И нужно сказать, что для современного читателя они часто только за-

темняют ту очевидную логическую категорию, которую автор трактата здесь анализирует.

а) Прежде всего нужно отбросить даже мельчайший намек на число 2 в обычном арифметическом смысле слова. По своему основному смыслу двоица в данном случае является только противоположностью абсолютной единичности. Это есть сама же инаковость в чистейшем смысле слова (8, 10 heteroeideia). Автор трактата не устает подчеркивать именно такую логическую сущность двоицы, называя ее «становлением» (8, 2), то есть «нарастанием», или «приращением» (8, 3), «умножением», или «избытком» (11, 18; 12, 9), но и «убылью» (11, 17; 12, 9), а значит, и вообще «движением» (8, 2), «изменением» (8, 3), «распространением», или «протяжением» (8, 3). В противоположность единице она также и «неопределенна» (7, 8) и «беспредельна» (12, 18). Понятно, почему двоица, будучи, в противоположность единице, «дерзанием» (7, 19; 9, 6) и «порывом» (8, 1) и тем самым создавая, как сказано, некоторого рода протяженность, впервые создает также и некоторого рода «общение» (8, 4), «отношение» (8, 4), «соединение» (8, 3) одного с другим, когда оба общающихся элемента представлены одинаково и нераздельно, «обоюдно» (16, 10 to hecateron), что и делает двоицу и «равенством» (11, 1) и «неравенством» (11, 17).

б) Это впервые дает возможность говорить и о таких категориях, как пропорция или фигура. Сама двоица лишена всякой пропорциональности и всякой фигурности (12, 13). Последнего рода оформление создается только единицей. С другой стороны, однако, пропорция и фигура предполагают свои разного рода части и подчиненные моменты, которые имеют также свое собственное значение, независимое от той цельности, в которую они входят. Это фактическое наличие частей целого, не соотношенных с целым, но данных самостоятельно и независимо от целого, оно тоже имеет свой «смысл» (logos), но смысл не единичный, а двоичный (8, 4—8). Он обеспечивает для двоицы ее постоянное двоичное функционирование, ее своего рода «выдержку» и «стойкость» (13, 11).

Получается, что в результате своего дерзания двоица несет с собой «несчастье» (13, 11), хотя в то же самое время она является и справедливостью, или «судом» (13, 12) над разделенными моментами. Понятно, почему автор трактата эту двоичность видит в том состоянии ума, которое не есть ни чистый ум, ни чистое ощущение, но то, что философы называют «мнением» (8, 1). Точно так же едва ли потребует объяснения и квалификация двоицы как «природы» (13, 15) и даже как «материи» (12, 9). Из природных

явлений привлекается, между прочим, луна, ввиду своего изменчивого характера по внешнему виду (14, 9).

в) Наконец, мифологический смысл двоицы тоже едва ли потребует какого-либо комментария. Она и известная муза — Эрато (13, 6), и Рея (14, 7), и Изида (13, 12).

### § 3. ЧИСЛА 3—9

1. *Троица (trias)*. То, чего не хватало автору трактата в его анализе единицы и двоицы, в яснейшей форме дается в анализе категории троичности. Конечно, современный читатель и здесь посетует на автора трактата из-за его пристрастия к внешне-арифметическим операциям. Эти последние действительно часто только затемняют основную мысль данной главы. А мысль эта очень важная.

а) В самом деле, единица, несмотря на все свои многочисленные и даже бесконечные вторичные функции, все же тяготеет к абсолютной единичности, то есть к абсолютному тождеству, к абсолютному самотождеству всей действительности. Вырваться из этого всепоглощающего единства и стать на путь свободного функционирования каждой отдельной вещи — это значит совершить скачок от всепоглощающей единичности к всеобщераспространяющейся множественности. Но и эта последняя тоже не обеспечивает устойчивой свободы для индивидуального существования. Тут необходим еще новый диалектический скачок, а именно такой скачок, который сразу создавал бы для вещи как ее индивидуальность, так и ее становление. Наивно, однако в то же самое время и очень мудро, пифагорействующий автор трактата называет этот синтез замкнутой индивидуальности и свободной разомкнутости ее становления при помощи термина «троица». Арифметическая аргументация здесь, правда, чересчур наивна. Говорится, что если в арифметической тройке содержится единица и двойка, то это и значит, что троица тоже совмещает в себе и функции единицы и функции двоицы. Автор трактата не умеет формулировать диалектический синтез троицы на основе единицы и двоицы и заменяет этот диалектический скачок указанием на то свойство арифметической тройки, которое определяется одновременно наличием в ней единицы и двоицы.

Удивительным образом автор трактата проходит мимо длинного ряда философов, которые умели сливать предел и беспредельное в том, что они называли числом. И таков прежде всего Платон в «Филебе» (16с — 20е). Удивительным образом логическая конст-

рукция заменяется здесь чисто интуитивной картиной. Однако для интуиции в жизни, в природе и во всем мире существует бесконечное количество таких вещей и событий, в которых на первый план выступает именно это единство устойчивого бытия и неустойчивого становления этого бытия. И почти вся эта глава, посвященная троице, как раз и состоит из указания примеров глубокого синтеза тех или других взаимопротиворечащих моментов.

Когда мы говорим «мир» в смысле спокойствия, то, конечно, мы имеем в виду определенное рода единство противоположностей (19, 17). То же самое имеется в виду и при употреблении таких слов, как «благый совет» (16, 18), «благочестие» (17, 1), «единомыслие» (19, 18). Конечно, невозможно себе представить и того, что такое «познание» (16, 22), если не находить в нем умения различать и отождествлять. То же самое нужно сказать и о «разумности», или «благоразумии» (16, 19). В «дружбе» (19, 17) и в «браке» (19, 20), согласно автору трактата, тоже осуществляется троица (правда, свое полноценное выражение брак находит здесь только в пятернице, как это мы сейчас увидим), не говоря уже вообще о «пропорции» (15, 5) или вообще о «гармонии» (19, 18). Эта троица для каждой вещи обеспечивает ее самостоятельное существование, «каждовость» (16, 10 to hecaston), как и вообще всему быть всем, то есть как раз и быть для него «всейностью» (16, 11 to pan).

б) Более точно звучит определение троицы как принципа, в силу которого возникают во всех вещах и во всем мире начало, середина и конец, а это является принципом «совершенства» (17, 17—18). Еще иначе говорится, что троица не просто середина, но «серединность» (15, 5) для всего существующего, то есть это есть тот ее смысловой центр, который всю ее осмысляет. Ясно также и то, в каком смысле тут же говорится о «соразмерности» (15, 5), какой греческий термин можно перевести и как «пропорциональность».

в) Наконец, с точки зрения истории античной эстетики очень важно отметить, что сам автор трактата связывает троицу с «красотой» и «благолепием» (14, 14—15). Если относительно «красоты» еще можно спорить, является ли она указанием на синтез внутреннего и внешнего, то употребленный здесь термин «благолепие», уже в силу самого этого греческого словообразования, свидетельствует именно о фиксации здесь тождества внутреннего и внешнего. Безличный греческий глагол *prerei* значит «подобает», «подходит», «приличествует», «годится», «отвечает своему назначению». Другое же слово, входящее в этот термин, именно *eu*, тоже значит по-гречески «хорошо», «важно», «ценно». Поэтому весь этот термин

«благолепие» (*eurgereia*) очень точно выражает собою основную сущность всякой красоты, требующую прежде всего соответствия своему назначению. Этого момента не было ни в единице, ни в двоице, если их брать как две самостоятельные категории. И хотя уже анализ этих двух категорий приводит к необходимости внутренне-внешнего синтеза, но в специальном смысле этот синтез достигается только в троице. Можно сказать, что первые три числа, по мнению автора трактата, являются характеристикой красоты как единораздельной цельности. Но в этом эстетическом принципе единство определяется единицей, раздельность определяется двоицей, и цельность — троицей.

Нам представляется, что если стоять на точке зрения пифагорействующего платонизма, то лучшей и во всяком случае более принципиальной формулы красоты трудно себе и представить.

2. *Четверица (tetras)*. Что касается следующего числа, а именно четверицы, то здесь у изучаемого нами автора тоже поразительная смесь тончайшей диалектики с разного рода числовыми спекуляциями, способными только затемнить сущность дела. Как это мы видели и выше, под всеми такими числовыми спекуляциями лежит вовсе не фантастическая и произвольно спекулятивная теория, а просто убежденность в том, что вся действительность, в каком бы виде ее ни брать, — и природная, и человеческая, и божественная, и вообще все, что мыслится, — все это или фактически мыслится в четком структурном виде, или по крайней мере должно так мыслиться. Когда четверица усматривается в четырех ли временах года, в виде четырех ли возрастов человеческой жизни или четырех ветров — везде тут имеется в виду только одно, а именно четкость структуры, отчетливая и чеканная фигурность. Поэтому не будем уж так свысока относиться ко всей этой ребяческой числовой фантастике. Под ней, повторяем, кроется скульптурно данная и строго числовым образом отчеканенная эстетическая предметность. За одно это можно простить всю эту умозрительную наивность.

а) Но вот в чем дело. В первых трех числах мы находили у автора трактата необходимейшую и очевиднейшую диалектику нераздельного единства, раздельной множественности и единораздельной цельности. Такая же точно и очень важная диалектическая категория таится и в этом учении о четверице. Оказывается, что первые три числа были покамест еще слишком отвлеченной конструкцией. Если единица была у нас неделимой точкой, двоица — бесконечным становлением этой точки, то есть линией, а троица давала нам еще третью точку уже вне этой линии, то есть давала

плоскость, — то после этого становится совершенно понятным, почему и на плоскость необходимо смотреть как на нечто целое, то есть извне, для чего уже необходимо выйти за пределы плоскости и образовать то самое, что в геометрии называется телом, то есть уже трехмерной конструкцией. Если для линии требовалось две точки, а для плоскости три точки не на одной прямой, то для трехмерного тела требуются уже четыре разные точки, то есть необходима четверица. И среди всех фантастических утверждений автора трактата одно во всяком случае является совсем не фантастическим, но вполне реальным результатом последовательного мышления: если до сих пор мы могли получить только единораздельную цельность, то сам собой возникает вопрос: чего же именно это является цельностью и о какой именно вещи говорится, что она цельная? Нам представляется, что диалектический ход рассуждения у автора трактата вполне безупречен. А именно после получения цельности автор и говорит о том теле, которому эта цельность свойственна. И о четверице как о принципе телесности в этой главе трактата автор говорит весьма выразительно, говорит несколько раз. И тут у него действительно глубокая, и притом чисто диалектическая, конструкция.

б) Обращает на себя внимание проводимое здесь разделение наук, которое отличается от четырех основных наук Платона, — арифметики, геометрии, астрономии и музыки (R.P. VII 525c — 531c). В нашем же трактате на первом плане стоит арифметика, что и понятно, поскольку речь идет здесь именно о числе. Указывается, что о количестве можно говорить вообще и можно говорить в частности. Вероятно, этим объясняется то, что в трактате геометрия отдельно не помечена. Весьма интересно, хотя и не очень понятно, сказано о музыке. Она здесь не на четвертом месте, как у Платона (R.P. VII 530e — 531c), у которого она является учением о гармонии небесных сфер. Насколько позволяет судить неясный текст, под музыкой автор трактата понимает не числа и количества сами по себе, но их соотношение, то есть, мы бы сказали, становление чисел, и уже при наличии становления становится понятным и функционирование этих соотношений, в частности, как гармонических интервалов (октава, квинта, кварта). Если это действительно так, то здесь схвачен самый существенный признак музыки как искусства чистого времени. Третья наука, или искусство, — геометрия, где подчеркивается движение в пространстве и результат этого движения, покой, то есть пространственная фигура в ее построении и в ее устойчивой структуре. И, наконец, под сферикой понимается в трактате то, что Платон и назвал бы гар-

монией небесных сфер. Весь этот текст (20, 21—21, 2) — очень интересный, но кое в чем спорный.

в) Наконец, из этой главы о четверице мы указали бы на отождествление четверицы в одном отношении с пирамидой, а в другом отношении — с шаром. — Основанием для такого отождествления является нечто такое, что в настоящее время переживается нами как курьез. Но это вовсе не стопроцентный курьез. Ведь тут выражена тенденция все отвлеченное обязательно мыслить телесно и фигурно. Тело, взятое как тело вообще, есть ведь не более чем абстрактное понятие. Но автор трактата как раз этого и боится. Ему нужно, чтобы само понятие тела тоже было по своей структуре телесно, то есть фигурно. Поэтому все эти рассуждения о пирамиде и шаре можно и не принимать всерьез; однако необходимо принимать интеллектуальную интуицию, без которой для автора трактата вообще не существует никаких абстрактных понятий.

3. *Числа пять — девять.* Дальнейшие числа после четверицы мы не будем ни рассматривать подробно, ни давать для них буквальный перевод. В них — небывалая смесь весьма серьезных и глубоких идей с фантастическими разъяснениями и часто забавными иллюстрациями. Поскольку, однако, все это изложение ведется в трактате в самом серьезном тоне, мы попробуем сейчас остановиться на самом главном, но в кратчайшем виде.

а) Пятерица (pentas) есть «эйдос цельного числа», поскольку в ней имеется женская четная двоица и мужская нечетная троица (30, 17—19). Поэтому здесь впервые заходит речь о браке (как мы знаем, брак отчасти связан уже с троицей). Именно пятерица и есть полноценный символ брака (30, 19) и потому Афродита (41, 12). Яснее говорится в том месте, где пятерица объявлена «природой жизненности» (physin dzōtētōs 32, 14) космоса. Это мы понимаем так, что если четверица свидетельствовала только о теле, то пятерица свидетельствует о *живом теле*, то есть об *организме*. Остальные моменты имеют, по-видимому, второстепенное значение, как, например, соединение тождества и инаковости в шаре (35, 1), «свет» (35, 1), «справедливость» (35, 6) или «полубог» (41, 15).

б) Шестерица (hexas), как это выводит автор из наличия в ней единицы, двоицы и троицы и из умножения двоицы на троицу, тоже есть муже-женское начало и тоже брак (43, 5.7), но только в более специальном смысле. Это есть брак в смысле размножения потомства, то есть порождения себе подобного. А то, что подобно себе, есть целое и части (43, 8). А так как целое управляет частями, то шестерица есть также и душа, то есть душа, управляющая

телом (45, 8—13). Но в таком случае шестерица есть и то, что часто называли космосом, поскольку в космосе мы находим единство противоположностей, возникающее «согласно гармонии» (48, 18—20). Поэтому шестерица также и «расчлененность целого» (45, 11), и притом не только по пространству, но и по времени (49, 11.17—18), и в этом смысле она — «эйдос эйдоса» (45, 7), и «далекомечущая» (эпитет Аполлона) (49, 11), «цельнозаботная» (*holomeleia* 48, 6), «всеисцеляющая» (50, 2), «совершенная» (42, 19), «здоровье» (48, 21), «любвение» (*philōsis* 48, 14). Если сказать кратко, то все подобного рода определения шестерицы сводятся к тому, что она есть живой и одушевленный космос, душа и тело которого пребывают в вечной гармонии. Другими словами, шестерица есть просто-напросто весь космос, но пока еще только на ступени *всеобщего организма*. Если пятиятерица указывала на «жизненность», то есть на принцип живого организма, то шестерица указывает уже не на принцип организма, но на самый организм. При этом и здесь соблюдается строгая последовательность мысли. Будучи не принципом жизни, а самой жизнью, самим организмом, шестерица указывает на этот организм пока еще в глобальном виде. Это — космос, то есть пока еще только космический организм вообще. Необходимые здесь детали следуют тут же, в ближайших числах декады.

в) Седмерица (*heptas*) после удивительных по своему чудачеству числовых комбинаций предстает перед нашим историко-философским взором как попытка выразить не просто единораздельность космоса, как это мы находим в шестерице, но выразить *ритмическую повторяемость отдельных периодов* космоса. Тут опять дело вовсе не в том, что ребенок может быть рожден после семи месяцев беременности, и не в том, что четыре семерки равняются 28, а 28 есть совершенное число, равное сумме своих множителей. А дело в том, что семь — повсеместное единообразие периодов жизненного развития. Если не делать этого вывода из данной главы трактата, то отдельные эпитеты седмерицы имеют слишком общий смысл и мало о чем говорят. Она и Афина (71, 2), и «судьба» (*tyche* 59, 3; 70, 24), и «уводящая добычу» (56, 10), и «момент» (59, 4; 70, 24), и «целесвершающая» (55, 6). Вообще говоря, седмерица есть тоже космический организм, но мыслимый уже во всех подвижных деталях своего органического строения.

г) Восьмерица (*octas*), являясь кубом двоицы, охватывает в качестве матери весь космос. Поэтому она не просто мать (74, 5), но также является и матерью повсюду, почему она и «всегармоничная» (*panarmonios* 73, 5). Она — Рея, то есть мать всех богов (74,



7). Ведь куб в геометрическом смысле является трехмерным телом. Значит, и материнство здесь как бы тоже трехмерно, то есть панкосмично, пангармонично. Трактат заимствует из Филолая (44 А 12) определение восьмерицы как виновницы «любви, дружбы, мудрости (*metis*) и изобретательности» (74, 14—15). Однако это уже более общее определение, как и «седалище» и «безопасность» (75, 2), хотя все эти общие определения все же указывают на прочную повсеместность гармонии. Для нас особенно важно то выражение, что восьмерица «повсеместно прекрасно (*pagcalōs*) и взаимосоответственно (*parallēlōs*) привела к гармонии все гармонии» (76, 6—7). Другими словами, восьмерица и не просто принцип жизни (пятерица), и не органический живой космос (шестерица), и не повторяемость всеобщего организма в отдельных его органах или частях (седмерица). Но повторяемость эта повсюду согласована сама с собою и с живым космосом как повсеместной целостностью, то есть космическая организованность есть вездесущая гармония жизни. Такова сущность восьмерицы.

В сравнении с этим прочие указываемые в трактате черты восьмерицы имеют третьестепенное значение и носят случайный характер. Так, например, указывается на восемь звездных сфер, на восемь астрономических кругов (зодиак, горизонт, круг равноденствия и пр.), на то, что восьмерица — Евтерпа или Кадмея. Евтерпа она потому, что она *eutrepτος* («поворотливая»), что и напоминает собою известную музу Евтерпу. Кадмея же она потому, что Гармония — это жена Кадма. Самое главное в восьмерице, надо полагать, — это космическая всегармоничность, в то время как седмерица есть просто наличие вообще гармоничности в космосе. Восьмерица «всегармонична» по причине производимой ею «необыкновенной гармонизации» (*dia tēn hyperphūē catharmosin* 73, 6).

д) Девятерица (*enneas*) характеризуется в трактате настолько разноречиво и даже противоречиво, что составляет нелегкую задачу найти здесь какую-нибудь главную мысль и отличить ее от второстепенных мыслей. Насколько можно судить, новостью в сравнении с предыдущими числами является характеристика девятерицы как Геры, сестры и супруги Зевса (78, 3), представляющей собою, согласно фантастической, но для древних греков постоянной этимологии, воздух (*aēr*), а воздух этот мыслится в данном случае как верхний воздух, то есть как эфир. Эфир же — тончайшее вещество, которое пронизывает собою весь космос, его охватывает и потому делает круглым (78, 2). Отсюда она есть Океан (77, 4) и горизонт (77, 4). То, что она есть еще и Гефест (77, 23), тоже указывает на огненную природу эфира. Она еще и Гиперион (78, 9),

потому что стоит выше всего и все охватывает. На целесообразную округлость движения указывает понимание ее как Терпсихоры, музы танца (78, 11). Она еще и Прометей (77, 6), но вместо огня здесь указывается на мышление.

Если мы правильно понимаем идею девятиерицы, то из всех даваемых в этой характеристике разрозненных черт самой главной является, вероятно, космическая активность установленного выше принципа гармонии. В сущности говоря, это все та же космическая всегармоничность, но даваемая в аспекте своей активности и общефигурной закругленности. Это есть всегармоничный организм в аспекте своего активного функционирования.

Остальные определения и эпитеты девятиерицы представляются нам слишком общими, так что в известном смысле их можно относить к любым числам. Таковы, например, эпитеты «беспорочная» (77, 14), «уподобление» (77, 16), «единомыслие» (77, 12), «совершенная» (78, 16), «целеполагающая» (78, 15), «далекомечущая» (78, 4).

#### § 4. ДЕСЯТЕРИЦА (DECAS)

1. *Парадигма гармонической вечности.* Весьма интересную картину представляет собою в трактате анализ десятиерицы, правда, если в значительной мере отвлекаться от обильных здесь формально-арифметических операций. Автор сам и в очень ясной форме определяет десятиерицу как тот первообраз, или «образец» (*paradeigma*), который является «семенем», или «семенным логосом», для всего строения космоса от неба до земли, включая не только космическую статику, но и динамику периодических возвращений мира к самому себе в результате его саморазвития (79, 5—24; 83, 4—5). Десятерица является «художественным [или художническим] эйдосом в качестве основания для космических свершений» (*cosmicois apotelesmasi* 83, 3—4). Попросту говоря, она есть средоточие «логоса сфер» (82, 8), то есть осмысливающая сила всей космической гармонии. Если сравнить десятиерицу с девятиерицей, которая ведь тоже является символом активно возникающей космической гармонии, то десятиерица содержит ту небывалую новость, что она есть *первообраз* этой всекосмической гармонии. Активная всекосмическая гармония на стадии девятиерицы была только фактом, но пока еще не идеей этого факта. Если всякая вещь понимается как она сама только ввиду того, что она есть именно она, а не что-нибудь другое, то есть потому, что она содержит в себе определенную идею, то и весь космос, и статический, и динамический,

существует тоже лишь благодаря своей идее, благодаря своему первообразу, благодаря своей парадигме. Десятерица свидетельствует об активном переходе идеального первообраза в реальную и материальную картину живого космоса и в его статике и в его динамике. Если это так, то диалектика десятиерицы становится яснейшей и понятнейшей конструкцией. Это, как нам кажется, есть основное. Но это основное иллюстрируется в трактате многими образами, которые, конечно, имеют уже условный смысл, да, кроме того, и не всегда понятны. Даются эти образы в трактате, как всегда, разрозненно и довольно сумбурно. Но если преследовать логический порядок, то можно сказать следующее.

2. *Соответствующая терминология.* Прежде всего десятиерица — «небесная» (80, 9) и даже просто «небо» (80, 3) и, в частности, «солнце» (80, 6), не говоря уже о том, что она и просто «космос» (80, 3). Она — «неутомимая» (80, 5) и даже сама «вечность» (80, 4; 81, 9). Понятно, почему она является также и «властью» (80, 4; 81, 11; 86, 6), «памятью» (81, 18), «верой» (80, 4; 81, 15), «всесовершенной» (panteleia 86, 6). Из мифологических фигур привлекаются: Атлант как держащий небо на своих плечах (80, 5; 82, 4), Фанет (80, 5) как являющий космическую гармонию, Пан (80, 3.10.16), трактуемый в связи с неверной этимологией как «Все» (pān), и вообще «бог» (80, 5). В этой связи очень важны высказывания и о том, что десятиерица — это «необходимость» (anagcē 80, 4; 82, 1) и «судьба» (heimarmenē 80, 3; 81, 4).

3. *Отличие десятиерицы от единицы.* В заключение этого анализа десятиерицы, предложенного нам в трактате, мы должны сказать еще и о том, что с понятием творящего первообраза мы встретились уже в самом начале данного трактата, именно в рассуждении о единице. Чтобы не сбиться с толку, не нужно думать, что десятиерица повторяет собою лишь то, что было уже в единице. Эта единица действительно была первообразом и парадигмой; но там еще не было сказано, чего же именно является она парадигмой. Было сказано только то, что она парадигма вообще для Всего. Но чтобы понять это Все, надо было изучить это Все и в его телесной субстанции, и в его живой телесности, и во всех возможных структурах космоса. Поэтому автор трактата вовсе не занимается здесь пустым повторением того, что было сказано в главе о единице. Сейчас это не единица вообще, но единица всех осуществленных ею космических гармоний как в статическом, так и в динамическом смысле слова. Абсолютная единица — это только заданность действительного бытия. Десятерица же — это полноценная материальная данность, оформленность и всегармоническая осуществленность, правда все той же абсолютной единицы.

Недаром единица именуется в трактате Зевсом, а девятирица — Герой. Брак Зевса и Геры, то есть единицы и девятирицы, создает десятирицу, то есть всю область космоса с сохранением свойств обоих своих родителей.

## § 5. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ТРАКТАТА

Сейчас, после кропотливого изучения всего трактата строка за строкой, мы считаем себя вправе вполне свободно формулировать как все положительные, так и все отрицательные черты трактата. Наше отношение к этому трактату, вопреки мнению большинства исследователей, диктуется не только положительным, но и возвышенным характером полученных нами впечатлений от его анализа. Скажем сначала об отрицательных сторонах трактата, и мы тут же увидим, что отрицание за ним авторства Ямвлиха не так уж необоснованно. Дело только в том, что самый вопрос-то об авторстве интересует нас довольно мало, поскольку не все ли равно, принадлежит ли этот трактат самому Ямвлиху или кому-нибудь из его школы.

1. *Отрицательные черты.* Отрицательных черт в трактате очень много.

Во-первых, все материалы подаются в трактате весьма разрозненно, сбивчиво, часто даже попросту противоречиво. Поэтому когда противники трактата считали это произведение чересчур компилятивным, они были правы. Это — и компиляция, и антология, и хрестоматия, и просто набор весьма интересных, но мало согласованных между собой материалов.

Во-вторых, этой внешней компилятивности соответствует и частое отсутствие внутренней системы. С одной стороны, речь идет здесь как будто бы о числах. Тем не менее выводы делаются иной раз действительно из чисел; а большею частью эти выводы никакого отношения к арифметике не имеют, а носят чисто философский характер. Но дело не ограничивается только философией. Тут же, и притом весьма изобильно, используются и мифологические материалы, часто далекие от того, что мы знаем из фактической истории античной мифологии. Не на последнем месте также и этимологические соображения, которые сейчас у нас могут расцениваться только как фантастические. Наконец, автор не брезгает приведением и чисто случайных примеров значимости данного числа вроде того, что седмерицей определяется возможность появления на свет ребенка после семимесячного пребывания в утробе матери или что существует семь планет и т. д. Все такого рода

наблюдения часто настолько наивны и случайны, что мы в предыдущем всегда избегали излагать их целиком.

В-третьих, наконец, хотя автор трактата всегда и базируется на пифагорействующем платонизме и даже делает кое-какие ссылки на соответствующих авторов, тем не менее историко-философская сторона представлена, надо сказать, довольно скупо и бедно, что, конечно, не может не разочаровывать при исследовании неоплатонизма, который решительно во всех важных и неважных вопросах всегда делает ссылки на классическую философскую литературу.

Само собой разумеется, все эти недостатки трактата давали основание исследователям отвергать авторство Ямвлиха. Но, как мы сказали, дело не в авторстве и в подлинности, а дело в самом содержании трактата. И сейчас мы скажем, почему это содержание надо представлять в историко-философском и в историко-эстетическом плане весьма значительным. Эту значительность мы сейчас и попробуем кратко формулировать.

2. *Положительные черты.* Во-первых, чтобы понять этот трактат, надо критически отнестись к самим этим терминам «число» или «арифметика». На самом деле это вовсе не арифметика, а уж если пользоваться обязательно греческим термином, то для нас это вовсе не арифметика, но, мы бы сказали, аритмология. Однако, собственно говоря, это даже и не аритмология. Дело в том, что под своим «числом» автор трактата понимает вообще строение всякой вещи и ее единораздельную цельность. А в таком случае мы бы назвали это даже и не аритмологией, но, скорее, *структурологией*. Дело не в числах. А дело в том, что автор трактата, вослед пифагорейско-платонической традиции, а в значительной мере и вослед всей античной философской эстетике, может мыслить всю действительность исключительно только структурно. Все вещи, поскольку они являются предметом мышления, являются до чрезвычайности четкими, до чрезвычайности отчетливыми, всегда имеющими начало, середину и конец. Поэтому, когда говорится, что девятка есть эфир, или пятерка есть живое тело, или восьмерка есть два в кубе (а так как двоица есть становящаяся женственность, то и восьмерка есть женственность, достигшая своего трехмерно телесного совершенства) — во всех этих случаях для нас ясно только одно: все на свете структурно — и в материи, и в телах, и в душах, и в богах, и во всем космосе. И если подойти к данному трактату не узко-арифметически, предъявляя к нему нелепые требования, но подойти структурологически, то весь этот трактат становится замечательным памятником античной мысли

вообще, которая все на свете только и могла представлять себе скульптурно.

Во-вторых, эта структура, а в конечном счете — эта скульптура, представлена в трактате не только упорно и настойчиво, но на свой манер удивительным образом также и последовательно. И самое интересное то, что это не просто логическая последовательность (всякая философская последовательность есть последовательность логическая), но и последовательность чисто *диалектическая*. И это интересно еще потому, что в трактате нет ровно никакой диалектической терминологии и, уж конечно, нет никакой таблично закрепленной диалектики, которая в своем окончательном виде сформируется только на ступени Прокла. Но последовательность эта в трактате поразительно продуманная и отчетливо формулированная, хотя ввиду компилятивно-хрестоматийного характера трактата она и требует от исследователя значительного усилия мысли.

В-третьих, в основном весьма ощутительно дана диалектика единицы и двойцы. В самом деле, если каждая вещь есть нечто, то это значит, она есть некая единичность; а так как подобного рода единичностей существует бесконечное количество, то, следовательно, должна существовать и единичность вообще, которая уже выше отдельных единичностей и является их предельной общностью. Спросим себя: разве это не самая простая, и не самая понятная, и не самая элементарная диалектика? Да, это безусловно диалектика и безусловно античная диалектика, выношенная античным философским гением в течение тысячелетия.

То же самое необходимо сказать и о двойце. Если абсолютная единичность все свертывает в себе, все конденсирует в себе, все стягивает в одну нераздельную точку, то, конечно, тут же надо формулировать и принцип развертывания, принцип вечного становления, вечного выхода из себя за свои пределы, вечного стремления и дерзания, вечного искания. Да, это так. Но как раз двойца, представленная в нашем трактате, и есть это становление, это развертывание, это вечно инобытийное дерзание. Забудем об арифметической двойке и о тех внешних операциях, которые мы производим при помощи двойки в наших бытовых подсчетах и расчетах. Лучший способ утратить сущность пифагорейско-платонической двойцы — это представить ее в виде арифметической двойки наших школьных учебников. Зачем же, спросите вы, понадобилась арифметическая двойка? А это потому, что философ должен мыслить отчетливо, а самая отчетливая мысль — это мысль математическая. Поэтому и та двойца, которая представлена в трактате, не

будучи нашей арифметической двойкой, все-таки несет на себе печать последней четкости и безукоризненного различения одного мыслимого предмета от другого. Другими словами, это двоичное становление нужно тоже понимать структурно. Сама двоица не есть структура; но она больше, чем структура. Она есть принцип внутреннего заполнения и внутреннего становления внутри любой арифметической структуры. Ведь структуру можно было бы понимать и слишком рассудочно, слишком дискретно, когда в некоем целом имеются части, но они настолько разрозненны и настолько дискретны, что невозможно даже и переходить от одной такой части целого к другим его частям и самой целостности. Вот предлагаемая нам двоица как раз и препятствует всяким попыткам представлять себе структуру как нечто только разрозненное. Да, да, структура есть единораздельная цельность. Но вот двоица как раз и является гарантом того, что внутри этой цельности мы можем непрерывно и сплошно переходить от одного элемента к другому. Двоица — это принцип *континуума*, наличного внутри всякой структуры, в какой бы раздельной и расчлененной форме она ни представлялась.

Тут и защитнику традиционной таблицы умножения наших учебников есть чему поучиться. Каждое число отлично от другого числа, как, например, 1 от 2, 2 от 3, 3 от 4 и т. д. Это правильно. Но правильно и то, что между каждыми двумя рядом стоящими числами залегает целая бездна переходных дробных чисел; и бездна эта настолько неисчислима, что никогда нельзя дойти ни от 1 к 2; ни от 2 к 3, ни от 3 к 4. Еще нужно научиться понимать, как это мы можем вдруг сразу и переходить от 1 к 2 и не переходить, сразу и одновременно переходить от 2 к 3 и не переходить. Это — замечательная диалектика, и в данном трактате она прекрасно представлена теорией единицы и двоицы.

В-четвертых, в трактате установлены не только эти два диалектических принципа, но дано последовательное развитие всего того, что оформляется этими двумя принципами.

Ясно, прежде всего, что такое троица. Если ни единица, ни двоица не говорили ни о какой форме, ни о какой структуре, то троица является символом именно этой первой структуры, где есть не только неделимость единицы и делимость двоицы, но и их оформление в цельную фигуру. А дальше — четверица есть то, что является носителем структуры, то есть телом, которое в пятернице трактуется как живое тело, а в шестернице — как организм. Уже на стадии шестерницы мысль наталкивается на то, что обычно называется космосом, поскольку космос есть органически живое тело,

душевно-телесная структура. Но это пока еще начало диалектического изображения космоса. В седмерице космос обогащается наличием в нем повсеместной и одинаково ритмической благоустроенности, которая на стадии восьмерицы доходит до космического пангармонизма, а на стадии девятирицы — до активно устрояемой сферичности космоса.

Этим, собственно говоря, и кончается картина космоса, продуманная методами диалектической аритмологии. Остается только один вопрос: что же такое космос, взятый в целом, если, кроме него, больше ничего не существует? Очевидно, о нем теперь можно сказать только то, что он именно есть космос, а не что-нибудь другое. И этого вопроса раньше не возникало потому, что на прежних стадиях мы находились внутри космоса и говорили о тех структурах, которые находятся внутри космоса, и только на стадии девятирицы заговорили о космосе в целом как об активно благоустроенной сферичности. Теперь же, после всех этих внутренних и внешних определений космоса, ставится вопрос о том, что такое сам космос вообще. И как только мы сказали, что космос именно есть космос, это означало, что от космоса самого по себе мы перешли к идее космоса, то есть к его парадигме, в силу которой он и получил свое вечное благоустройство. Десятерица и характеризует космос как полное тождество заложенного внутри него первообраза и материальной телесности космоса. И только теперь задача диалектической аритмологии может считаться законченной.

Вошло в обыкновение излагать все эти пифагорейско-платонические числа как сплошной и бессвязный сумбур, как невероятную фантастику или даже просто как смесь детской наивной глупости с мистическим бредом. Мы позволяем себе надеяться, что предложенное нами выше исследование впервые разрушает эту вековую несправедливость, которую почти все прежние исследователи проявляли в отношении античного пифагорействующего платонизма. Думается, что в данном трактате это вовсе не сумбур; а последовательно развиваемая линия от хаоса к космосу, линия исконно античная. Характерно, что среди определений единицы прямо фигурирует «хаос», и по существу и даже терминологически, в сравнении с чем десятирица есть законченный в себе космос в полноте его идеальной заданности и материальной осуществленности. Кто не увидит последовательного расположения философского материала в данном трактате, тот, можно сказать, не только лишен возможности проанализировать данный трактат, но ничего не понимает и в тысячелетней истории пифагорейского



платонизма. Правда, материал трактата, как это мы часто видели выше, дается и компилятивно, и онтологически, и часто противоречиво. Но для того и существует наука, чтобы разобраться в любом сумбуре и чтобы довести фактическую сбивчивость исторических материалов до полной ясности и понятности.

В-пятых, как обычно неточно и неверно понимается термин «арифметика», фигурирующий в названии трактата, также обычно и бесполезно представлять себе, что такое «теология», тоже присутствующая в названии трактата в виде грамматического причастия от соответствующего глагола «теологизировать». Здесь неуместно будет приводить и разбирать бесчисленные вкусовые представления о том, что такое теология. Нас интересуют здесь не представления и вкусы современного нам читателя, но те вкусы и представления, которые наличествуют в самом трактате. А в самом трактате под «богом» или «божеством» и вообще под всяким мифом понимается только предельная обобщенность разных областей космоса и самого космоса в целом.

Представим себе море в целом со всеми его географическими, физическими, биологическими и социально значимыми чертами, и притом не только теперь, но и всегда, во всю вечность. Это и есть Посейдон как предельная обобщенность моря и всего морского. То же самое нужно сказать и о Деметре как о предельной обобщенности всей земледельческой области. И об Афине в связи с обобщением честной и справедливой войны или героизма, а в другом смысле — как о символе мудрости. То же самое мыслится и относительно Ареса, который есть предельное обобщение злодейской, коварной и несправедливой войны, или войны для войны.

Поэтому, читая в названии этого трактата термин «теологумены», не нужно падать в обморок, формалистически и буквально переводя греческий термин «теология» как «богословие», а нужно понять этот предмет исторически. Исторически же античная теология была просто учением о предельных обобщениях космоса и всего космического. Поэтому страшное для многих название «Теологумены арифметики», если отнестись к этому предмету строго филологически и строго историко-философски, нужно перевести так: аритмология как учение о предельно обобщенных космических структурах. Само собой разумеется, что наше предложение именно так, а не иначе понимать название трактата продиктовано стремлением формулировать его рациональное зерно. Это последнее получает свой конкретно-исторический вид только в связи со всем прочим содержанием трактата, которое меньше всего поддается рациональному пониманию. Исторически все это рациональ-

ное и все это нерациональное (о последнем мы тоже говорили достаточно) надо еще уметь объединить.

В-шестых, философская терминология, употребляемая в трактате на фоне весьма разноречивых и сбивчивых характеристик, во всяком случае отличается большой *историко-философской точностью*, и в ней совершенно нет никакого произвольного сумбура. Таковы, например, термины «потенция» и «энергия». Оба они употребляются отнюдь не в каком-нибудь обывательском и беспорядочном смысле. Они свидетельствуют, что речь идет здесь не о каком другом, но чисто смысловом становлении. Со времен Аристотеля такое понимание этих двух терминов осталось в античной философии навсегда. Таковы же термины «логос» и «эйдос». Эти термины настолько специфичны для всей античной философии, что мы даже не рисковали обязательно переводить их на какой-нибудь новейший язык. Оба эти термина тоже относятся к чисто смысловой области, причем первый указывает больше на смысловой метод, а второй — на смысловую картину и наглядный результат логического метода. Таковы же и термины «парадигма», «демиург» или «ум». В общем, это чисто платоновские термины с их весьма дотошным развитием в последующей античности. Наконец, такого же рода термины и «космос» или «гармония». Во всей античной философии эти термины понимаются обязательно материально и телесно, с идеальной обработкой всего материального и телесного, доходящей до скульптурной ясности и отчетливости. В этом отношении анализируемый нами трактат абсолютно типичен.

Отдельно стоит сказать о стоическом термине «семя», или «семенной», и тоже о стоическом понимании первоогня как «художественного». Подобного рода стоицизм несколько не противоречит основной пифагорейско-платонической традиции трактата.

Наконец, в трактате заметно использование тоже достаточно древнего геометрического понимания элементов. Огонь, например, понимается как пирамида. Все это трактуется вполне в рамках исходной пифагорейско-платонической традиции.

В-седьмых, вопрос, который не может не ставиться в нашем труде, именно вопрос *историко-эстетический*, если принять во внимание предложенный у нас выше анализ, решается и просто и легко. Кто же будет отрицать, что в античной философии структурные проблемы представлены ярче всего? А вот в данном трактате как раз они-то и ставятся в первую очередь. Или кто может отрицать постоянную склонность античной мысли идти от хаоса к космосу и отчетливо формулировать все подобные этапы этого

перехода? А вот это как раз и есть проблематика данного трактата. Также невозможно отрицать огромное значение в античной эстетике таких проблем, как единичность, свертывание и развертывание действительности, ноуменальное осмысление и душевная самодвижность космоса. Все это не только типичная античная философия, но и типичная эстетика античности. Если твердо стоять на той позиции, что эстетика есть учение о выразительных формах, то какую же еще более значительную выразительность можно находить в античной мысли, если не в ее космологизме, то есть если не в ее идеально-гармонически сформированном космосе? Трактат «Теологумены арифметики» есть целиком трактат из истории античной эстетики, конечно, если эту эстетику понимать не как-нибудь вообще, а только так, как ее понимала сама античность.

Наконец, в-восьмых, правомерно поставить также и вопрос о *новаторстве* философского учения трактата. Было ли здесь что-нибудь новое в сравнении с многовековой пифагорейско-платонической традицией? Что автор везде следует этой традиции — с этим трудно спорить. Однако в двух отношениях трактат, несомненно, отличается некоторой новизной.

Прежде всего аритмология поставлена здесь в подчиненное положение к философии. Здесь очень трудно указать, где кончается аритмология и где начинается вообще диалектика бытия и всей действительности. Это, например, не так заметно хотя бы у Филолая, о котором в трактате имеется один небольшой пассаж (74, 10—15). В трактате имеется также большой экскурс о Спевсиппе (82, 10—85, 23). В этом экскурсе, в котором, кстати сказать, Спевсипп объединяется с Филолаем, тоже не заметно сколько-нибудь яркого синтеза аритмологии и платонизма. Так, у Спевсиппа, как он изложен в нашем трактате, выдвигается на первый план мало разработанное и не очень понятное учение о совершенстве декады. Для нашего же трактата нет никаких сомнений в тождестве пифагорейства и платонизма.

Но с этим связано еще и другое. Дело в том, что неоплатонизм чем дальше, тем больше становился учением о теургии. Еще у Плотина в его специальном трактате о числах (VI 6) покамест нет ни слуха ни духа о какой-нибудь теургии или магии. С усилением теургического элемента можно было бы очень легко отойти от всякой аритмологии, которая была основана у древних как раз на стремлении все на свете расчленять и расчлененное целесообразно объединять, то есть на стремлении ни в каком смысле не теургическом. То, что в школе Ямвлиха появился специальный и весь-

ма сильный по своей философской насыщенности аритмологический трактат — это обстоятельство чрезвычайно важно. Значит, греки даже в период самой максимальной близости к магическим операциям никогда не забывали о чеканной ясности ноуменальных основ своей философии. В этом смысле трактат «Теологумены арифметики» является для историка античной мысли не только большой новостью, но и социально-заостренной новостью. Так нужно думать в противоположность тем, кто понимает свой предмет как эволюцию только абстрактных идей.

3. *Заключение.* В заключение заметим, что, поскольку наше структурологическое понимание трактата является хронологически первым, то ему должны быть свойственны все преимущества и все недостатки хронологической новизны. Несомненно, не только возможны, но и должны быть осуществлены еще и другие интерпретации трактата. Наше структурологическое предложение является только первой и, конечно, весьма приблизительной попыткой.

## § 6. ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНАЯ СПРАВКА

1. *Современные исследователи.* Мы считаем необходимым сделать историко-литературную справку к вопросу о «Теологуменах арифметики» для того, чтобы читатель не думал, будто самая эта проблема — «теологумен арифметики» является какой-то случайной и захолустной проблемой античной философии и будто она совсем никак не представлена в современной мировой науке. Некоторые историко-литературные данные мы и хотели бы сейчас привести, критически используя указания на эту тему у Б. Ларсена<sup>1</sup> и Ф. Мерлана<sup>2</sup>.

Начнем с того, что в античности эти теологумены арифметики были целым литературным жанром, так что появление соответствующего труда в школе Ямвлиха совсем не было чем-нибудь необычным или фантастическим. В науке уже давно установлена традиция этого жанра теологумен, восходящая к недошедшему до нас трактату Аристотеля. Эта традиция Аристотель — Спевсипп и вообще Древняя Академия — Посидоний — Модерат — Никомах освещается в небольшой статье Дж. Филипа<sup>3</sup>. Специально о роли Посидония в этой традиции тоже имеются весьма интересные

<sup>1</sup> Larsen B. D. Op. cit., p. 147.

<sup>2</sup> Merlan Ph. From platonism to neoplatonism. 3 ed. The Hague, 1975.

<sup>3</sup> Philip J. A. The biographical tradition. Pythagoras. — Transactions and proceedings of the American Philological society, 90, 1959, p. 185—194.

наблюдения у Ф. Роббинса<sup>1</sup>. Однако если заходит речь о Посидонии I в. до н. э., то будет необходимо вспомнить также и о другом философе того же времени, именно о Филоне Александрийском, учение которого о числах тоже было подвергнуто исследованию у К. Штеле<sup>2</sup>, а также и у вышеупомянутого Ф. Роббинса<sup>3</sup>. О возрождении пифагореизма еще во II в. до н. э. трактует А. Делатт<sup>4</sup>. Однако при этом нужно будет заметить, что если находить пифагорейское учение о числах в Древней Академии, то есть на рубеже IV—III вв. до н. э., то во II в. до н. э. нужно констатировать не столько возрождение пифагорейства, сколько просто его традиционное наличие в античной мысли. Но если эта пифагорейская традиция не прерывалась с платоновских времен, то она продолжала себя весьма заметно проявлять и во времена восходящего и зрелого неоплатонизма. Не только Плотин посвятил числам свой специальный трактат (VI 6), но и в школе Порфирия появился автор, трактовавший о числах с пифагорейской точки зрения и, несомненно, бывший хронологически посредником между Порфирием и Ямвлихом. Этот автор — Анатолий Александрийский, который, будучи перипатетиком (а перипатетики вслед за Аристотелем, как мы сказали выше, с. 194, тоже интересовались философией математики), написал целый трактат «О декаде». Большие отрывки из этого трактата приводятся в «Теологуменах арифметики» Ямвлиха. Издан текст этого трактата Анатолия Гейбергом<sup>5</sup>. Была и специальная диссертация об источниках Анатолия<sup>6</sup>.

Таким образом, проблема «теологумен арифметики» — это весьма важная проблема истории античной философии, и для этой проблемы имеется в науке немаловажная литература.

2. *Два непосредственных предшественника «Теологумен»*. Поскольку весь трактат «Теологумены арифметики» дается в пифагорейской традиции, предшественников данного трактата можно было бы указать очень много. Мы ограничимся указанием на таких двух предшественников, которые, как обычно

<sup>1</sup> Robbins F. E. Posidonius and the sources of Pythagorean Arithmology. — Classical philology, 15, 1920, p. 309—322; The tradition of greek arithmology. — Ibid., 16, 1921, p. 97—123.

<sup>2</sup> Staehle K. Die Zahlenmystik bei Philon von Aleksandria. Leipzig, 1931. Diss.

<sup>3</sup> Robbins F. K. Arithmetic in Philo Judaeus. — Classical Philology, 26, 1931, p. 345—361.

<sup>4</sup> Delatte A. Études sur la littérature pythagoricienne. 1915, особенно с. 206—208.

<sup>5</sup> Heiberg J. L. Anatolius sur les dix premiere nombres. — Annales internationales d'histoire. Congrès de Paris 1900. 5-e section. Histoire des sciences. Paris, 1901, p. 27—55.

<sup>6</sup> Borghorst G. De Anatolii fontibus. Berolini, 1905. Diss.

полагают, во всяком случае были использованы в данном трактате вполне непосредственно. На них мы указывали выше. Первый — это Никомах из Герасы, написавший на рубеже I и II вв. н. э. «Введение в арифметику», которому, как мы видели выше (с. 214), Ямвлих посвятил специальный трактат (греческое издание Никомаха — ниже, библиография, с. 516). И второй — это Анатолий, написавший сочинение «О декаде и о входящих в нее числах» (подробнее о нем у нас выше, с. 154, а издание его греческого текста упомянуто нами только что).

3. «*Теологумень*» и Никомах. Как мы видели выше, «Введение» Никомаха, хотя и движется в плоскости пифагорейской традиции, является трактатом меньше всего философским, а больше всего чисто арифметическим. Поскольку, однако, сам Ямвлих довольно высокого мнения о Никомахе, мы приведем сейчас два-три его текста, которые касаются именно философской стороны вопроса, но которые отличаются как раз отсутствием достаточно глубокого философского метода.

а) Вот, например, как Никомах определяет *число*: «Число есть определенное множество [*plēthos hōrismenon*, то есть обладающее определенной границей], или система монад, (*systema monadōn*), или совокупность (*сhуmа*) количества, составленная из монад» (I 7, 1—2 Ноше). С логической точки зрения, такого рода определение числа явно грешит ошибкой, тавтологией, поскольку определение числа через множество является определением числа из множества же чисел.

Другое определение, которое мы находим у Никомаха, едва ли вообще можно считать определением. Никомах пишет: «Всякое число есть половина двух соседних чисел. И также оно является половиной суммы двух соседних чисел, удаленных от данного числа на единицу. Точно так же оно является половиной суммы любых чисел, равноудаленных от определяемого числа, и так — до тех пор, пока возможно» (I 8, 1—4; ввиду чрезвычайной краткости греческого текста перевод дается более распространенно). Это не есть определение числа потому, что здесь имеются в виду операции уже с готовыми числами натурального ряда. Едва ли такого рода логическая недостаточность могла чем-нибудь привлечь автора «Теологумен».

Однако чтобы соблюсти историческую справедливость в отношении Никомаха, необходимо сказать, что при определении числа нельзя ограничиваться только такими его текстами, где эти определения даются специально. В трактате Никомаха имеется очень много таких текстов, которые с виду кажутся второстепен-

ными и касаются предмета не специально, но более или менее случайно и описательно. А на самом деле эти тексты гораздо важнее специальных определений числа.

Так, например, выше мы упрекнули Никомаха, что он вместо определения числа рассказывает об его функциях вообще среди чисел натурального ряда. Но в другом тексте сам Никомах различает науку о числе самом по себе от науки о числе в системе соотношений чисел вообще и науку о числе самом по себе он и называет арифметикой (I 3, 1). В другом тексте (I 5, 1) Никомах называет гармонические логосы «арифметическими», имея в виду космологически-творческую природу логосов. Значит, арифметическое число не только само определяет себя, но и функционирует как принцип упорядочения. Со ссылкой на Платона (R. P. VII 522d — 524a) Никомах рассуждает вообще о логической значимости числа в процессе познания бытия (I 3, 7). Имеется еще и много других текстов у Никомаха, говорящих об его философском интересе к числу, а не просто об интересе внешне-вычислительном.

б) Мы позволим себе привести один текст из Никомаха как раз о философско-космологической значимости числа. В нашем пересказе, весьма близком к греческому подлиннику, вплоть до буквальности, этот текст гласит следующее.

Все, что в космосе от природы упорядочено согласно художественному исходу, по частям и в целом представляется разделенным и упорядоченным согласно числу в соответствии с промыслом и создающим все умом. При этом появляется парадигма таким образом, что логос предначертания, согласно своему положению, включает в себя число в разуме бога, творящего космос. Притом этот логос является только умопостижимым и во всех отношениях нематериальным, а по природе своей существенным вечным, чтобы к нему как к художественному логосу приходило в своем завершении все — время, движение, небеса, звезды и всевозможные проявления этого логоса. Поэтому необходимо, чтобы научно-познавательное (*epistēmōnicon*) число, главенствуя над всем этим, приводилось к гармонии само по себе, и не от другого, а от себя самого. Ведь все приведенное к гармонии приводится к ней из наличия противоположностей совершенным и существенным образом. Ведь не приводится к гармонии несущее, потому что оно по природе своей не существует, не приводится ни то, что взаимоподобно, ни то, что хотя и различно, но несопоставимо (*aloga*) друг с другом. Поэтому остается признать, что то, что приводится к гармонии, и обладает бытием, и различно, и сопоставимо друг с другом (*logon pros allēla echonta*). Потому-то, следовательно, число

и обладает научно-познавательным характером. Ведь в нем имеются два первенствующих эйдоса, обладающие сущностью количества и отличающиеся друг от друга, но без неоднородности — четное и нечетное. Они попеременно приводятся к гармонии удивительной и божественной природой, не отделяясь друг от друга и единовидно, как мы только что узнали (I 6, 1—4).

Таким образом, Никомаху хорошо известны *универсально-космологические* функции числа. И в этом смысле автор «Теологумен» мог позаимствовать у Никомаха весьма многое. Что же касается точной логической систематики, то она, можно сказать, целиком отсутствует у Никомаха, и автору «Теологумен» тут нечему было поучиться. Правда, «Теологумены» занимаются не учением о числе вообще, но конкретно о первых десяти числах, так что упрека в отсутствии системы он совсем не заслуживает. А заслуживает подобного упрека только сам Никомах.

в) Не лучше обстоит дело у Никомаха и с определением *монады*, поскольку он пишет: «Монада — это естественное (*physice*) начало всего» (I 8, 2). Чрезвычайная общность такого определения, конечно, мешает ему быть точным определением. Этому, правда, предшествует общее суждение о монаде, но тоже с использованием уже готового ряда натуральных чисел. Более интересны у Никомаха такие выражения, как: «монада по природе неделима» (I 8, 4) или «монада однородна и обладает собственной природой» (II 17, 4). Остальные тексты о монаде, насколько можно судить, предполагают понятие монады уже известным. Концепция монады в «Теологуменах» богаче уже по одному тому, что там предполагается такое единое, которое выше всякого числа. И вообще те суждения о монаде, которые мы имеем в «Теологуменах», просто не имеют себе параллелей у Никомаха.

О диаде только однажды говорится, что она «началовидна» (I 7, 4), — выражение, мало что говорящее, поскольку и всякое число является каждый раз особого рода «началом».

Просмотр других чисел у Никомаха, включая десятку, обнаруживает, с одной стороны, использование их как некоторого рода значительных числовых построений, а с другой стороны, обнаруживает полное отсутствие каких бы то ни было существенных определений каждого такого числа. Например, совсем ни о чем не говорит то, что декада есть наиболее «совершенное число» (II 22, 1). В сравнении с Никомахом характеристика первых десяти чисел в «Теологуменах» отличается множеством разного рода глубоких идей, о которых у Никомаха нет никакого помину. Правда, сам автор «Теологумен» ссылается на Никомаха. Но даже и в этом случае



необходимо сказать, что «Теологумены» ушли настолько вперед, что их даже трудно и сравнивать с Никомахом.

Таким образом, сравнение «Теологумен» с Никомахом приводит к довольно незначительным результатам; и само понимание Никомаха как первоисточника для «Теологумен», вопреки писавшим на эту тему исследователям, нужно считать сильно преувеличенным. Значительно больше дает сравнение «Теологумен» с Анатолием.

4. «*Теологумены*» и *Анатолий*. Анатолий уже по одному тому ближе к «Теологуменам», что в своем трактате «О декаде и о входящих в нее числах» он занят исключительно только первыми десятью числами, как это мы находим и в «Теологуменах», и отдельно не ставит никаких теоретических вопросов о числе. Близость «Теологумен» к Анатолию бросается в глаза еще и потому, что Анатолий тоже в компилятивной форме перечисляет самые разнородные и несхожие между собой определения чисел почти без всякого анализа, который помог бы понять все эти определения в одной и единой системе. Автор «Теологумен» часто буквально заимствует разные выражения у Анатолия и тоже часто без всякого пояснения. Поэтому компилятивность и разбросанность определений числа у Анатолия сразу бросается в глаза и сразу заставляет думать о стилистической зависимости «Теологумен» от Анатолия. Чтобы это наше суждение о данных двух авторах было окончательным, надо было бы каждое суждение «Теологумен» сопоставить с относящимися сюда текстами Анатолия. Поскольку, согласно общему плану нашей работы, такое исследование для нас было бы невозможным (хотя провести его совсем нетрудно), мы ограничимся приведением только двух-трех вопросов, которых касаются оба автора.

а) Что касается, например, *монады*, то многое из «Теологумен» можно без всякого преувеличения возводить к Анатолию. Однако необходимо сказать, что апофатический элемент монады подчеркивается в «Теологуменах» гораздо ярче и сильнее, чем у Анатолия. Здесь приходится отметить то досадное обстоятельство, что И. Гейберг, издатель греческого текста Анатолия, ограничился только приведением самого текста решительно без всяких указаний на главы и параграфы, так что точная цитация трактата Анатолия совершенно невозможна и нам придется цитировать мысли трактата Анатолия решительно без всяких цифр, которые давали бы разделение самого текста трактата.

Так вот, в самом начале трактата Анатолия дается довольно ясное определение единицы как чего-то выходящего за пределы

всякого числа и всякой отдельной вещи. Но тут же приводится под именем пифагорейского учение об единице как об уме. Однако этот пифагорейско-платонический нус, как известно, ниже абсолютного единства и совсем для него не характерен, поскольку оно выше всякого ума. Но ставши однажды на точку зрения нуса, Анатолий без труда приводит ряд определений монады, основанных на единораздельном и целостном ее представлении. Определений этих у Анатолия дается гораздо меньше, чем в «Теологуменах», но они приблизительно такого же рода, как определения монады в «Теологуменах». Кое-что остается здесь непонятным, как, например, то, почему монада, трактуемая у Анатолия как *phronēsis* («практическое мышление»), является у него добродетелью. *Phronēsis* является, скорее, практической, или прикладной, направленностью ума, не обязательно добродетелью. И если так, то, кажется, она делается понятной в качестве определения монады в том смысле, что монада обладает также и энергийными функциями.

Впрочем, Анатолий, как сказано выше, вовсе не гоняется за единством или последовательностью разных определений монады. Поэтому иной раз оказывается трудным делом установить существенную связь того или иного определения монады с ее общим определением как некоего рода принципа. Но ведь это самое мы находим также и в «Теологуменах». Анализируя главу «Теологумен» о монаде, мы выше (с. 272) тоже были вынуждены прибегнуть к той ее систематизации, которая в самих «Теологуменах» сознательно не проводится, но напрашивается сама собой при сопоставлении отдельных определений. И вообще нужно сказать, что при всей компилятивности обоих трактатов все же заметна их общая позиция, по крайней мере, в самом главном. Так, например, о том, что монада, не являясь ни единым, ни многим, в то же самое время порождает собою и всякое единство и всякое множество и что поэтому мужское и женское, или идея и материя, заложено уже в самой монаде (хотя она на них ни в коем случае не сводится), — это достаточно ясно выражено в обоих трактатах, хотя в «Теологуменах» гораздо ярче, чем у Анатолия.

б) Далее, что касается *диады*, то инаковость, на которую напирают «Теологумены», представлена у Анатолия достаточно ясно. Правда, самое начало изложения диады у Анатолия способно только поразить историка философии. А именно Анатолий без всяких оговорок называет диаду просто «принципом числа». С пифагорейско-платонической точки зрения это совершенно невозможно, поскольку принципом всякого числа является здесь не двоица, но единица; а если двоица и входит здесь в определение каждого чис-

ла, то это обстоятельство требует оговорки уже в самом же начале, чего у Анатолия нет.

Но дальнейшие определения двоицы, находимые нами у Анатолия, довольно последовательно рисуют постепенную конкретизацию принципа инаковости. У Анатолия имеются и высказывания о «дерзании» и «порыве», о «мнении», о «логосе» в смысле «пропорции». Все это, по-видимому, автор «Теологумен» заимствовал у Анатолия.

в) *Тройка* Анатолия разочаровывает нас тем, что здесь с самого начала утверждается составленность ее из единицы и двойки. Этот момент мы находим и в «Теологуменах», где, как мы видели выше (с. 277), эта внешне-арифметическая операция ничего не дает по существу. Ведь по существу здесь имеется в виду диалектика неподвижного бытия и вечно становящегося небытия. Термин Анатолия «совершенная», конечно, мало о чем здесь говорит. Но единораздельная цельность, диалектически возникающая из единицы и двоицы, достаточно конкретно представлена у Анатолия (как и в «Теологуменах») конструкцией, которая видит в каждой вещи и во всем «начало, середину и конец». Остальные образы, конкретизирующие тройку у Анатолия, мало интересны.

г) Что касается *четверки*, то можно прямо говорить о зависимости «Теологумен» от Анатолия, причем зависимость эта касается как содержания всей этой теории четверки, так и ее текста. Здесь мы находим прямые цитаты из Анатолия, иной раз даже с указанием самого имени Анатолия. У обоих авторов изобилует использование пифагорейского усмотрения чисел в разных случайных областях, вроде четырех времен года, четырех ветров, четырех стран света и пр. Все это большей частью курьезы, о которых не стоило бы и говорить, если бы они не свидетельствовали о неотразимой потребности всюду находить структуры и строго отчеканенные части той или иной целостно-зримой области.

Однако в этих рассуждениях о четверке у обоих авторов на первом месте все-таки оказывается тот принцип, который является диалектически необходимым вслед за тройкой. Если эта последняя давала у обоих авторов как бы первый рисунок сущего, то теперь ставится вопрос о том, что же такое это сущее. И ответ на этот вопрос гласит, что это сущее является в первую очередь телом. Четверица — это принцип *телесности*. И тут оба автора совершенно согласны. О поразительном обилии разного рода курьезных примеров применения четверицы у обоих авторов распространяться не стоит. Оба автора в этом отношении поразительно близки между собою. И если современные исследователи отвергают за «Тео-

логуменами» авторство Ямвлиха на основании компиляторства их из материалов Анатолия, то четверица дает для этого наибольшие основания.

д) Из прочих чисел у Анатолия обращает на себя внимание *десятка*. Эта глава целиком состоит у него лишь из внешне-арифметических операций, не только малопонятных в философско-эстетическом смысле, но часто даже не имеющих никакого отношения к десятке как таковой. Полную противоположность этому представляет то, что мы находим о десятирице в «Теологуменах». Как мы видели выше (с. 284), в главе о десятирице, в «Теологуменах» рисуется целое мировоззрение, насквозь философское и насквозь эстетическое. Можно сказать, что в философско-эстетическом плане «Теологумены» занимают здесь особое место, в котором не заметно никакого влияния со стороны трактата Анатолия. Наоборот, трактат «Теологумены», взятый в целом, функционирует вполне в духе философии Ямвлиха.

е) И если теперь формулировать наши выводы из предложенного сопоставления «Теологумен» с Анатолием, то, кажется, два тезиса должны явиться здесь вполне очевидными.

Первый тезис сводится к тому, что «Теологумены» вполне напоминают Анатолия своей компилятивностью и антологически-хрестоматийным характером. Если иметь в виду настойчивую и упорную последовательность в развитии тематики в подлинных трактатах Ямвлиха, то можно будет сказать, что сомнения в авторстве Ямвлиха для этого трактата не лишены основания. Однако тут же заставляет себя признать и другой тезис — о характере отношения «Теологумен» к Анатолию.

Именно несмотря на всю компилятивность, «Теологумены» выгодно отличаются от трактата Анатолия наличием *точно продуманной логической системы*. Правда, система эта, ввиду основного хрестоматийного характера трактата, нигде не формулируется в отчетливом и последовательном виде. Тем не менее, как это мы видели выше в нашем собственном анализе «Теологумен», по крайней мере в двух отношениях эта логическая система весьма ощутительно дает себя знать.

Именно все эти разбросанные и внешне очень мало связанные между собою определения каждого числа при некоторой затрате историко-философского усилия выступают весьма заметно как внутри каждого числа, так и при сравнении одного числа с другим. В предложенном у нас выше анализе «Теологумен» мы пытались доказать, что внутри каждого числа в трактате постоянно формулируется тот или иной основной принцип и последователь-

но развертывается конкретизация этого принципа на отдельных, более частных вопросах. С другой стороны, прослеживая логическое развитие понятия числа от монады до декады, мы наметили также определенную последовательность, идущую от более общего и абстрактного к той конкретной структуре, которая характерна для космоса вообще.

Ничего подобного в трактате Анатолия найти невозможно. Компилятивность и разрозненность отдельных числовых определений, которые сами по себе иной раз оказываются весьма интересными, доходят у Анатолия до такого предела, что, несмотря ни на какие усилия мысли, делается невозможным установить логическую последовательность внутри отдельных чисел и в их общем соотношении между собою. Здесь «Теологумены», несомненно, являются огромным скачком вперед, и рассматривать Анатолия как их предшественника в данном отношении представляется невозможным.

# VI

## ТЕУРГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА

Теургической эстетике Ямвлих посвящает целый трактат под названием «О египетских мистериях». Произведение это чрезвычайно сложное как по разнообразию своей тематики, так и по способу разработки отдельных вопросов. Тем не менее внимательное изучение этого трактата обнаруживает лежащую в его основе ясную и простую мысль и всегда философски продуманный способ разработки отдельных тем. Ввиду малой популярности этого трактата, доходящей иной раз до полного его игнорирования, нам придется остановиться поподробнее и на его содержании, и на его философской методологии, и на его эстетических выводах.

### § 1. НЕОБХОДИМЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ СВЕДЕНИЯ В СВЯЗИ С ТРАКТАТОМ «О ЕГИПЕТСКИХ МИСТЕРИЯХ»

1. *Происхождение и назначение трактата.* Трактат Ямвлиха «О египетских мистериях», или, как значится в рукописях, «Ответ учителя Абаммона Порфирию на его письмо к Анебону и разрешение содержащихся в письме вопросов», — это развернутое возражение неоплатоника нового, «теургического» склада ума на философский рационализм, проявленный Порфирием в так называемом «Письме к египетскому жрецу Анебону». Об этом письме Порфирия — выше, с. 70. Сомнения в авторстве Порфирия для этого письма возникают, возможно, потому, что оно не дошло до нас в своем подлинном виде. Письмо лишь реконструируется на основании трактата Ямвлиха и некоторых других источников, и поэтому трудно сказать, в какой мере выразившееся в нем довольно одностороннее «разумничество» по отношению к богам принадлежит действительно Порфирию. Ямвлих пожелал в полемике с Порфирием сохранить анонимность и выступил от имени некоего Абаммона, якобы одного из первых египетских жрецов и учителя Анебона.

2. *Название трактата.* Нельзя ручаться за подлинность названия — «О египетских мистериях». Возможно, что название это было просто «О мистериях». Возможно — «О теологии египтян». Входить в анализ этого вопроса с привлечением дошедших рукописей и схолий мы не будем. Подробные сведения по этому вопросу читатель может получить у Б. Ларсена (указ. соч., с. 47—48). Но дело не в этом. Самое важное — это вопрос по существу.

Что же касается существа дела, то это название, содержит ли оно указание на Египет или не содержит, собственно говоря, мало соответствует фактическому содержанию трактата. Ведь под «мистериями» нужно понимать фактическое, а точнее сказать, культовое оформление тех или иных божественных тайн. Действительно, для данного трактата это очень важно и необходимо. Но сказать, что весь трактат только и занимается вопросами о «мистериях», будет совершенно невозможно, ввиду преобладания в нем теоретически-философской методологии. Вернее было бы назвать этот трактат чем-то вроде «философии культа», чтобы подчеркнуть интересы автора трактата не просто в области культа, но в области его философского уяснения.

По нашему мнению, и указание на Египет тоже мало соответствует содержанию трактата. Все эти египетские и даже восточные мотивы в неоплатонизме, если придерживаться научной точности, не имеют никакого отношения ни к Египту, ни к Востоку. Все такого рода ссылки на египтян делаются неоплатониками с одной, и притом очевиднейшей, целью. Им хотелось придать своим философским теориям максимально широкое и даже всеобъемлющее значение. Говорить просто о Зевсе или о Гере — это казалось в то время чем-то уж слишком понятным и почти банальным. И когда заговаривали, например, об Изиде или Осирисе, то в этом совершенно не было ничего специфически египетского. Эти фигуры привлекались только для расширения, обобщения и возвеличивания выставляемых теорий о ноуменальной сущности богов. Ведь неоплатоники — это философы мировой римской империи; и ясно, что им не хотелось оставаться какими-то провинциалами с узконациональными традициями. Их философия состояла в логической формулировке древних и народных мифов. Но им не хотелось, чтобы эти философски конструированные мифы так буквально и понимались. Да на такое расширительное толкование древнегреческих божеств неоплатоники ведь и по существу имели некоторое право, поскольку каждый миф, становясь философской категорией, уже по одному этому получал расширительную значимость. Отсюда следует, что и упоминание о Егип-

те в названии данного трактата (в тех рукописях, где оно было) тоже нельзя понимать буквально; а если понимать это буквально, то и тогда трактат Ямвлиха «О египетских мистериях», собственно говоря, никакого отношения к Египту не имеет. В названии трактата не нужно находить какую-то экзотику (Ларсен Б. Указ. соч., с. 154). Оно — вполне условно, поскольку самый трактат есть произведение чисто греческой философской мысли, хотя, конечно, философия тех времен была весьма насыщена мистикой и была далека от классической рациональной простоты.

3. *Вопрос об авторстве.* Такое же понимание дела мы должны применить и к вопросу об авторе трактата. В связи с этим были высказаны разные мнения, излагать и критиковать которые не стоит. Нельзя же согласиться, например, с таким мнением, что Ямвлих будто бы хотел скрыть свое отрицательное отношение к своему же учителю Порфирию и поэтому будто бы прибег к псевдониму. Ямвлиховские материалы настолько часто содержат прямую критику Порфирия, что нет никаких оснований для такого объяснения псевдонимии в данном случае. Конечно, имя высокопоставленного египетского жреца было привлечено Ямвлихом исключительно ради придания своему трактату большей авторитетности и привлекательности. Ведь Платон в своих диалогах тоже иной раз заговаривает о египетской философии, даже о египетском общественно-государственном устройстве, и даже называет какие-то египетские авторитеты по именам. Такое преклонение перед Египтом вовсе не мешает Платону объявлять свои произведения именно своими собственными и не заставляет его отказываться от своего авторства. «Египетское» было в те времена просто некоторого рода словесной модой; и ничего специфически египетского невозможно найти ни у Платона, ни у Ямвлиха. Египет здесь привлекается просто ради укрепления авторитетности издаваемых сочинений. Египтомания была свойственна уже Геродоту. Но это имеет мало значения для научной оценки заслуг Геродота в области историографии.

Собственно говоря, отрицательное отношение к ямвлиховскому авторству трактата о мистериях нужно считать весьма раздутым. Если бы знаменитый Э. Целлер не обрушился на авторство Ямвлиха и не стал бы приписывать это авторство каким-то его ученикам, то никто сейчас и не поднимал бы вопроса об авторстве трактата. До второй половины XIX века никто и не думал отрицать авторство Ямвлиха; а если оно когда-нибудь и отрицалось, то только весьма мало авторитетными исследователями. Мы бы указали сей-



час только на работу К. Раше<sup>1</sup>, ученика В. Кролля, в которой, как нам кажется, скептицизм в отношении авторства Ямвлиха филологически разрушен окончательно. Сейчас о Псевдо-Ямвлихе можно говорить только весьма условно. В этом смысле и мы тоже не избегаем этого обозначения. Да ведь с исторической точки зрения, можно сказать, совершенно безразлично, был ли этот трактат написан самим Ямвлихом или кем-либо из его учеников.

Мы не будем здесь приводить цитаты для буквального сопоставления текстов трактата «О мистериях» с текстами самого Ямвлиха. Мы ограничимся только одним разительным примером. В трактате говорится (VIII 3, p. 265, 5—7) о том, что «бог произвел материю, отделив субстанциальную существенность (oysiotētōs) от материальности (hylotētōs)». Прокл (In Tim. I 386, 10—11), излагая Ямвлиха, как мы уже знаем (с. 267), так буквально и пишет: «Ведь божественный Ямвлих повествовал, что и Гермес хочет вывести материальность из субстанциальной существенности». Эти термины — oysiotēs («сущность», или, точнее, «сущностность») и hylotēs («материальность») — являются терминами чисто ямвлиховскими если не по форме, то по существу.

4. *Три возможных, или, вернее сказать, невозможных, источника.* Очень здраво об этих источниках рассуждает используемый нами исследователь Б. Ларсен.

а) Что касается *египетского* источника, то, кроме некоторых чисто египетских символов и мистериальной практики, ничего на эту тему нельзя сказать. Мистериальная практика в Элевсине была не хуже египетской. Что же касается египетской науки и философии, то некогда они, возможно, были широки и глубоки. Но, например, Страбон, посетивший египтян в эпоху Августа, свидетельствует о том, что у египетских жрецов можно было поучиться разве только культовой практике, но отнюдь не каким-нибудь философским или научным теориям (Strab. XVII 1, 29.46).

б) Невозможно поддаваться соблазну сблизать в какой-нибудь малейшей степени трактат Ямвлиха также и с *христианскими* источниками. Само собой разумеется, такие доктрины, как ноуменальное учение о божестве, или как различие внекосмического бога и внутрикосмических демонов, или как вся сакрально-теургическая практика, формально имеют некоторую связь с христианскими теориями. Но никакой абсолютной личности, никакого боговоплощения, никакого Христа с его богочеловечеством, никаких

<sup>1</sup> R a s c h e K. De Jamblichō libri qui inscribitur de mysteriis auctore. Münster, 1911. Diss.

догматов о творении мира из ничего, о грехопадении и вообще никаких основных догматов христианства ни при каких усилиях нельзя найти в трактате «О египетских мистериях». Указанные философско-религиозные доктрины, сходные в язычестве и христианстве, имеют только формальный характер и вполне объяснимый из греческих и языческих источников. Ни о каком влиянии христианства на Ямвлиха не может быть и речи. А что само язычество накануне своей гибели бессознательно совпадало со многими христианскими доктринами, это уже не зависело от христианства. Это была неумолимая логика истории античного язычества, пришедшего во времена Ямвлиха к своей трагической гибели.

в) Наконец, сопоставление трактата Ямвлиха с *иудейскими* источниками, и прежде всего с Филоном Александрийским, конечно, может дать некоторого рода положительные результаты. Но если это в науке и возможно, то только потому, что Филон был иудаистическим платоником, а не просто иудаистическим теоретиком. Никаких специфически иудаистических черт у Ямвлиха найти невозможно. Прежде всего у него невозможно найти монотеизма в строгом смысле слова, если под монотеизмом понимать учение и культ на основе абсолютной личности, существующей надмирно и творящей мир из ничего. Таковы главнейшие, исторически наиболее развитые формы монотеизма, — иудейская, христианская и магометанская. Тема «Ямвлих и Филон» является для науки, конечно, темой очень интересной и очень плодотворной, поскольку точек соприкосновения у обоих этих философов достаточно много. Но окончательный результат всякого такого исследования уже и сейчас вполне очевиден, безусловно строг и безоговорочно категоричен: сходство Ямвлиха с Филоном Александрийским только формально-методологическое, по существу же эти два философа просто несравнимы.

5. *Ямвлих и Платон*. В сравнении с этими тремя псевдоисточниками ямвлиховского трактата один источник является и безусловным, и безоговорочным, и убедительным. Этот источник — *Платон*. Невозможно и перечислить всех тех методологических оттенков, с которыми Ямвлих подходит к Платону. Он и цитирует его буквально, и излагает в свободном духе, и определенным образом интерпретирует, и просто пользуется отдельными выражениями и словами. При этом очень заметно также и то, что Ямвлих вполне отдает себе отчет в разнице эпох и в различии намерений. В этом смысле Ямвлих не производит ровно никакого насилия над текстом Платона. Ямвлих просто делает выводы из Платона для своей собственной эпохи, для своих собственных сакрально-сим-

волических целей. Поэтому при чтении текстов Ямвлиха всегда остается ощутимой как специфика Платона, так и специфика Ямвлиха, жившего на семьсот лет позже Платона. Труды Дж. Дилдона и Б. Ларсена впервые открывают путь к такому пониманию подлинного исторического источника для Ямвлиха. Но и этот путь изучения трактата покамест только еще начинается.

## § 2. ТЕМАТИКА ТРАКТАТА

1. *Религия и философия.* Обращаясь к содержанию трактата «О египетских мистериях», необходимо учитывать два обстоятельства.

Одно обстоятельство заключается в том, что содержание этого трактата поражает разнообразием и пестротой своей тематики и привлечением самых неожиданных аргументов для разъяснения возникающих вопросов.

Второе обстоятельство заключается в том, что автор трактата, отдавая дань хаотическому состоянию материалов своей проблематики, в то же самое время всячески старается применять не только философские, но даже и чисто логические методы для решения возникающих вопросов. Правда, полная логическая последовательность системы ему не всегда удается, так что известный разноречивостью изложения наблюдать можно. Но этот разноречивый ввиду последовательной методологической направленности все же не производит отрицательного впечатления, а интересен больше для специалистов, желающих в точности разобраться в методах анализа у Ямвлиха. Специально об этой методологии мы говорим ниже (с. 325). Здесь сначала укажем на общую тематику трактата с приведением главнейших текстов для этой тематики.

2. *Тематика.* Если преследовать точность этой тематики, то ее можно представить в следующих девяти видах, которым, между прочим, и следует немецкий переводчик трактата Т. Норфег (точное название перевода — ниже, библиограф., с. 518).

I. Общее предисловие Абаммона — Ямвлиха по поводу письма Порфирия к Анебону. О природе и действиях высших существ, которые делятся на богов, демонов, героев и души. Их классификация (I 1—21, II 1—2).

II. О различительных признаках существ, которые являются теургами в их экстаических видениях, и о степени достоверности этих последних. Умозрительная философия и практическая теургия (II 3—11).

III. Существо и виды мантики. Средства и методы доставления людям со стороны высших существ знания о будущем и о высших предметах (III 1—31).

IV. Опровержение сомнений Порфирия относительно теургии как средства воздействия на богов и принуждения богов к дурным поступкам (IV 1—13).

V. Природа, действия и виды жертвоприношений. Опровержение взгляда Порфирия о принесении в жертву животных. Связанный с этими жертвами вид ведовства (V 1—25, VI 1—4).

VI. Природа, свойства и действия молитвы вообще и теургической и заклинательной в частности (V 2 6, VI 5—7, VII 1—5).

VII. Основные принципы божественного и мирового бытия, по учению египтян (VIII 1—5).

VIII. Освобождение человеческой души от власти судьбы при помощи демона, дарованного каждому человеку (VIII 6—8, IX 1—10).

IX. Средства достижения истинного блаженства. Заключительное благодарение богам за открытие истины (X 1—8).

Само собой разумеется, у нас нет никакой возможности изложить и проанализировать такое множество тем, содержащихся в трактате «О египетских мистериях». Разработку всех этих тем мы дадим в самой краткой форме и более подробно скажем только о некоторых, наиболее важных проблемах.

### § 3. ОСНОВНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА. УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ МИСТЕРИАЛЬНОЙ ТЕУРГИИ

1. *Общее изложение вводной части.* Первая тема из девяти указанных выше является, можно сказать, введением в весь трактат. Познакомимся с ней поближе.

После вступления, имеющего целью показать внушительную эрудицию Абаммона и его связь со всеми мировыми источниками мудрости (египетской, ассирийской, герметической), Ямвлих в первом же вопросе о существовании богов (ср. начало Порфириева письма к Анебону, выше, с. 70) отвергает философскую методологию своего оппонента. Существование богов, говорит он, равно как и всякое знание о духовных началах, нечего и пытаться разыскивать с помощью разумных доводов и умозаключений. Идея богов прирождена нашей душе; там, в жизни души, и надо искать познания бога. Соображения Порфирия о том, что бога как умопостигаемое существо напрасно отождествлять со стихиями и вещами мира, тоже не имеют силы: демиургия и теургия показыва-

ют, что все божественное и бестелесное может находиться везде, где ему угодно.

Порфирий прав, что не только боги, но и мироправительные демоны неаффицируемы, то есть никакие жертвы и молитвы не в силах их затронуть, а тем более принудить к чему бы то ни было. Но зато боги сами, по своей всегда доброй воле и без какого-либо напоминания, несут миру благо, а человеческие души тоже всегда по своей природе способны и готовы это благо впитывать, лишь бы они не были искажены и извращены. И вот молитвы и жертвоприношения нужны именно для освобождения нашей души от страстей. Молитва располагает душу для лучшего принятия всегда изливаемого божеством блага. Подобно этому предметы материального мира не всегда безразличны по отношению к божеству, а могут быть подготовлены и устроены соответствующим божеству образом. Существуют укорененные в божественной глубине символы, которые неизмеримы человеческим умом.

Таково содержание вводной части трактата в самой общей форме. Отметим некоторые детали, которые и вскрывают содержащуюся здесь проблематику.

2. *Проблематика в собственном смысле.* Указанная нами только что тематика трактата все еще слишком сложна и требует более краткой формулировки. Другими словами, речь должна идти о проблематике трактата в ее яснейшей структуре. Структура эта сводится к следующему.

Во-первых, сама собой бросается в глаза та общая часть проблематики и то методологическое введение, которое ставит общий вопрос о *возможности мистериальной теургии*. Необходимые для этого предварительные категории рассматриваются почти во всех главах трактата, но по преимуществу в первой главе, которую мы обозначили как первую тему всего трактата.

Во-вторых, бросается в глаза также детальная разработка *отдельных областей* мистериальной теургии. Вообще говоря, сюда относятся темы, которым посвящаются II—VII книги трактата.

В-третьих, наконец, в трактате везде чувствуется также и стремление дать *завершительную систему* всего учения о мистериальной теургии. Весьма характерно, что эта заключительная часть формулируется с привлечением категории символа и в своей основе так и может быть названа философским символизмом. Необходимые для него тексты из I, II, VII и других книг мы приведем ниже (с. 320).

3. *Логика культа.* Мы обратили бы внимание на то, что никакая напряженная религиозность не мешает здесь автору рас-

суждать чрезвычайно логично и последовательно. Уже в гл. I 2 Ямвлих прямо говорит, что он будет рассуждать ясно, что у него будет определенный метод рассуждения, что теология, теургия и философия будут излагаться каждая вполне специфически, так чтобы теория восходила к определенным первопринципам (р. 7, 2—7).

а) В данном трактате Ямвлих с поразительной настойчивостью противопоставляет, с одной стороны, онтологическую связь богов и людей, которая существует в человеке вечно и от природы (*physis*), и, с другой стороны, попытки разумного познания (*logos*) богов. С точки зрения бытия (*to einai*) и сущности (*oysia*), человек и бог суть совершенно одно и то же. Человеческая душа является только истечением самого же божества. Что же касается человеческого знания (*gnōsis*), то оно построено на сравнениях, противоположениях, умозаключениях, то есть на том, что возникает и гибнет во времени и потому не имеет никакого отношения к божеству (I 3, р. 9, 10—16). И если Порфирий сомневается в познании божества и находит противоречие в религиозных представлениях, то это только потому, что он не замечает исконного единства бога и человеческой души по самой их субстанции и судит о божественных делах по образцам вещественного мира. Тут же Ямвлих проводит и свое четверное деление бестелесных высших сущностей. Это боги, демоны, герои и чистые души. Поскольку все эти области бытия причастны божеству, они тоже выше всякого познания, то есть об их познании можно говорить, только отвлекаясь от их божественного происхождения.

б) В дальнейшем — и тоже с необычайной теоретической настойчивостью — Ямвлих утверждает, что к богам нельзя применять обычный формально-логический принцип деления на *роды и виды*. Если боги суть именно боги, они представляют собой некий общий род, существующий в них вполне одинаково. Но тогда нет никаких богов. Также и если, наоборот, каждое божество есть только оно, и больше ничего, то есть если оно абсолютно единично, тогда все боги абсолютно раздельны, несравнимы один с другим, а значит, они тоже не боги. В гл. I 4 удивительным образом постулируется вместо абсолютизированного общего и абсолютизированного единичного то, что Ямвлих называет *пропорциональным соотношением между богами* (буквально «их пропорциональным тождеством» — *hē ana ton ayton logon taytotēs* I 4, р. 14, 14—15). Собственно говоря, хотя Ямвлих и не любит слова «диалектика», он нашел, с нашей точки зрения, чисто диалектическое разрешение вопроса о связи общего и единичного. Нет ничего чисто об-

щего, но нет ничего и чисто единичного, а существует только *структурное соотношение* между тем и другим. И эту структурную диалектику Ямвлих проводит и в отношении богов и в отношении космических областей демонов, героев и душ (I 5—6).

в) Далее, с точки зрения Ямвлиха, никуда не годится классификация богов у Порфирия, когда боги делятся у него по тому физическому месту, которое они занимают в космосе, хотя бы они и обслуживали те или другие области космоса. Боги, взятые сами по себе, не занимают никакого места и лишены всяких пространственно-временных признаков. Они сразу присутствуют везде. А то, что они везде присутствуют по-разному, это зависит не от их сущности, но от того инобытия, которое в них участвует. Для теургии это важно потому, что с богами не могло бы быть никакого общения, если бы они были телесными и занимали бы место, не имеющее ничего общего с человеческой душой и человеческим телом. Только потому, что боги абсолютно бестелесны, только поэтому и возможно общение с ними и, в частности, только поэтому и возможна теургия. Этим весьма важным разъяснением посвящена гл. I 8.

г) Важно, далее, отметить еще и ту интуитивную картину, которую рисует Ямвлих в своих ответах на плоские рассуждения Порфирия. Именно исконное, бестелесное неизменно и неуязвимо присутствует во всем телесном так, как солнечный свет, не дробясь и не меняясь, освещает любые вещи в любом состоянии их дробности. С другой стороны, однако, все телесное так или иначе участвует в бестелесном и получает от него свое оформление и осмысление. Отсюда — ответ на вопрос: как возможно воздействие человека в культе на бестелесное божество и как божество отвечает на эти действия человека, оставаясь в своем вечном и неизменном виде? Иначе говоря, Ямвлих хочет вообще ответить на вопрос, как возможна теургия.

4. *Сущность теургии и мистерии.* Сейчас мы и сосредоточимся на вопросе о сущности теургии и мистерии.

а) Теургия предполагает указанное сейчас наличие бестелесного в телесном. Какими же способами бестелесное вообще может отражаться в телесном и в чем сущность теургического отражения? В гл. I 11 Ямвлих перечисляет формы присутствия бестелесного в телесном. Прежде всего в священнодействии имеется нечто такое, что остается неизреченным (*aporreton*) и превосходит всякое разумное понимание (*creitton logoy*). Далее, здесь возникает область символов, то есть область участия в высшей тайне. В тех случаях, когда телесная область отражает бестелесное только в виде некое-

го внешнего образа, мы получаем просто «образ» (eicōn). Подражание божеству еще возможно как в виде его восхваления, так и в виде ощущения родства с ним. Оно возможно, наконец, и как очищение человека от его страстей и как приобщение к высшему совершенству (I 11, р. 37, 5—15). Какое же место во всем этом занимает специально теургия? Здесь придется привести некоторые тексты, выходящие за пределы первой и вводной темы трактата.

б) Читаем (IV 2, р. 184, 1—12): «При совершении обрядов теург выступает в двух разных обликах: первый, человеческий, сохраняет место, занимаемое им от природы во вселенной; другой же, ставший сильнее благодаря божественным знакам (synthēmata) и увлекаемый ими ввысь, соединяется с высшими [существами] и вращается вместе с ними в отведенном для них уровне [вселенной]. Вот этот-то другой и может и должен облечься в божественный облик (schēma). Согласно такому разделению [двух видов теургии], теургу подобает призывать вселенские силы как более высокие, [чем он сам], поскольку сам он всего лишь человек. И в то же время он может приказывать им, когда облачается неким образом благодаря неизреченным символам (aropgēta symbola) в священное обличие богов».

Таким образом, теургия в широком смысле слова есть просто приобщение низших сфер к высшим, то есть в данном случае человека к божеству. Но это слишком общее представление. В более узком смысле теургия есть приобщение к самой *природе* божества, когда человек сам становится демиургом и творит то, что творится только божеством, то есть прямые чудеса. Необходимо сказать, что Ямвлих далеко не всегда формулирует эту специфику теургии до конца. Поскольку главный акцент здесь стоит на присутствии высшего в низшем, то высшее, естественно, выступает у него на первый план, а телесная природа человека отодвигается на второй план. Тем не менее специфика теургии заключается в приобщении человека к самой природе божества, к его субстанции.

О присутствии божественного в земном читаем в гл. I 8, р. 29, 4—15. О восхождении жертвенного огня к чистому божественному огню читаем также в гл. V 11. Но если такое субстанциальное значение теургии проповедуется в начале трактата и если оно проповедуется в его середине, то с ним же мы встречаемся и в самом конце трактата, где Ямвлих под видом египетского проповедует прямое учение о восхождении человека к природе самого божества и о слиянии его с этой природой, причем без употребления каких бы то ни было материальных средств, а только путем внут-



ренного погружения в мир умопостигаемый. Здесь прямо читаем (VIII 4, р. 267, 7—13): «Они [то есть египтяне] не только теоретически рассуждают [об умопостигаемом], но поднимаются в высшие и универсальные сферы, лежащие над сферой судьбы, с помощью священной теургии и достигают бога и демиурга. При этом они не пользуются никакой материей и не употребляют каких-либо предметов, следя только за тем, чтобы время было подходящее». Еще ярче сказано в последней книге трактата (X 6, р. 292, 14—16): «[Путь восхождения поднимает] душу теурга и помещает ее в целомном (holbi) творящем боге. И это есть цель священного восхождения у египтян».

Таким образом, в своем последнем и специфическом заострении теургия проповедуется у Ямвлиха как субстанциальное воплощение человека в божество и, следовательно, как воплощение божества в человека. Необходимые для такой категории логические условия (бестелесность, телесность и формы общения того и другого) рассмотрены у нас выше (с. 312). Ямвлих, по своему обыкновению, считает такого рода концепции чисто египетскими. И для этого можно было бы привести целый ряд исследований по египетской религии. Однако с нашей теперешней точки зрения ничего специфически египетского здесь у Ямвлиха нет. Как мы сказали выше (с. 308), у греков тоже были свои мистерии не хуже египетских (хотя бы в Элевсине или в Аркадском Фенее).

в) Наконец, если мы твердо усвоили саму категорию теургии, то для нас должно стать ясным и понятие *мистерии*. Немецкий переводчик трактата озаглавил свой перевод словами «О тайных учениях». Мистерия, как ее понимает Ямвлих в своем трактате, имеет прямое отношение к тайнам, но ни в коем случае не является *учением* о тайнах. Во-первых, имеются демоны, специально приставленные к тому, чтобы охранять тайны мироздания, которые только в самом мироздании становятся явными (VI 7, р. 247, 17—19). Очевидно, здесь не имеется в виду никакого учения, то есть никакой философии. Во-вторых же, под мистериями нужно понимать коллективные культовые действия, в которых как раз и открывается «неизреченное» в энтузиазме, в неистовстве, в экстазе, причем имеются в виду такие культы, как корибантов, Кибелы или Сабазия. Другими словами, под мистерией необходимо понимать *коллективное культовое действие*, в котором участвуют люди, как раз одержимые, как они думают, богами.

Итак, Ямвлих установил, как возможна теургия вообще. Теперь посмотрим, что он говорит о разных типах теургии.

## § 4. ОБЗОР ОТДЕЛЬНЫХ ТИПОВ ТЕУРГИИ

Ввиду полной невозможности проанализировать логически все конкретные стороны мистериальной теургии, которые изображены в трактате, ограничимся только их кратким изложением, следуя тому списку тем трактата, о котором мы говорили выше (с. 309).

1. *Ноуменальные критерии явления высшего в низшем.* В той второй теме, которая значится у нас в общем перечне тематики трактата, говорится о способах различения отдельных классов богов, демонов и ангелов, которые являются в видениях теургу. Телесно-видимое явление всякого высшего существа соответствует его сущности, энергиям и потенциям (II 3). Так, явления богов — едины и цельны, демонов — пестры и многообразны, ангелов — проще, чем демонов, но пестрее, чем явления богов, в то время как архангелы приближаются более всего к божественной простоте. Наконец, архонты, управляющие определенными областями космоса, очень многообразны и пестры, зато всегда упорядоченны и прекрасны.

Кроме того, отличительным признаком каждого божества является свита, состоящая из всех подчиненных ему ступеней высших существ: так, впереди богов шествуют все, от ангелов до душ.

Наконец, всякое божество является теургу в видении со своими атрибутами: ангелы показывают свои деяния, добрые демоны — свои творения, а злые демоны являют отвратительных зверей, грозящих уничтожением человеку. Архонты же несут атрибут огня, воды или другой стихии, которой они управляют.

Все эти формы явления высшего в низшем Ямвлих считает подчиненными общему критерию, который исходит из утверждения сущности явления, выражающей идею явления, и самого явления. Критерий этот, с точки зрения Ямвлиха, — чисто ноуменальный. Но к этому нам хотелось бы добавить еще и то, что этот ноуменальный критерий обеспечивает собою также и *красоту* явления. А это значит, что ноуменальный критерий и его функционирование в виде эстетического принципа есть, с точки зрения Ямвлиха, одно и то же.

2. *Мантика.* Одним из главнейших типов мистериальной теургии у Ямвлиха является *мантика*, то есть способность пророчествовать и предсказывать. Этому посвящена третья тема нашего общего тематического плана (выше, с. 309), а в трактате этому посвящена III книга.

Здесь Ямвлих опровергает утверждение Порфирия о том, что всякое пророчество есть предвидение последующего развития событий на основании их предшествующего развития. Пророческий

дар, по Ямвлиху, есть признак того, что в человека вошло само божество, то есть пролился божественный огонь. Таким даром наделены бывают одержимые богом; они сами не знают будущего, но их устами говорит вечное божество.

Далее, Порфирий утверждает, что одержимость и священное безумие вызываются болезненным состоянием тела или какими-либо телесными ощущениями (в особенности музыкой). Но, по мнению Ямвлиха, тело как низшее не может воздействовать на высшее, душу. Только после того, как бог вошел в человека, его тело может измениться под влиянием души: так, одержимые священным безумием становятся выше или ниже ростом, становятся в костер без вреда для себя или, сгорая, не чувствуют боли; поднимаются над землей и перепрыгивают реки.

Потому же, почему тело не может повлиять на душу, человек не может повлиять на бога и призвать его. Только по собственному желанию опускается бог в человеческую душу (даже против ее воли) или же по призыву теурга, знающего тайные символы и молитвы. Теург даже может видеть, как и какое именно божество спускается в душу верующего по призыву теурга.

Что же касается способности определенной музыки привести человека в состояние одержимости, то такая священная музыка воздействует не на чувства человека, но является символом определенного божества и присущего этому божеству гармонического лада и поэтому побуждает к действию самих богов.

Помимо священного безумия пророческим даром обладают и сны, поскольку в обоих случаях душа отделяется от тела и, освободившись от уз телесного, созерцает умопостигаемый мир богов.

По степени одержимости участники мистерий делятся у Ямвлиха на три категории: те, в ком присутствовало божество; те, кто постоянно связан с божеством; и те, чья душа составляет с избранным божеством единое целое.

3. *Жертвоприношения.* Это — тоже одна из величайших разновидностей мистериальной теургии вообще. Об этих жертвоприношениях говорит пятая тема из намеченного выше (с. 309) тематического плана, а в трактате этому соответствуют V—VI книги. Сущность дела сводится здесь к следующему.

Причина действительности жертвоприношений — любовь богов к своему произведению, создателей — к сотворенному ими. В чистом и правильном жертвоприношении восстанавливается в своей перводанной действительности изначальный порядок этого любящего отношения богов к миру, за счет того что теург избавляет себя и других людей от замутившей порядок нечистоты. И божественные

блага не обязательно всегда только умопостигаемые, как думает Порфирий. Есть род богов невещественный, но есть и материальный. Эти подчиненные боги правят чувственным миром, им можно и нужно приносить материальные жертвы, и они взамен, по велению умопостигаемых богов, устроят как подобает телесную и чувственную жизнь человека. Пренебрежение материальными богами и вещественными жертвоприношениями чревато великими бедами. Хорошо, если в одном и том же богослужении мудрый теург достигает гармонии со всеми богами, космическими силами и «начальствами». Но это дано очень немногим. Подобно тому как мир сплетен из многих порядков вещей, жертвоприношение тоже должно состоять из многих частей. Священнослужение даже и не людьми придумано. У богов и у ангелов, предстоящих племенам и народам, есть свои святыни, которые они почитают. Ямвлих в полемике с рационалистом Порфирием отстаивает как божественное установление и как абсолютный долг каждую деталь и каждую разновидность священного ритуала.

4. *Молитва*. То же самое нужно сказать и о молитве в ее разных формах.

а) «Ни одно священное действие не совершается без молитвенных прошений. Длительное занятие ими питает наш ум, весьма расширяет восприятие душой божественных воздействий, раскрывает божественную область для человека, создает привычку к воссияниям божественного света, быстро придает совершенство нашим прикосновениям к божеству, пока не возведет нас к вершинам. Молитва исподволь избавляет нас от наших мысленных образов и вселяет в нас божественные мысленные образы, пробуждает в нас веру, общение с богами и непобедимую любовь, божественное же влечение в нас укрепляет» (V 26, р. 238, 14—239,7).

б) Однако в учении Ямвлиха о молитве не только общая картина молитвенного состояния человека, но и вопрос о том, *как возможна* молитва. Но это вопрос уже не мистический, а чисто логический. Ямвлих хочет указать на те необходимые категории, без которых молитву просто нельзя мыслить, то есть нельзя понять, что она такое по существу. На эту тему Ямвлих рассуждает так.

в) Сущность молитвы ни в коей мере не сводится к содержанию слов, которые произносит молящийся или заклинатель. В самом деле, божество, которое является чистой умопостигаемой сущностью, не может, с одной стороны, слышать что-либо материальное; с другой же стороны, оно уже обладает знанием всего, что есть в космосе, и потому не нуждается в словах. В чем же тогда смысл молитвы?

Согласно Ямвлиху, основная ее цель — призвать божество, то есть, говоря проще, привлечь его внимание к молящемуся. Тут уж оно сразу увидит все его нужды и возможности, мысли и чувства. Помимо того, молитва доставляет божеству и радость, ибо в этот момент душа отрешается от зла и материи и устремляется ввысь — к бестелесному благу.

Однако каков сам механизм воздействия молитвы на бога? Ведь одна из основных предпосылок Ямвлиха состоит в том, что низшее никоим образом не может воздействовать на высшее. Следовательно, что бы ни сказал и ни сделал человек, это никогда не дойдет до бога, ибо человек стоит неизмеримо ниже него. Точно так же и разум человека не может познать бога, ибо тот выше всякого разума.

Но здесь, когда ставится вопрос о самой возможности молитвы, у Ямвлиха и возникает та теория, которая для понимания мистериальной теургии имеет основное значение, а именно теория символа. Ответить на вопрос, что такое молитва, значит ответить на вопрос, как пользоваться символами.

#### § 5. ОБОБЩЕНИЕ ВСЕХ ТИПОВ МИСТЕРИАЛЬНОЙ ТЕУРГИИ ПРИ ПОМОЩИ УЧЕНИЯ О СИМВОЛАХ

Все составные части теургии направлены на достижение одной цели — полного или хотя бы частичного соединения с божеством. Такое соединение возможно только благодаря существованию божественных тайных символов.

1. *Универсальный символизм.* а) Существуют определенные предметы, картины, молитвенные формулы и даже мелодии, являющиеся изображением природы вселенной и деятельности творческого духа. Тот, кто посвящен в тайное египетское учение о символах, может увидеть в каждом из этих предметов сокровенные невидимые и тайные вещи, подобно тому как в чувственной природе можно разглядеть отражения невидимых идей. Такие предметы-символы существуют потому, что боги радуются всякому подражанию природе в материальном мире.

Кроме того, они сделали это подражание возможно более точным, чтобы создать для человеческой души условия вырваться с помощью таких предметов-символов в мир божественный (VII 1).

Символ, по Ямвлиху, — главное связующее звено между человеком и богом. Он существует в материальном мире; но в то же время он является, в сущности, тем самым богом, которого представляет. Ямвлих говорит, что молитвы жрецов, знающих тайные

имена каждого бога и символические изображения его, не достигают бога, но «изначально находятся в нем, составляя с ним одно. Божество [здесь] пребывает в божестве; и такие молитвы сообщаются богу не как нечто иное, но как тождественное ему» (I 15, p. 47, 6—10). «Священные молитвы теургов были ниспосланы на землю самими богами, так что только они одни и воспринимаются богами, будучи божественными символами (*synthēma*). Эти молитвы неким образом обладают такой же властью, что и сами боги» (I 15, p. 48, 4—8). Таким образом, символы — это некие божественные сущности, а может быть, и *сами боги*, посланные людям и теургам как единственная возможность соединения с богами.

б) Теургия, основанная на символах, принципиально отличается от теологии, основанной на знании и разуме. «Знание бога, достигнутое только путем теоретической философии и теософии, не может соединить человека с богом. Теургическое единение с богом основано в большей степени на исполнении тайных священных обрядов, которые проводятся так, как это подобает данному божеству, и превосходит всякое разумное познание. Такие обряды возможны только благодаря символам, которые понятны одним лишь богам» (II 11).

в) Происхождение символов, так же как, по-видимому, и происхождение теургии вообще, Ямвлих связывает с Египтом. Он сообщает, что египтяне были первым народом, который узнал имена богов, и что поэтому в молитвах лучше произносить египетские имена, чем греческие, и именно с египетским произношением, тогда они скорее дойдут до богов (VII 4). Египетские жрецы получили указания относительно смысла всех данных им символов непосредственно от бога мудрости Гермеса — Тота в виде 36525 книг о началах универсальных сущностей (VIII 1). С тех пор египетские жрецы посвящают новичков в тайное учение по всем правилам. Знание символов выше логического знания и предполагает его так же, как ритуальное очищение предполагает физическую чистоту тела (II 11).

г) Свои теоретические суждения о символе Ямвлих иллюстрирует на примерах.

Так, он разъясняет символический смысл египетского священного изображения: младенец-бог покоится в чашечке лотоса, стебель которого поднимается из ила. Ямвлих говорит, что под илом следует понимать не что иное, как материю или вообще всякое проявление материально-чувственного мира. Надо всем этим илом возвышается божество (младенец) — бестелесное, невозникшее, совершенное, самодовлеющее и невидимое. Лотос означает, что божество не соприкасается ни с чем материальным, ни с чем во

вселенной, но объемлет ее своими энергиями и потенциями. На умопостигаемый и огненный характер этих проявлений божества указывает круглая форма лотоса с круглыми лепестками и круглыми плодами (VII 2). Ямвлих приводит еще несколько деталей, скрытых в этом символе, и далее анализирует таким же образом еще два египетских изображения (VII 3—4).

Однако не только понимание смысла символов, но даже одно обладание ими, будь то заклинания или священные предметы, может вознести человека до уровня божества, так что он сможет *повелевать* демонами и небесными светилами (I 12).

д) В заключение этого пункта мы хотели бы привести один текст из трактата «О мистериях», где, как нам кажется, дано наиболее полное и точное учение о том, что такое символ. Речь идет здесь о «египтянах», которым приписывается такая концепция (VII 1, p. 249, 13—250, 6). «Итак, они, подражая природе вселенной (*toy pantos*) и демиургии богов, и сами показывают с помощью символов (*dia symbolon*) некие образы (*eiconas*) мистических, сокрытых и невидимых мышлений (*noēseōn*), подобно тому, как природа некоторым образом при помощи символов запечатлела в видимых эйдосах невидимые логосы, а демиургия богов начертала истину эйдосов посредством явных образов». Следовательно, если миновать отдельные и частичные функции символа, а брать символ в его предельно завершительной функции, то, по Ямвлиху, необходимо дать такое полное и точное определение символа: символ есть субстанциальное (ибо демиургическое) тождество умопостигаемого эйдоса (а значит, и логоса) чистого мышления с эйдолом (или отображением) чисто материально-чувственным. Это определение по своей точности и краткости превосходит все эти определения, которые мы находим у Ямвлиха в его «Своде пифагорейских учений» (выше, с. 225).

е) В заключение этой теории Ямвлиха относительно всеобщего символизма необходимо напомнить еще о двух обстоятельствах, с которыми Ямвлих связан самым непосредственным образом.

Первое обстоятельство заключается в том, что теория магической природы языка тоже попадает в античных материалах довольно часто<sup>1</sup>. Вероятно, сюда относится уже тот Даймоний, которого слушался Сократ (*Plat. Apol. Socr. 31d, 40a—c; Phaedr. 242c; Xen. Memor. I 1, 2—9; Apol. Socr. 12—13*). Ясно, что этот «божественный голос» вовсе не пользовался физическими средствами,

<sup>1</sup> О языке богов и демонов в античности трактуют следующие авторы: Güntert H. *Von der Sprache der Götter und Geister*. Halle, 1921; Theiler W. *Die Sprache des Geistes in der Antike*. — В сборнике статей этого автора: *Forschungen zum Neuplatonismus*. Berlin, 1966 (перепечатка статьи 1954 г.).

и тем не менее все же трактовался как голос. Плутарх (De gen. Socr. 20, p. 490, 4—6 P.-Pohl.-Siev) прямо говорит, что этот сократовский голос вовсе не состоял из звучаний, но был «логосом» без «звуков», а именно выражением «мысли у мыслящих». Эта смысловая характеристика физического звучания попадает у Плутарха не раз (p. 491, 8—14).

Об отсутствии физических звуков в такого рода «голосах» читаем также и у Плотина (IV 3, 18, 13—21). Ямвлих (Myst. VII 5, p. 256, 3—257, 18) тоже отводит сомнения Порфирия в том, что боги говорят на египетском языке, поскольку дело здесь не в египетском языке, но в смысловой сущности, при наличии которой только и можно судить о значимости божественных имен в тех или других языках.

Поэтому Прокл (In Crat. 36, 23—37, 5; также и 35, 24—26) ничего нового не высказывает, когда рассуждает о «смысловой» (noëticōs), а не «материально-чувственной» (aestheticōs) природе слова. Священные имена, по Проклу (16, 17—19), — не просто случайные символы и не просто психические переживания людей, но то, что сродни обозначаемой ими действительности, и сродни по самой своей природе, являясь существенным достоянием самой этой действительности.

Таким образом, согласно по крайней мере всем неоплатоникам, божественные и демонские имена не отделены от самих богов и демонов; и кто ими правильно пользуется в молитве, тот не просто обращается к богам и демонам, но фактически ими становится. Природа божественных имен — магична и обязательно онтологична.

Имеется еще другое обстоятельство, которое необходимо иметь в виду при изучении сакральных теорий Ямвлиха и других неоплатоников. Это обстоятельство заключается в том, что имеется такое состояние духа, когда недостаточными оказываются даже эти магические имена. Как гласит теория неоплатоников, единое выше даже самого ума; и потому общение с ним выше даже произнесения магических имен. Это так — высшее общение есть *безмолвие*<sup>1</sup>. Но античную историю этого безмолвия мы излагать здесь не будем.

2. *Символ и судьба.* Символ есть слияние идеального и материального, а теургия дает возможность при помощи этих символов восходить от материального к идеальному. Но чтобы точно представить себе материальное в чистом виде, нужно отвлечься от разума, то есть от идеального, и подчинить материальное неразум-

<sup>1</sup> Case I O. De philosophorum graecorum mystico silentio. Giessen, 1919.



ному, или судьбе. Но тогда, значит, при помощи теургии и теургической символики человек освобождается от судьбы. Идеальное есть царство идеи, то есть разума, то есть разумных богов; оно вполне свободно от судьбы. Поэтому символизм в своем конечном итоге есть учение об освобождении человека от судьбы.

Конкретнее говоря, освобождение человека от судьбы происходит при помощи его *личного демона*, который находится не в человеческой душе, но гораздо выше ее. Он — создание самого божества и даже есть само божество, по крайней мере в отдельных его функциях. В этом смысле астрология никуда не годится, поскольку она вычисляет человеческую судьбу на основании расположения небесных светил, а небесные светила — это божества низшего ранга, и не им принадлежит окончательное управление космосом. Так символизм неизбежно приходит к теории освобождения от судьбы.

Ямвлих верит в сопровождающего каждого человека демона, соглашаясь, что с научной и рационалистической точки зрения такой демон не существует. Пусть так, зато его можно ощутить и расположить с помощью теургии. Для теургии ясно, что демон не измышление и не часть нашей души, что демонов не несколько и что единый, управляющий всеми частями нашего существа, демон — не злой. Личный демон учит каждого человека тому, чего он, демон, хочет и как его, демона, надо призывать и почитать.

Всем этим рассуждениям посвящены главы VIII 6—8 и вся IX книга «Мистерий». Это — восьмая тема из предложенного выше (с. 309) плана трактата.

3. *Символ и человеческое блаженство*. В заключение всего трактата и как вполне естественный вывод из него X книга трактует о человеческом блаженстве, или счастье. По-гречески здесь фигурирует общераспространенный в античной философии термин *eudaimonia*, который обычно переводится как «блаженство». Но Ямвлих настолько ощутительно, убедительно и остро переживает это блаженство, что не хочется даже переводить этот греческий термин как «блаженство», которое для русского уха звучит хотя и возвышенно, но все же слишком отвлеченно и слишком теоретично. Поэтому при изложении X книги «Мистерий» мы предпочитаем пользоваться русским термином «счастье». Вот это конкретное, жизненное, почти житейское, то есть доходящее до бытовой понятности, счастье, по Ямвлиху, может быть достигнуто только при помощи теургической символики. Порфирий потому и сомневается в достижении счастья на путях теургии, что он не знает подлинной теургической символики и смешивает ее с разного рода бытовыми и грубо-вещественными представлениями.

Первое сомнение Порфирий выражает по поводу того, что является одновременно и основой и целью теургии. Он не уверен в том, что божественные видения теурга, то есть моменты его слияния с божеством, имеют действительную и подлинно божественную природу. Ведь это может быть плод нашей собственной фантазии, миражи, которые рисует наше не контролируемое разумом воображение. А если это так, значит, вся теургия — чистый самообман. На это Ямвлих отвечает доводом, который полностью соответствует всей системе трактата и вытекает из его основных предпосылок: боги существуют в мире умопостигаемом; следовательно, объединиться с божеством в теургическом акте может только умопостигаемая часть души, то есть разум. Значит, боги являются не чувственному, а разумному зрению теурга и уж никак не его воображению, которое связано с чувственной и материальной сферой, то есть с тем миром, где возможна ложь. Умственное же зрение в переводе на язык философии есть не что иное, как постижение истины, причем ложь и иллюзия в этом мире не существуют.

Однако у Порфирия остается еще одно сомнение в том, что с помощью теургии он достигнет высшего счастья. Даже если признать, что существуют подлинные теурги, все же, говорят, большинство тех, кто именует себя таковыми, на деле всего лишь фокусники, лжецы и колдуны. Этого Ямвлих и не отрицает. По его убеждению, все подлинные науки и искусства были дарованы людям самими богами как средство достижения счастья в единении с богом. Однако со временем к ним подмешалось много человеческих знаний и изобретений, а вместе с тем — много иллюзорного и ложного, уводящего в сторону от прямого пути. При этом чем выше и важнее было искусство, тем больше стремилось к нему людей и тем больше они замутили его первоизданную божественную природу. Естественно, что вокруг теургии — самого возвышенного искусства — крутится больше всего таких людей. Однако подлинного теурга всегда можно отличить от ложного по тем целям, которые он ставит перед собой: только фокусник или колдун будет обращаться к богам с просьбами, касающимися земной материальной жизни или, тем более, просить богов о свершении дурных дел. Подлинный же теург сразу устремляется в сферу умопостигаемого, нимало не заботясь о земном и телесном.

Подобного рода аргументы Ямвлих приводит здесь и по вопросу о мантике, о которой он уже говорил выше.

4. *Общее заключение трактата.* Это общее заключение трактата, которое сводится к проповеди чистого знания и восхождения к этому знанию, Ямвлих формулирует в последних не-

больших параграфах X книги. Дадим их перевод, поскольку текст этот сам является общей формулировкой трактата и после всего сказанного у нас выше уже не нуждается в специальном комментарии.

«[Теургический путь] к счастью соединяет вначале душу с отдельными частями вселенной (*toy pantos*) и с божественными потенциями, пронизывающими эти части; затем он подводит душу к универсальному (*holōi*) творцу, помещает ее рядом с ним и, освободив от всякой материи, связывает ее с чистым вечным разумом (*logōi*). Другими словами, [теургический путь или теургия] настолько [крепко] связывают [душу] со всеми творческими потенциями [божества] по отдельности — потенцией самой из себя возникающей и самое себя двигающей, все поддерживающей, и разумной, и все украшающей, и стремящейся к истине, и уводящей ввысь к разуму, и все совершенной, и все совершенствующей, и со всеми прочими, — что теургическая душа, соединившись с энергиями и мыслями и творческими (*dēmiourgicais*) потенциями [бога], окончательно укореняется (*histasthai*) в них. Тогда-то [этот путь] вкладывает душу в самого универсального бога [и оставляет ее там]. В этом и заключена цель священного восхождения у египтян» (X 6, p. 292, 6—17).

Весь трактат кончается так. «В заключение моих речей я возношу молитву богам, да позволят они тебе [Порфирий] и мне сохранить неискаженным то, что мы уразумели истинного. Да вложат они в нас истину навеки вечные и даруют причастность к совершеннейшему знанию богов. В этом заключен для нас блаженнейший венец всех благ и залог единомыслия нашего и любви друг к другу» (X 8, p. 293, 14—294, 5).

## § 6. ФОРМАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ФИЛОСОФСКОГО МЕТОДА

Философский метод учения о теургии, как он дан в трактате о египетских мистериях, изучен нами в предыдущем. Он заключается в поисках логической основы для теургии; и основа эта заключается в ноуменальном принципе, который логически предшествует теургии, впервые ее осмысляет и впервые ее оформляет. Но в этом философском методе есть своя содержательная сторона и есть своя формальная сторона. В предыдущем то и другое мы рассмотрели, и рассмотрели, собственно говоря, их единство. Ближайшее рассмотрение философской терминологии Ямвлиха тем не менее обнаруживает у него очень большой интерес именно к чисто формальной стороне метода, то есть к вопросам соединения и разъединения

понятий независимо от их содержания. Поскольку эта сторона творчества Ямвлиха всегда игнорировалась и впервые намечается только у Б. Ларсена, нам хотелось бы поговорить об этом подробнее. Но сначала — одно маленькое замечание.

1. *Неправильность традиционного взгляда.* Прежде чем говорить о формально-философской стороне учения Ямвлиха о теургии, необходимо отвергнуть одно обычное и совершенно неверное представление. Думают, что вопросы Порфирия продиктованы его принципиальным скептицизмом, а ответы на них у Ямвлиха — религиозным фанатизмом. Это вреднейшее представление в корне мешает разобраться в существе вопроса.

На самом деле Порфирий выступает вовсе не как принципиальный скептик и, в частности, вовсе не как религиозный скептик. Религиозные принципы он вполне допускает и даже из них исходит, но только хочет обосновать их философски. Его скептицизм исходит, скорее, из обывательских неуверенных шатаний мысли, и он только спрашивает, как можно было бы удалить эту обывательщину. И в философии он тоже отнюдь не скептик, а наоборот, часто даже и сам говорит на самые ответственные философские темы. Кончается его письмо тоже типично греческим вопросом о человеческом счастье.

И Ямвлих в своих ответах Порфирию ведет себя отнюдь не как религиозный фанатик. Он вполне владеет греческими философскими методами и сознательно пользуется ими для своей аргументации. Правда, основную религиозную истину, а именно о существовании богов, он постулирует до всякого рассуждения и до всякой философии, которая не столько доказывает религиозную истину, сколько разъясняет ее в логической форме. Но такова позиция и вообще греческой философии, не исключая Платона и Аристотеля.

Традиционный ложный взгляд на полемику Ямвлиха и Порфирия хорошо сформулирован у Б. Ларсена (указ. соч., с. 153—154), и с его критикой этого ложного взгляда в настоящее время необходимо только согласиться. К этому надо прибавить и то, что сам Ямвлих в гл. I 3 требует как раз именно методического анализа предмета с использованием четкого аппарата научных категорий и с приведением их в отчетливую систему. Это уж совсем нельзя назвать фанатизмом. Это — типичная вполне рациональная практика всякого греческого мыслителя. Но это, конечно, не метафизический рационализм. Это — такой рационализм, который корнями своими, конечно, уходит в иррациональную глубину.

И еще одно замечание необходимо сделать. Вопрос в том, что прекрасное исследование Б. Ларсена имеет один огромный недо-

статок, который, даже если не считать его недостатком, все же является весьма досадной односторонностью. Об этом нам пришлось уже говорить выше (с. 191). Все исследование Б. Ларсена построено на изучении методологических проблем при помощи исключительно формально-логического и литературоведческого анализа, но не на исследовании самого содержания философии Ямвлиха. Такое построение всего исследования не только важно, но в настоящее время даже безусловно необходимо для преодоления существующих и самых чудовищных недооценок творчества Ямвлиха. Но нужно считать крайне ошибочным то мнение, что ничем другим и вообще не нужно заниматься у Ямвлиха. Принципиально и для себя самого Б. Ларсен, вероятно, не совершает такой ошибки. Но то, что он дает в своей книге, во всяком случае требует существенного добавления, и это особенно чувствуется в чисто философских частях работы Б. Ларсена. С учетом этой односторонности исследования Б. Ларсена и с добавлением существенных и предметных сторон философии Ямвлиха мы только и можем пользоваться этим ценнейшим исследованием.

2. *Разделение и соединение.* Первое, что бросается в глаза при обследовании философского метода трактата «О египетских мистериях», это метод *разделения и соединения понятий*. В трактате, несмотря на его возвышенное содержание, далекое от всякого логицизма, всегда и везде на первом плане — точное употребление понятий, их методическое разделение и соединение. Так обстоит дело, например, с проблемой мантики (III 12. 14. 27. 31.). А так как и по-платоновски и по-аристотелевски разделение понятий должно происходить по «родам» и по «видам», то мантика и рассматривается прежде всего как некоего рода общность, а уж потом предполагаются разные ее виды. Об этом у Ямвлиха имеются совершенно ясные и отчетливые, вполне безоговорочные суждения (IX 9, p. 283, 4—6; III 14, p. 132, 9).

Очень важно отсутствие всякого логического сумбура и в разделии у Ямвлиха разных родов *знания* вообще. На основании первых же двух параграфов первой книги трактата необходимо сказать, что Ямвлих выдвигает прежде всего такое разделение: теология, философия и теургия. Правда, он не входит в детали определения этих понятий, считая их общеизвестными. Тем не менее на основании гл. I 2 вполне определенно можно сказать, что теологию Ямвлих требует рассматривать теологически, философию — философски и теургию — теургически (I 2, p. 7, 2—5). С этим мы уже встречались выше (с. 311).

Само собой разумеется, что при таком единораздельном подходе к употреблению понятия самую большую роль должно играть

разделение *общего* и *частного*. То и другое обязательно различно и раздельно. Тем не менее одно ни в каком случае не может здесь существовать без другого: общее является законом для получения частного, а частное есть только проявление общего. Это видно хотя бы, например, на учении о культе (I 11, р. 38, 9—15). То же самое необходимо сказать и о мантике, с чем мы уже встретились выше (с. 316) (III 10, р. 120, 14; 16, р. 136, 9). Между прочим, в этой связи интересно указание Ямвлиха на то, что похождения богов должны рассматриваться как частное явление общей космической картины (IV 12, р. 195, 12).

Таким образом, разделение на роды и виды, на общее и частное и искание повсюду единораздельности нужно признать весьма характерным логическим принципом во всем этом теургическом трактате, так что теургия здесь нисколько не страдает от логики, поскольку она тоже всегда отличается той или иной логической структурой, а логика нисколько не мешает теургии, поскольку в своих конечных выводах она тоже опирается в иррациональную область.

3. *Принцип (archē), основание (aitia), предположение (hypothesis)*. Мы не будем удлиннять нашего анализа философской методологии изучаемого трактата, но кое-что заслуживает хотя бы краткого упоминания.

Таков, например, термин «принцип». Он, конечно, чисто аристотелевский, и проводится он у Ямвлиха достаточно заметно, поскольку для всякого своего рассуждения Ямвлих всегда старается найти исходный момент. Что касается основания, то эту категорию Ямвлих довольно слабо отличает от категории причины. Однако такую же неполную расчлененность этих категорий мы находим и у Аристотеля. Главное же не то, как понимать эти термины, а то, что изложение у Ямвлиха никогда не является догматическим. Оно всегда старается что-либо доказывать. Отсюда у него возникает такой любопытнейший прием, как *гипотетическая аргументация*. «Если это правильно, то отсюда вытекает то, что...» (III 12, р. 128, 17; 27, р. 165, 9). При этом вывод, который здесь получается, может быть как положительным, так и отрицательным для допущенного условия, то есть вывод этот может доказывать и истинность допущенного условия, и его ложность.

Необходимо сказать, что наряду с гипотетической аргументацией Ямвлих пользуется и другими логическими методами, применяя их часто даже вместе, несмотря на их логическое различие.

4. *Интерпретация (ex ēgeisthai, hermeneuein), апория и разрешение*. Все эти моменты доказательного из-

ложения предмета, типичные для всей античной философии, наличествуют и у Ямвлиха в разбираемом трактате.

5. *Вывод.* Этот вывод напрашивается сам собою. При всей сложности изложения, при всей необычайной заостренности и пестроте огромного количества проблем типичные приемы античной философской прозы на каждом шагу дают о себе знать, так что при всей теургической направленности трактата его все же необходимо считать самым настоящим произведением античной философии.

Это подтверждается и содержанием трактата, о чем мы сейчас тоже скажем по возможности кратко, но на этот раз имея в виду изучаемую нами сейчас формальную сторону философской методологии Ямвлиха.

## § 7. СИСТЕМАТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА ТРАКТАТА В ЦЕЛОМ

Указанные нами приемы философской методологии могут обсуждаться отдельно только с точки зрения условного и временно-го отрыва их от содержания трактата. Если мы сейчас попробуем отдать себе отчет также и в содержании трактата, принимая во внимание не только философскую методологию, но и всю проблематику трактата в целом, мы будем поражены как тем, насколько широка эта проблематика в ее предметном существе, так и совпадением содержания трактата с типичной неоплатонической системой, античную основу которой мы уже рассматривали в ИАЭ VI 185—243. Самое же важное — это весьма последовательная самостоятельность философского метода, которая хотя и связана самым существенным образом с глубоким содержанием философии, все же может излагаться совершенно самостоятельно. И это — результат глубочайшего внимания философа именно к формальной стороне своего философствования.

1. *Высший мир.* Теургия — это есть обожествление и убежденность в том, что все реально существующее может и должно стать тем или иным богом или демоном, а в известном смысле таковыми существами является уже и теперь, то есть всегда, или по своей природе. Казалось бы, такую мистику очень трудно облечь в какую-нибудь формально-философскую структуру. Но трактат «О египетских мистериях» только тем и занят, и этих своих целей он достигает с поразительным для себя успехом.

Прежде всего, отвечая на такие вопросы Порфирия, как о пестроте и разнообразии богов, о возможности воздействия их на природу и человека и на обратное воздействие человека, о плохих

богах и т. д., Ямвлих привлекает простейшее неоплатоническое учение о первоедином, восходящее еще к Платону, причем у Ямвлиха присутствует здесь даже известное платоновское выражение «запредельное бытию» (*ερεσεινα τῆς ουσίας* I 5, p. 15, 5). Поскольку каждая вещь есть прежде всего она сама, то есть какая-то единица, то и все на свете тоже состоит из каких-то единиц и, значит, тоже есть некая общая и всеединая единица. Этим сразу снимаются все разговоры о противоречиях в представлении многообразных и противоречивых существ, будь то боги, демоны, герои или простые души. Это абсолютное единство вполне очевидно, объединяя все и само будучи выше всего. Самое же главное — это то, что оно в своей основе нигде и ни в чем не меняется, в какой бы разнообразной форме оно ни выступало в отдельных случаях. И не только оно неаффицируемо; но неаффицируемо и все, что им продуцировано. Аффицируемо только телесное. Но как бы ни погружались в телесную природу боги, демоны, герои и души, они в основе своей все равно остаются неделимыми точками. Тут для Ямвлиха сразу отпадают многочисленные возражения и сомнения Порфирия, основанные на слишком грубом и вещественном подходе к миру мыслей, к ноуменальному миру. И все это выражено уже в I кн. трактата, уже в гл. 3 и 4.

Наивысшее бытие, первоединое благо, выше всякой раздельности. Но оно тут же порождает и себя и свою раздельность. Поэтому и боги раздельны, хотя они и уходят в бесконечную и уже нерасчленимую даль; и так же космос и сам по себе и со своими телесными, то есть небесными, богами. От единого начала все происходит, но в него же все и возвращается, поскольку в своем отходе от единого оно нигде и никогда не перестает быть единым. Спрашивается: что же тут негреческого и даже неплатоновского? Вся эта диалектика всеединства проповедовалась в древнем мире десятками и сотнями больших и малых философов, и ничего тут специально египетского невозможно и нащупать.

Заметим, что сейчас мы не хотим излагать самой философии Ямвлиха и даже не имеем в виду излагать ее методологию. Все это было сделано нами в предыдущем параграфе. Но нам хотелось бы здесь подчеркнуть формальную самостоятельность этой философской методологии. Сейчас, мы видим, эта самостоятельность достигает таких размеров, что ее можно излагать вполне отдельно от всей ее содержательной стороны. Формально-методологически это есть просто учение о всеединстве, которое могло бы излагаться и кем угодно, не только неоплатоником. Такую же формально-методологическую самостоятельность находим мы и в дальнейшем.



2. *Мантика, культ и молитва.* В общей форме этих вопросов мы уже касались выше (с. 311, 316, 319), в анализе содержания трактата. Сейчас же необходимо подчеркнуть, что все эти теургические области Ямвлих хочет представить именно как чисто логический вывод, как чисто философскую необходимость. То, как рассуждает Ямвлих о мантике, культе и молитве, представляет собою не что иное, как вполне естественный для самого Ямвлиха и вполне понятный для нас логический вывод.

а) *Мантика* есть предсказание будущего; и с точки зрения Ямвлиха, она была бы вполне бессмысленна, если бы основывалась на каких-либо случайных догадках и на произволе человеческой мысли. На самом деле, рассуждает Ямвлих, это есть просто результат структуры самой действительности. Ведь эта структура истекает из идеальных основ ноуменального мира вообще. Если высшие эйдосы функционируют и во всех низших областях действительности, то почему же их невозможно наблюдать и почему на их основании нельзя говорить о будущем? Правда, для этого требуется такое же идеальное восхождение и самого прорицателя. Он должен созерцать просто самые обыкновенные идеи самых обыкновенных вещей и событий. Мантика — это только естественный вывод из учения о всеединстве. И эта ее естественность характерна также и для ее формально-методологической структуры.

б) То же самое необходимо сказать и о *культе вообще*. Для Ямвлиха здесь не может быть никаких обывательских представлений, вроде того что люди своими просьбами насилюют божественную волю и тем самым становятся выше ее, что люди своими жертвоприношениями хотят отблагодарить богов за их благодеяния или что боги нуждаются в этих жертвоприношениях. Ничего подобного, по Ямвлиху, в культе не происходит. В культе происходит только одно — уподобление людей богам, что означает также и демиургическую силу, которую жрецы получают от богов. По Ямвлиху, весь культ является просто таким же естественным результатом учения о всеединстве.

в) *Молитве* Ямвлих посвящает много весьма красноречивых рассуждений. Но смысл этих последних — один: молитва не есть проявление человеческого эгоизма и не есть давление на божественную волю; но она есть продукт внутреннего общения человека с богами, общения в родстве и взаимной любви. При этом такого рода общение существует между богами и людьми даже и независимо от культа, и существует вечно. Культ же только помогает распознать эту вечную связь людей и богов. Таким образом, все проблемы культа только и сводятся на одну проблему, именно на

проблему чувственного и умопостигаемого; и проблема эта для Ямвлиха прежде всего логическая.

Но где особенно сказывается формальная самостоятельность логического метода, — это в вопросе о монотеизме и судьбе. Здесь Ямвлих вполне бесстрашно пользуется логическими формулами, которые для него вовсе не имеют только один логический смысл, но они формулированы так, что логицизм напрашивается сам собой, и, как мы сейчас увидим, этот формальный логицизм способен сбить с толку даже весьма глубокого исследователя.

3. *«Монотеизм» и «судьба»*. а) Все эти возвышенные представления о богах, космосе, природе и человеке выражены в трактате настолько ярко и красноречиво, что легко может возникнуть одна ошибка, которую как раз и допустил используемый нами здесь исследователь Б. Ларсен (указ. соч., с. 188—190). Именно неоплатоническое, и в частности ямвлиховское, учение о едином очень легко понять как самый обыкновенный монотеизм. Получается единый бог, который выше всего космоса и выше отдельных богов. Чем же это не монотеизм? Нет, это ни в коем случае не монотеизм. Неоплатоническое первоединое совершенно безлично, оно не окружено никаким мифом и не имеет своего собственного имени и своей священной истории, в то время как исторически известный монотеизм обязательно исходит из такого первоединого, которое есть абсолютная личность, и эта личность имеет свою историю (творение мира, грехопадение, искупление, воскресение). Характерно, что это первоединое в неоплатонизме не только не имеет своего собственного имени, но вообще характеризуется по преимуществу арифметически (единое, единство, единичность, единственность). Для его характеристики неоплатоники еще употребляли термин «благо». Но и эта квалификация, будучи безличной, тоже противоречит выдержанному монотеизму. Поэтому назвать религиозно-философское учение трактата «О египетских мистериях» монотеизмом можно только в чрезвычайно формальном, а точнее сказать, только в крайне формалистическом смысле.

б) То же самое нужно сказать и о судьбе. Трактат определенным образом связывает понятие судьбы только с природой, в противоположность богам, выражающим собою чистейшую и полнейшую свободу от всякой судьбы. Больше того. Теургия, ведущая человека к общению с богами и даже к обожествлению человека, как раз и выражает свою сущность в том, что она освобождает человека от судьбы, поскольку вообще освобождает его от природы и тела (выше, с. 313, 324). Значит, думает Б. Ларсен, Ямвлих проповедует свободу человека от судьбы. Нам представляется та-

кое заключение с реально-исторической точки зрения тоже чересчур формалистическим. Ведь если свободные боги всем управляют, то спрашивается: откуда же взялась бессмысленная судьба и зачем надо от нее освобождаться? Поскольку неизвестно происхождение самой стихии судьбы, постольку вполне правомерен вопрос и о том, действительно ли яввлиховские боги так уж свободны и так уж всемогущи.

в) Нам представляется более историчным рассуждать о том, что у Яввлиха не было ни подлинного монотеизма, ни подлинного учения о преодолении судьбы. Это отсутствие и заставило человеческую мысль перейти к тем новым формам, которые привели к учению об абсолютной личности вместо концепции безличного единого и безличного блага. Потому-то и возникли монотеистические религии иудаизма, христианства и магометанства, что пантеистические и политеистические формы мысли, разрабатывавшиеся человечеством в течение тысячелетий, в конце концов исчерпали самих себя и перестали удовлетворять человека, у которого возникли небывалые потребности мысли, которых тоже хватило на несколько тысячелетий.

Таким образом, Б. Ларсен, так хорошо умеющий понимать логическую методологию трактата «О египетских мистериях», сам для своих выводов не сумел остаться на безупречной логической основе собственных исторических оценок Яввлиха и, в частности, проблему монотеизма и фатализма у Яввлиха понял совершенно превратно и антиисторично.

Но для нашего анализа очень важно отметить то обстоятельство, которому мы посвящаем весь этот параграф, а именно полную формальную самостоятельность логического метода Яввлиха в сравнении со всем содержанием его философии, несмотря на глубинную и окончательную связанность метода и содержания философии у Яввлиха. О своем едином Яввлих может рассуждать настолько самостоятельно, что у него иной раз теряется и все языческое, то есть внеличностное содержание этой доктрины. Получается, что между языческим внеличностным и монотеистическим абсолютно-личностным единым совершенно нет никакой разницы. Поэтому для ошибочной христианизации яввлиховского учения о едином дал весьма основательный повод сам же Яввлих. В известном смысле это же необходимо сказать и о яввлиховской судьбе. Монотеистическое понимание подобного рода проблем по необходимости возникает само собой, если отвлечься от конкретного содержания философии Яввлиха и стать вместе с ним на позиции формальной самостоятельности философского метода,

хотя для самого Ямвлиха это разделение метода и содержания имеет только условный и временный смысл, то есть только смысл постепенного изложения того, что само по себе не допускает никаких степеней. Б. Ларсену поэтому есть чем защититься. Повод для ошибочного суждения Б. Ларсена, как мы это уже знаем, дает сам же Ямвлих.

4. *Естественность для Ямвлиха формально-методологической структуры проповедуемой у него теургии.* Что производит особенно яркое впечатление в трактате Ямвлиха «О мистериях», так это то, что автор трактата удивительным образом совмещает крайний мистицизм с полной естественностью постановки соответствующих проблем.

Если взять последнюю теоретическую основу теургии, то ведь это же есть не только вполне понятное учение о том, что все обнимает все и, тем самым, присутствует решительно во всем, но это учение о всеединстве, в конце концов, является не больше и не меньше как учением всех вообще античных философов. Что же тут неестественного или сверхъестественного? А тем не менее раз все существует во всем, то каждый момент этого всего тоже содержит в себе все. Но ведь это же и значит, что всякий такой момент магичен и мистериален. Тут непонятно, каким же это путем и какими средствами теург может обнаружить в данном единичном предмете его наполненность разными другими силами, относящимися совсем к другим вещам. Это малопонятно. Но теоретически взгляд на наличие всего во всем, с точки зрения Ямвлиха, совершенно неопровержим. Это ясно не только для Прокла (Inst. theol. 103), но безусловно также и для Ямвлиха, как это можно судить по многочисленным заявлениям Прокла (In Tim. I 87, 6—13; 426, 3—427, 2 и др.).

Или возьмем другую мысль Ямвлиха. Для объяснения самого феномена теургии Ямвлих (Myst. V 15—17) приводит то простейшее соображение, что человек состоит не только из души, но и из тела и что поэтому он должен воплощать высшее бытие не только в своей душе, но и в своем теле. Современный читатель скажет, что это ему непонятно, потому что каким же это образом высшая идея воплощается в нашем теле всерьез и окончательно, то есть во всей своей субстанциальности? Это, допустим, непонятно. Но непонятно для кого? Для Ямвлиха это абсолютно понятно и безусловно естественно. И это телесное общение с высшим миром настолько для него непреложно, что о самом непосредственном общении с высшим миром он даже и говорит довольно редко (Myst. I 3, II 11, V 26, X 5—7). Здесь трактат о мистериях есть не столько

учение о самой теургии, сколько учение об ее логической возможности. И если согласиться с Ямвлихом, что существует самый феномен теургии, то логика этой теургии, то есть учение о логических условиях ее возможности, дана у Ямвлиха удивительно просто, естественно и понятно. И если что у Ямвлиха здесь непонятно, то это допущение самого феномена теургии, который в века позитивизма, конечно, делался чем-то непонятным, чем-то уродливым и чем-то психопатическим. Между тем теургия вполне естественна для Ямвлиха потому, что он всерьез и окончательно стал на позицию первобытных верований, для которых и человек, и все существующее, и весь мир есть сплошное чудо.

*5. В чем же, в конце концов, заключается ответ Ямвлиха на сомнения Порфирия?* Выше (с. 75) мы указали, что Порфирий в своем письме к Анебону выставляет все те религиозно-философские сомнения, которые были в прошлом, и выставляет он это накануне окончательного и последнего ответа в отношении оправдания мифологии и оправдания всей мистериальной теургии. Изучивши в подробностях трактат Ямвлиха, где этот философ дает ответ Порфирию, теперь мы можем сказать следующее.

Основная ошибка Порфирия, согласно Ямвлиху, заключается в его слишком обывательских методах мысли, когда все понимается исключительно натуралистически, вещественно и, на бытовой манер, непродуманно позитивистски. На самом деле невозможно же ни богов понимать только физически (как олицетворение земли, воды, воздуха, огня или эфира), ни соотношение богов с космосом и людьми тоже как какое-то физическое взаимодействие. Боги — это не физические существа, но это — предельные обобщенности тех или иных сторон действительности. Но без этих предельных обобщений невозможно обойтись даже в областях и чисто физических.

Когда мы говорим: «сосна есть дерево» — то, очевидно, для понимания единичного предмета мы сразу же привлекли его предельную обобщенность. Также и вся действительность, весь космос в своем строении и в своей истории тоже является чем-то единым, целым и обобщенным. А это и значит, что существуют боги, которые как раз и являются не чем иным, как тем новым качеством, которое образуется при получении целого в сравнении с составляющими его частями и той бесконечной предельной обобщенностью, которая возникает при охвате действительности в ее структуре и ее истории.

Если сосна есть дерево, значит существуют боги. Если дерево имеет одной из своих разновидностей сосну, значит, боги порож-

дают космос и человека и устрояют и то и другое. Если сосна вырастает из семени, значит, также и космос со всеми людьми тоже стремится к богам. А если под воздействием разных случайных причин семя погибло и из него не выросло никакого дерева или дерево выросло, но тоже вскоре погибло от разных атмосферных причин или от того, что было срублено, то все такого рода обстоятельства не имеют никакого принципиального значения и характеризуют не сущность дела, но невыгодные для существования этой сущности бесчисленные случайные обстоятельства. Поэтому плохие теурги и антиморальное использование культа, — все это не говорит ровно ничего существенного. С точки зрения Ямвлиха, сомнения Порфирия продиктованы здесь только обывательским натурализмом, или, точнее сказать, абстрактным и антидиалектическим вещевизмом. Порфирий, по Ямвлиху, просто не умеет обобщать.

Почему Порфирий сомневается в самой возможности взаимного общения богов и людей? Только потому, согласно Ямвлиху, что при физическом понимании вообще невозможно воздействие одной вещи на другую и одного существа на другое существо. Если две вещи всерьез разделены, какое же может быть между ними общение? Общение только тогда и возможно, если оно не просто физично, но является общением также и по смыслу, то есть оказывается в той или иной мере символическим. Но в смысловом отношении каждый бог, будучи предельным обобщением известной области действительности, уже по одному этому бесконечен, а бесконечность нельзя ни увеличивать, ни уменьшать, потому что, сколько бы единиц мы ни прибавили к бесконечности и сколько бы единиц от нее ни отнимали, она всегда остается равной самой себе.

Жертвоприношения, молитвы и весь культ основаны вовсе не на той бессмысленной вере, что богов можно к чему-то склонить и что теург оказывается выше и сильнее самих богов. Культ нужно понимать опять-таки не просто физически, но умозрительно. А умозрение уже с самого начала требует признать гармонию между божественными обобщенностями, с одной стороны, и человеческими действиями, с другой стороны. Культ, с точки зрения Ямвлиха, не просто возможен, а он фактически совершается в человеческой и космической действительности даже и без всяких специальных культовых действий. Вся действительность есть не что иное, как воплощение богов. В культе только обнажается эта исконная боговоплощенность, это исконное состояние человека, когда он является, во-первых, богом вообще, а во-вторых, богом в частности.

Эта исконная боговоплощенность, согласно Ямвлиху, в настоящее время затемнена человеческими страстями и ослаблением в человеке его умозрительных основ. Поэтому все сомнения в целесообразности культа, рассуждает Ямвлих, тоже являются в письме Порфирия результатом обывательской слепоты и наивно-слепого вещевизма. И без всяких культовых операций сама космическая, по Ямвлиху, действительность уже есть сплошное богослужение: раз боги оформляют космос, то этот оформленный космос, будучи инобытием, не может не стремиться к бытию, которое его порождает и оформляет. Сущность культовых операций заключается только в умозрительном преодолении низменных страстей, мешающих созерцать вселенское богослужение, которое совершается до всяких культовых операций теурга.

Можно ясно и кратко сформулировать основной ответ Ямвлиха Порфирию по вопросу о соотношении божественного и космического и, следовательно, по вопросу о возможности культа. С точки зрения Ямвлиха, каждый бог есть предельная обобщенность, то есть сконцентрированность бесконечных единичностей данного рода. Это значит, что каждый бог есть прежде всего бесконечность, как и всякая общность всегда есть закон для возникновения бесконечных единичностей, а единичное есть специфическая индивидуализация соответствующей общности. Но каждый бог, будучи бесконечностью, охватывает в себе решительно все; и это все, взятое само по себе, есть только материя, которая является сама по себе нулем, но зато в то же самое время и бесконечной возможностью воплощать то, что дано в предельной и обобщенной бесконечности.

Ямвлих хочет сказать, что всякая конечная вещь есть не что иное, как умножение бесконечности на нуль. Или, иначе: бесконечность, умноженная на нуль, есть любое конечное число. Следовательно, когда говорится о соотношении богов, с одной стороны, и человека и вещей, с другой стороны, то везде в таких случаях совершается самое обыкновенное арифметическое суждение о том, что всякая конечная вещь есть результат умножения бесконечности на нуль. Это нисколько не мешает ни бесконечности оставаться вне всяких конечных на нее воздействий, ни конечным вещам хранить в своей глубине свое бесконечное происхождение и свои возможности бесконечно разнообразных воплощений. Точнее говоря, поскольку умножение бесконечности на нуль дает в произведении любую, какую угодно величину, то получение в данном случае конечной величины вовсе не есть единственная возможность. В этом произведении, если говорить точно, может получаться все что угодно, а в том числе опять-таки та же бесконечность и тот же

нуль. Однако, с точки зрения неоплатонизма, очень важно именно то, что среди разнообразных результатов умножения бесконечности на нуль возможна именно любая конечная величина, потому что именно так можно было бы обосновать наличие бесконечной идеи и нулевой (у Платона «не-сущей») материи в каждой отдельной конечной вещи.

Порфирий, с точки зрения Ямвлиха, может оперировать только конечными величинами, то есть теми величинами, которыми человек оперирует в своем натуралистическом быту. Отсюда и понятны все недоразумения Порфирия по поводу соотношения богов и людей.

Таким образом, последняя основа критики сомнений Порфирия сводится, попросту говоря, к упреку в обывательщине, в неспособности к логической постановке вопроса, в неспособности обобщать, в конце концов, в слепоте к диалектической философии. Ответ Ямвлиха беспощаден.

Такова эта интродукция к той грандиозной симфонии, когда неоплатоники, осознавшие обывательщину антидиалектического вещевизма, начнут — и уже без всякого удержу, уже бесстрашно — строить свою окончательную систему мистериальной теургии.

*6. Небезынтересные биографические параллели.* Необходимо будет согласиться, что философско-диалектическая или, вообще говоря, логическая основа учения Ямвлиха нами доказана. И только теперь мы считаем возможным сообщить о тех мистериальных тенденциях, которые были характерны для биографии самого Ямвлиха.

Всегда было так, что с мистики Ямвлиха начинали и мистикой Ямвлиха кончали, минуя весь его диалектический платонизм, минуя весь его аристотелизм, минуя всю его традиционно-античную литературную стилистику, минуя все его комментаторство и вообще сводя на нет его огромные теоретико-систематические усилия в течение всей жизни. В предыдущем мы отдали необходимую дань всей этой теоретической философии Ямвлиха, и теперь уже самая элементарная справедливость заставляет нас сказать несколько слов и о соответствующих биографических параллелях у самого Ямвлиха. Интереснейшей основой для этого являются сообщения Евнапия.

У Евнапия (458, 21—42) мы читаем о том, что Ямвлих занимался молитвой и ритуалами в полном уединении, несмотря на свое постоянное общение с учениками. Когда он молился, его тело становилось настолько легким, что поднималось над землей на десять локтей, и весь он становился золотистого цвета. Когда на пиру его ученики пили вино, он своими речами услаждал присутствующую



щих и наполнял их как бы самым настоящим божественным нектаром. А когда его спрашивали, правы ли те слухи, которые ходят об его уединенной молитве, он, никогда не смеявшийся, отвечал на эти расспросы смехом. Если по той дороге, по которой везли недавно покойника, шел Ямвлих со своими учениками, то он сходил с этой дороги и заставлял то же самое делать и своих учеников (459, 2—4). Когда в бане его ученики потребовали от него доказательства его чудотворных способностей, он путем заклинания вызвал из двух источников двух прекрасных мальчиков, причем эти мальчики были как бы представители этих двух источников, из которых один назывался Эросом, а другой Антэросом. И ученики этим были удовлетворены (459, 20—52).

Евнапий (459, 52—460,5) признается, что об этих событиях и еще более удивительных он знает только по слухам, но сообщавшие ему об этих чудесах люди ссылались при этом на свои фактические наблюдения.

Как относиться ко всем этим чудесам, историку ясно. Что же касается нас, то, как бы ни относиться к этим чудесам, мы с полной ответственностью утверждаем и доказываем, что никакие чудеса не мешали Ямвлиху создавать свою чисто логическую философскую теорию и не препятствовали ему продолжать традиционную античную эстетику, правда, с ее преломлением в связи с потребностями тогдашнего времени.

## § 8. ИЗ ТЕРМИНОЛОГИИ

1. «Красота» и «мудрость». Что касается философско-эстетической терминологии трактата «О египетских мистериях», то, имея в виду платоно-аристотелевские источники трактата, уже заранее можно сказать, что вся эта терминология должна быть необходимым образом связана с космическими представлениями, а следовательно, и с такими представлениями, которые так или иначе соотносятся с самим космосом.

Если мы возьмем такой термин, как «красота» (*callos*), то эта красота отождествляется здесь с тем порядком (*taxis*), который царит среди богов, так что этот термин, тем самым, указывает прежде всего на сверхкосмическую действительность (I 7, p. 22, 7—11). Тот, кто созерцает богов, приходит в изумление, поскольку боги «сияют несравненной красотой», «доставляют божественную радость» (*euphrosynē*) и «являют невыразимую соразмерность» (*symmetria*) (II 3, p. 73, 5—8). Боги выражают собою «ведущую и самородную красоту» (II 3, p. 73, 18—74, 1).

Соответственно красотой отличаются и все классы высших существ в порядке внутрикосмической иерархии. Так, говорится, например, о героях, что они выше душ «силой, доблестью, красотой и величием» (I 5, р. 16, 9—11). Ангелы, то есть высшие демоны, получают в удел мудрость в соответствии с разумом (*cata logon sorphian*) и истину, чистую добродетель и твердое знание, а также соразмерный порядок» (II 9, р. 88, 2—4). Употребляемый здесь термин «мудрость» мало чем отличается от термина «красота».

2. *Другие термины.* а) Не иначе употребляется в трактате и термин «искусство». Приведем такой типичнейший для трактата и яснейший текст: «Ум, будучи властителем и повелителем сущего и демиургическим искусством в отношении вселенной, присущ богам всегда одним и тем же образом, совершенно и без недостатка, соответственно единой энергии, пребывающей в себе в чистом виде» (I 7, р. 21, 18—22,3).

После всего, что мы говорили выше, ясно, что все подобные термины — «ум», «демиургическое искусство», «совершенство» или «чистота» — могут пониматься здесь только философско-эстетически. Конечно, говорится также и о «теургическом искусстве» как о той области, которая является бытием, воспринимающим богов. «Это искусство часто соплетает воедино камни, травы, живые существа и благовония, равно как и все другие подобные священные, совершенные и боговидные вещи, а затем из всего этого приготовляет всесовершенную и чистую воспринимающую богов область» (V 23, р. 233, 12—15). Это — самая настоящая ямвлиховская философская эстетика со своей типичной терминологией. Это не мешает Ямвлиху отличать подлинное теургическое искусство от ложной теургии, когда к священным изваяниям относятся только внешне и когда низшие демоны мешают правильной теургии (II 10, р. 91, 8—14), и отличать теургическое искусство от искусств в обычном смысле слова, которые при помощи знания высших причин тоже могут приобретать высшее значение (III 3, р. 108, 3—6). В другом месте (III 28, р. 170, 9—10) тоже противопоставляются художественное (*technicōs*) и теургическое (*theourgicōs*).

б) И вообще, у Ямвлиха различается эстетика надкосмическая (боги), космическая (космос) и внутрикосмическая (демоны, герои и души). Как увидим ниже (II 123), эта тройственная эстетика блестящим образом будет представлена у Прокла. Всем этим ступеням бытия соответствует и свой тип совершенства. Когда боги вступают в космос и его устрояют, их бытие проявляет себя как «исконно действенное» (*apergasticē*). Когда же демоны проявляют себя в героях и душах, то их бытие является «конечно действенным» (*telesioygon*), каковое различие, конечно, относится и ко всем

степеням космической иерархии (II 1, р. 67, 11—15). Даже и в жертвоприношениях различаются разные степени совершенства. Самая совершенная степень — та, в которой проявляется «неизреченное единение» с богами, создающее для души совершенный покой (V 26, р. 238, 3—5).

То же самое нужно сказать и о терминах «чистый» или «чистота». Говорится о «чистых логосах» (III 3, р. 106, 7), о «чистом и утвержденном» (II 5, р. 79, 14), о «божественной чистоте» (II 11, р. 98, 10), о «чистоте и тонкости огня» (V 11, р. 214, 15), об «очищении от страстей» (I 12, р. 41, 16) и о «чистейшей жизни» (I 18, р. 55, 14).

в) То же самое опять-таки находим и в употреблении у Ямвлиха термина «подражание» (*timēta*). Боги и их спутники имеют свои «истинные изображения»; а те изображения, которые возникают в стихиях, например в воде, — это искусственные (*temēcha-pēmena*) и ложные (II 10, р. 93, 17—94, 4).

Не будем рассматривать другие философско-эстетические термины Ямвлиха. Картина их — единообразная и ясная.

## ТРАДИЦИЯ И НОВАТОРСТВО У ЯМВЛИХА

Сейчас мы подошли к последним результатам философско-эстетической мысли Ямвлиха. В качестве заключительного обзора и конечного результата философской эстетики Ямвлиха может явиться только вопрос об ее традициях и о ее новаторстве. Это и будет заключением всего нашего исследования философии Ямвлиха.

Что касается традиций, то, как мы убеждались уже много раз, эпохальным исследованием в этом случае являются работы Дж. Диллона и Б. Ларсена. Тут мы тоже должны вспомнить о колоссальной односторонности Б. Ларсена, о которой сказано у нас выше (с. 191, 325). Именно нельзя сводить философию Ямвлиха по преимуществу только на одно комментаторство Платона или Аристотеля. У Ямвлиха была своя собственная философско-эстетическая позиция и было свое новаторство.

Даже и в своем комментаторстве Платона и Аристотеля Ямвлих, как это мы сейчас увидим, уже был не просто школьным толкователем текстов великих философов прежнего времени, но и провозвестником своей вполне новаторской позиции. Итак, Ямвлих является продолжателем дела Платона и Аристотеля; и в этом заключается как его традиция, то есть использование старого, так и его новаторство, то есть проповедь новой философской позиции.

Здесь, однако, мы хотели бы остановиться на одно мгновение ради углубления исторической значимости Ямвлиха. Дело в том, что такая синтетическая философия, как у Ямвлиха, не только не могла обойтись без Платона и Аристотеля, но она не могла обойтись и без досократиков. Такие проблемы, как вечное становление, как органический смысл физических элементов, как диалектическая связь элементов в космосе, — все такого рода проблемы, несмотря на свою древность, целиком вошли в неоплатонизм, и их нетрудно найти также и у Ямвлиха. О такой традиции, как пифагорейская, тоже не может быть никаких сомнений. Но вот нам

хотелось бы указать на несколько прямых цитат Ямвлиха из *Гераклита*.

В одном месте трактата о мистериях (I 11, р. 40, 11—13) мы читаем фразу, вошедшую теперь во фрагменты Гераклита (B 68): «И вследствие этого справедливо Гераклит называл их [средства очищения души] лекарствами, так как они исцеляют души от страшного и делают их невредимыми от несчастий жизни». В другом месте трактата (V 15, р. 219, 12—15) содержится тоже указание на Гераклита (B 69). «Итак, я различаю два вида жертвоприношений. Одни [жертвы] приносятся людьми, совершенно чистыми, как это изредка может быть [в случаях, когда жертва приносится] отдельным лицом, как говорит Гераклит, или каким-либо небольшим, легко поддающимся счету числом людей. Другие же [жертвы] материальные и т. д.». Наконец, еще в третьем месте (III 15, р. 136, 3—4) Ямвлих приводит знаменитое суждение Гераклита (B 93) о том, что оракулы «не говорят и не утаивают, но вещают [«говорят символами» — *sēmainontēs*]». И тут же, далее (р. 136, 5—7), Ямвлих прибавляет (этих слов у Дильса нет): «Подобно тому как [боги] все порождают посредством образов (*di'eicoṇōn*), точно так же они вещают (*sēmainoysin*) посредством знаков (*dia synthēmatōn*)».

Здесь не стоит проводить другие аналогии с досократиками, поскольку это является для Ямвлиха, правда совершенно реальной, но все же отдаленной традицией. Поговорим о традиции более ему близкой, — традиции Платона и Аристотеля.

## § 1. ЯМВЛИХ И ПЛАТОН

1. *Ямвлих и платоновская традиция.* Прежде всего и еще до всякого стилистического исследования мы должны выдвинуть на первый план ту безусловную аксиому, что Ямвлих в первую очередь является *платоником*. А это значит, что он в первую очередь является проповедником платонического учения о *трех фундаментальных ипостасях*, так что если мы будем это забывать, то мы лишим себя самой возможности исторически понимать Ямвлиха. В какой мере и в каких размерах, насколько в общей и насколько в специальной форме, насколько подробно или кратко излагается и используется у Ямвлиха общеплатоническое учение о трех ипостасях, — сейчас об этом говорить мы не будем, поскольку выше (с. 167, 176) это было у нас подробно проанализировано. Сейчас подводится только итог. А итог повелительно гласит о неоплатонической традиции у Ямвлиха в области учения о трех фундаментальных ипостасях.

Только если мы это усвоили всерьез, мы можем говорить о комментаторстве Платона у Ямвлиха. Здесь много сделал Б. Ларсен, которым выше мы и воспользовались. Но еще до выхода в свет основной работы Б. Ларсена характер этого платоновского комментаторства у Ямвлиха мы пытались вскрыть в своих материалах для «Философской энциклопедии»<sup>1</sup>, правда по необходимости в самой общей форме, поскольку материалы эти были ограниченного объема. Об этом мы писали следующим образом.

2. *Метод комментирования Платона у Ямвлиха.* Еще К. Прехтер установил, что Ямвлих является основоположником типичного неоплатонического комментария к Платону. Неоплатоники, чем дальше, тем больше, будут заниматься комментированием Платона. И большинство из них в своем методе комментирования восходят именно к Ямвлиху, написавшему комментарии к труднейшим диалогам Платона.

Метод этот заключается, вообще говоря, в использовании Платона с точки зрения развитого неоплатонизма. А так как неоплатонизм представляет собой учение об иерархии бытия, где каждая низшая ступень есть излучение и отражение высшей ступени и где всякая отдельная область специфически отражает в себе все другие области и все бытие в целом, то и каждая философская наука должна была здесь отражать на себе все прочие философские науки. Поэтому, если речь шла об этическом диалоге Платона, то этот диалог неоплатоники понимали и аритмологически, и ноологически, и космологически, и физически; а если брался диалог логический, то его чисто логические тезисы тоже получали интерпретацию и с точки зрения учения о числах, и с точки зрения учения о космосе и т. д. И так как поэзия тоже входила тогда в этот общий синтез, то в этих комментариях обычно также и Гомер интерпретировался и метафизически, и мистически, и космологически, и натурфилософски, и логически, и физически, и этически.

Разумеется, поскольку философия Платона (хотя и не его одного) все же лежит в основании неоплатонизма, многие такие утверждения о нем неоплатоников не только вполне уместны, но даже помогают разобраться и в самом Платоне, насколько можно судить по развитому организму об его зародышевом состоянии. Однако этот метод все же есть невероятная модернизация Платона и внесение в него тех сложностей, до которых сам он никогда не

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Статьи по истории античной философии для IV—V томов «Философской энциклопедии», с. 76—77.

доходил, не говоря уже о том, что этот метод не имеет ничего общего с нашим теперешним научно-филологическим анализом платоновского текста. И все же, если отнестись к делу чисто исторически, этот неоплатонический метод толкования Платона имел свою внутреннюю, хорошо продуманную логику и дал замечательно глубокие и красивые построения платонизма (особенно у Прокла, Дамаския, обоих Олимпиодоров, Гермия), и он надолго пережил античность, дойдя до флорентийской Платоновской Академии XV в. и найдя себе поклонников в лице Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола, не говоря уже о влиянии его на всю мировую оккультнистскую литературу. Если последующие неоплатоники относились к Ямвлиху с величайшим благоговением, называя его имя не иначе как с эпитетами «великий», «удивительный», «блаженный», «божественный», то это благоговение, конечно, определялось не только собственной философией Ямвлиха, но и его оригинальными и основоположными для всего последующего неоплатонизма комментариями к Платону.

3. *Ямвлих и содержание платонизма.* Таким образом, философия Ямвлиха, в отличие от спекулятивно-теоретической системы Плотина, производит сознательное дробление каждой из трех платонических ипостасей, пользуясь по преимуществу методом диалектической триады. Она пытается охватить такой необычайно развитой системой категорий все главнейшие божества древней мифологии и в очень интенсивной форме реставрирует не только образы этой последней, но и весь религиозно-мистический их антураж. Приближались последние бои античной языческой мудрости с быстро восходящим монотеизмом, и поэтому Ямвлих, как и все неоплатоники, но в самой энергичной форме, пускал в ход все достояние древности, максимально его реформируя, очищая, одухотворяя и прославляя. Однако дни этой древней, языческой мудрости были сочтены, и никакая гальванизация ее не могла принести никакой пользы.

Только самый внимательный учет этой общей зависимости Ямвлиха от Платона может обеспечить для нас правильную трактовку и всех возникающих здесь деталей. Эстетику Ямвлиха может понять только тот, кто понимает красоту как область, которая возникает на основе космически осуществленного неслиянного и нераздельного единства ноуменальной и психической сферы проявления универсального первоединства. Все это имеет, к сожалению, для Б. Ларсена третьестепенное значение.

Но то, что имеет первичное значение для Б. Ларсена, тоже до чрезвычайности важно и в настоящий момент актуально. Б. Лар-

сен прекрасно отдает себе отчет в том, что нельзя понимать интерпретацию Платона как систему каких-то аллегорических выводов из него. Б. Ларсен хорошо понимает также и то, что цель нашей современной интерпретации Платона не должна быть формальной, школьной и буквально текстовой, но должна быть философской. Совершенно правильно Б. Ларсен утверждает, что ямвлиховский метод комментария к Платону в дальнейшем только укреплялся и развивался. Но самым ценным в исследовании Б. Ларсена является изучение ямвлиховской интерпретации Платона по отдельным диалогам Платона (указ. соч., с. 340—428). В понимании отдельных диалогов Платона с Б. Ларсеном очень хочется поспорить, но этот спор тоже рисковал бы превратиться в специальное исследование. Поэтому мы можем здесь ограничиться только указанием на огромную важность анализа у Б. Ларсена многочисленных текстов Платона и не входить во все подробности.

Между прочим, не приводя многочисленных фактов комментирования Платона у Ямвлиха, мы могли бы указать на один факт, уже освещенный у нас выше (с. 186). Там нам уже пришлось коснуться использования Ямвлихом платоновского «Парменида». Тот, кто хотел бы получить конкретный пример ямвлиховского комментаторства Платона, должен только вспомнить то, что мы говорили выше в этом смысле о «Пармениде». Здесь видно и постоянное стремление Ямвлиха оставаться объективным комментатором Платона при соблюдении платоновской последовательности мысли в «Пармениде»; бросается в глаза также и попытка расширить диалектические рамки «Парменида» в целях получения не только логических, но и онтологических конструкций. Наконец, здесь ощутительно дает о себе знать и мифологическое завершение диалектики «Парменида». Всех подобного рода переработок Платона у Ямвлиха насчитывается огромное количество. Это, во всяком случае, целые десятки, если не сотни, больших и малых попыток Ямвлиха использовать Платона. Но наш читатель и не ждет от нас исчерпывающего исследования этой труднообозримой области. А что касается наглядного и максимально показательного примера комментаторства Ямвлиха, то указываемое нами сейчас толкование платоновского «Парменида» будет для настоящего момента вполне достаточным.

4. *Некоторые текстуальные заимствования у Платона.* В заключение этого параграфа о Ямвлихе и Платоне нам хотелось бы, просто ради примера, дать несколько сопоставлений конкретно-текстового характера, часто приводимых в отдельности, но не очень отчетливо понимаемых в виде системы. Тут была



определенная система, состоявшая из главнейших проблем философии Ямвлиха в их точном сопоставлении с Платоном.

Возьмем основное учение Ямвлиха о первоедином. Это учение есть, конечно, не что иное, как диалектически развитой платоновский образ первоединого как того солнца, которое все освещает и определяет собою также всякую возможность воспринимать это освещение. Текст Ямвлиха (*Myst.* I 5, p. 15, 4—6) на основании Платона (*R. P.* VI 509 b) прямо трактует и о «благе», и о «запредельной сущности», и в то же время о существующем «согласно сущности».

Возьмем вопрос об отношении к мифологии. Весь неоплатонизм, как мы хорошо знаем, построен на существенном признании мифологии. Но какой мифологии? Ведь не той же наивной и детской, которая признается часто для забавного времяпрепровождения и ради сказки, которую так любят дети. Об этом читаем у Ямвлиха (*Myst.* IV 7, p. 190, 7—12) вслед за текстом Платона (*Phaedr.* 229 de), где Платон осуждает любителя такого рода пустых выдумок следующим образом: «Трудов у него будет много, а удачи — не слишком, и не по чему другому, а из-за того, что вслед за тем придется ему восстанавливать подлинный вид гиппокентавров, потом химер, и нахлынет на него целая орава всяких горгон и пегасов и несметное скопище разных других нелепых чудовищ».

Немного ниже (229 e) Платон говорит о подлинном отношении к мифологии, которое основывается на изречении оракула «познай самого себя», то есть на понимании мифологии как логически развитого самосознания. Вероятно, это же имеет в виду Платон, когда говорит (*Soph.* 210 a) о философских намерениях Диотимы, о чем читаем также и у Ямвлиха (*V* 5, p. 206, 1). Что касается логически развитого самосознания, то вся VIII кн. трактата Ямвлиха, несомненно, навеяна рассуждением Платона (*Tim.* 30 a), где говорится о таком философском подходе к «стихии становления и космоса», что на первом плане оказывается приведение нестройного хаоса в законченную систему. За текстом Платона (*Phileb.* 55 c) о необходимости соединять удовольствия и ум, несомненно, следует такое же место и у Ямвлиха (*VIII* 5, p. 268, 10—13).

Наконец, не что иное, как знаменитый текст Платона о колесницах душ (*Phaedr.* 246 ab) лежит в основе соответствующего рассуждения и у Ямвлиха (I 3, p. 9, 10—10, 1; 7, p. 22, 5—6). Эти немногие тексты из Платона мы приводим здесь только для иллюстрации весьма обширного количества текстовых и смысловых заимствований Ямвлиха у Платона. Окончательное исследование вопроса о платоновских заимствованиях в трактате Ямвлиха о мистериях

еще предстоит. Но уже теперь ясно (и мы это сейчас показали), что платоновские аналогии в этом вопросе отнюдь не случайны, но представляют собою логически развитую философию мифа, начиная от критики мифа как пустой забавы, продолжая методами структурной оформленности мифа и кончая систематически-философским толкованием мифа, изображающего собою судьбу души в связи с ее небесным круговращением в виде колесницы.

## § 2. ЯМВЛИХ И АРИСТОТЕЛЬ

Второй столп античной философии, интерпретируемый и глубоко используемый у Ямвлиха, — это Аристотель. Влияние Аристотеля на Ямвлиха уже не раз отмечалось нами по отдельным пунктам. Теперь мы стоим перед задачей формулировать эту зависимость Ямвлиха от Аристотеля в общем виде. Но для этого придется сказать несколько слов по истории аристотелизма до Ямвлиха.

1. *Аристотелизм до Ямвлиха.* Крупные имена первых аристотеликов общеизвестны, и говорить нам об этих именах сейчас нет специальных оснований (ср. ИАЭ IV 747—766). Существенное обновление аристотелизма, по-видимому, необходимо констатировать в деятельности аристотелика I в. до н. э. Андроника Родосского, который впервые издал собрание сочинений Аристотеля и снабдил это собрание своим комментарием. Весьма характерно, что Андроник на первое место поставил именно логические труды Аристотеля, а не его «Метафизику» и не его физические трактаты. Это обстоятельство, несомненно, сыграло свою роль в том отношении, что неоплатонические комментаторы Аристотеля обращали свое главное внимание именно на сочинения Аристотеля по логике.

Очень скоро получает свое заострение и проблема соотношения Аристотеля с Платоном. Противники объединения Аристотеля с Платоном держались еще довольно долго. Еще во II в. н. э. таковыми платониками были Никострат, Кальвисий Тавр и Аттик. Однако попытки сближения платонизма и аристотелизма начались очень рано. Уже в I в. до н. э. глава так называемой Пятой Академии Антиох Аскалонский определенным образом критикует водворившийся до того в Академии скепсис и взывает к объединению философских школ, и прежде всего Платона и Аристотеля (ИАЭ V 864—865). Еще более заметна эта попытка объединения платонизма и аристотелизма в известном трактате того же I в. до н. э. Псевдо-Аристотеля «О мире» (V 877—892).

В дальнейшем попытки синтезировать Платона и Аристотеля только усиливаются. Такова, например, вся школа Гая (II в. н. э.) с такими ее представителями, как Альбин, Апулей, Нумений (VI 162—166). И особенно большое значение в этом смысле имел представитель той же школы Аммоний Саккас, уже непосредственный учитель Плотина (VI 169—177). Даже такой последовательный аристотелик второй половины II в. н. э., как Александр Афродисийский, несмотря на свои натуралистические и номиналистические тенденции, не уберется от того, чтобы трактовать свой «творческий ум» как объективную и надчеловеческую действительность.

Плотин, как известно, кое-где продолжает критиковать Аристотеля, например в своем учении о категориях. Однако не подлежит никакому сомнению зависимость Плотина от Аристотеля в таких фундаментальных доктринах, как о самомышлении космического ума, о ноуменальной материи, о потенции и энергии. Подробности отношения Плотина к Аристотелю и в положительных и в отрицательных пунктах рассмотрены нами раньше (VI 356—398). Порфирий во многих отношениях прямо может считаться аристотеликом, хотя свой аристотелизм он, конечно, всюду стремится объединить с платонизмом.

Выводы из всех этих фактов позднеантичной философии очень ясны и далеко не безынтересны. Именно какую же позицию должен занимать Ямвлих, если иметь в виду намеченную нами сейчас аристотелевскую традицию к эпохе Ямвлиха?

2. *Объективистская позиция Ямвлиха.* обстоятельное исследование зависимости Ямвлиха от Аристотеля, предложенное у Б. Ларсена (с. 220—318), делает сейчас излишним пересмотр всей этой проблемы заново. На сегодня будет достаточно, если мы воспользуемся результатами этого исследования, хотя использование это будет у нас критическим.

В первую очередь, если подробно рассматривать все фрагменты Ямвлиха, относящиеся к Аристотелю, бросается в глаза прямотаки невероятная объективность в толковании Аристотеля Ямвлихом. Ведь Ямвлих, несомненно, мыслитель весьма напряженного религиозно-философского типа. Казалось бы, является делом вполне естественным, что такой религиозный фанатик извращает смысл аристотелевских текстов, дает им фантастическую интерпретацию и гонится в первую очередь за своими теургическими теориями. Подробный и внимательный анализ многочисленных первоисточников свидетельствует совершенно об обратном. Приводя тот или иной текст из Аристотеля, Ямвлих как бы забывает не только о своем фанатизме, но и вообще о всякой религии и даже о всякой

метафизике. Толкования у Ямвлиха всегда поразительно разумны, неожиданно естественны и базируются исключительно на позициях здравого смысла. Какая только возможна была историко-философская объективность в античной литературе, она была у Ямвлиха, и, пожалуй, даже в первую очередь у Ямвлиха.

Правда, это не значит, что Ямвлих понимает свою задачу только как профессионального комментатора, которому несколько не важен самый предмет комментаторства, а важна только его подача, научная или школьная, дидактическая. И тут любители историко-философских схем жесточайшим образом ошибутся. Ямвлих цитирует и комментирует Аристотеля вполне объективно. Но поэтому часто оказывается, что данная объективно изложенная мысль Аристотеля важна и лично для самого Ямвлиха. Уже беглый просмотр аристотелевских фрагментов у Ямвлиха обнаруживает, что та или иная идея у Аристотеля действительно может быть использована для построения определенной метафизики. Но тут уж ничего не поделаешь: Аристотель, несомненно, используется для построения совсем неаристотелевской философии, а сама интерпретация Аристотеля остается удивительным образом объективной, то есть научно-объективной. Поскольку такого рода отношение к своим первоисточникам у большинства философов всех времен является огромной редкостью, постольку эту особенность комментаторской деятельности Ямвлиха приходится энергично выдвигать и подчеркивать, и, конечно, с чувством глубокого удивления.

3. *Логическая направленность использования Аристотеля.* а) Мы уже раньше видели, что сам исторический процесс античной философии приводил накануне новой эры и в первые ее столетия к выдвиганию на первый план именно логических произведений Аристотеля. Почему-то (и собственно говоря, не почему-то, но в силу определенной исторической необходимости, изучением которой мы здесь не занимаемся) увлечение Аристотелем началось именно с изучения и высокой оценки его трактатов по логике. Если бы мы стали заниматься здесь историей аристотелизма в античной философии, мы натолкнулись бы на множество разных оттенков в понимании Аристотеля в те времена. И прежде всего ставился вопрос о том, понимать ли логику Аристотеля только формалистически (как она по преимуществу и, во всяком случае с внешней стороны, изложена у Аристотеля) или за этим формализмом важно находить для нее также и онтологическую базу. Кроме того, сам Аристотель — и это особенно видно из его трактата «Об истолковании» — излагает свой материал так, что не видно большой разницы между логическим подходом

к мышлению и его грамматическим выражением. Тут тоже возникли споры, действительно ли в трактатах Аристотеля по логике изучается сама логика как учение о мышлении или здесь перед нами самая настоящая грамматика, не логика, а именно лингвистика.

б) В атмосфере этих споров возникли и два не дошедших до нас трактата Порфирия о категориях и дошедший до нас его трактат «Введение в Категории Аристотеля». В этом последнем Порфирий занял, как это мы видели выше (с. 46), весьма оригинальную позицию. Вовсе не отвергая онтологического понимания логики Аристотеля и, в частности, его учения о категориях, Порфирий стал на позицию совершенно нейтральную в отношении объективизма или субъективизма. Свои пять основных «звучаний» Порфирий рисовал так, что они были необходимы и решительно для всего мышления вообще. Кроме того, он изобразил и их взаимное соотношение в чисто описательном виде.

в) Изучение текстов Ямвлиха приводит нас приблизительно к тому же выводу. Логика вообще, и аристотелевская в частности, конечно, вполне онтологична. С другой стороны, однако, поскольку число онтологических построений чрезвычайно велико, необходимо выработать такую систему логических категорий, которая была бы выше отдельных типов онтологии и выше самого мировоззрения. И тут Ямвлих беспощаден в критическом анализе аристотелевских категорий. У него получалась какая-то феноменология мышления, превышающая собою всякое бытие и небытие. И в самом деле, если взять такую логическую конструкцию, как суждение, то ведь суждение может быть и утвердительным и отрицательным, и истинным и ложным. Следовательно, само-то суждение, то есть суждение, взятое само по себе, не утвердительно, не отрицательно, то есть оно выше всякого утверждения и выше всякого отрицания, и, кроме того, суждение, взятое само по себе, не истинно и не ложно, то есть оно выше истины и лжи. Эта линия, планомерно намеченная Порфирием, находит для себя место также и в комментариях Ямвлиха на аристотелевские тексты.

Но если бы такая логическая интерпретация Аристотеля у Ямвлиха оставалась единственным содержанием его логики, то это опять-таки был бы не Ямвлих. Что же в таком случае является необходимым для логики Ямвлиха, чтобы она была подлинно ямвлиховской?

4. *Онтологическая база логической системы.* Прежде чем формулировать эту онтологическую базу, напомним еще раз, что сочинения Аристотеля по логике были на первом месте как вообще для неоплатонических комментаторов, так и для Ямв-

лиха. Удивительным образом все эти поздние философы из всего Аристотеля обращали внимание прежде всего на его логику. Далее в смысле популярности шли различные идеи из трактата «О небе». Но «Метафизику» уже комментировали гораздо меньше и совсем не комментировали ни «Этику» Аристотеля, ни его «Риторику». Каким же это образом такой исключительно логический подход к Аристотелю обеспечивал для неоплатоников возможность создания уже не просто логической системы? Ответить на этот вопрос можно и в более общей форме, и в более конкретной.

а) Что касается общего характера использования логики Аристотеля у Ямвлиха, то ясно, что здесь им руководило одно философское чувство и, можно даже сказать, один философский энтузиазм — это выдвижение на первый план того, что можно назвать *структурной стороной действительности*.

б) Обычно трактуемый у историков философии мистический пафос неоплатоников, несомненно, является огромным преувеличением.

Как бы Ямвлих ни был настроен религиозно, вопрос о структурной стороне действительности всегда был у него на первом плане. Поэтому склонность Аристотеля разграничивать понятия, его постоянная склонность давать подробное описание всякой философской категории воспринимались как призыв к детальнейшему обоснованию самой действительности и учету ее именно структурных сторон.

в) То же самое, как мы сейчас увидим, нужно сказать об использовании у неоплатоников и пифагорейской аритмологии. И нужно сказать, что даже сейчас, несмотря на дискредитацию традиционного просветительства в оценке неоплатонизма, аристотелизм неоплатоников все еще недостаточно изучен и все еще не нашел для себя подобающе высокой оценки. Но разве можно пройти мимо такого потрясающего факта, что этот мистик и теург Ямвлих всю свою жизнь усиленным образом изучал и комментировал именно произведения Аристотеля по логике? Итак, логика Аристотеля нужна Ямвлиху не для отбрасывания в сторону, но именно для признания как раз онтологической базы. Структурность бытия есть не отрицание бытия, а, наоборот, его сугубое утверждение.

г) Ко всему этому необходимо прибавить еще и то, что и сам Аристотель был очень далек от того, чтобы отрывать свою логику от онтологии. Логика имела для него *тройной смысл* — формально-логический (при описании основных форм мысли вообще); грамматический и онтологический. Правда, в данном месте у нас

нет возможности достаточно ясным образом разграничить эти три логические позиции у Аристотеля и достойным образом их синтезировать. Но ясно, что онтологическую базу для своей аристотелевской логики Ямвлих находил уже у самого же Аристотеля.

д) Но здесь, после такой общей установки, надо указать на онтологическую базу логических концепций Ямвлиха и в более конкретном смысле. Конечно, платоновский «Тимей» имел для Ямвлиха, как и для всех неоплатоников, первостепенное значение. Это не требует никаких доказательств. Но вот что интересно. В интерпретации и в использовании Аристотеля прослеживается еще и глубокий интерес Ямвлиха к трактату Аристотеля «О небе». В сравнении с «Тимеем» этот трактат Аристотеля, конечно, звучит гораздо более позитивно и гораздо более прозаически. Но так, как Ямвлих понимает диалог Платона и трактат Аристотеля, между ними нет не только никакого противоречия, но они могут служить только для их взаимного разъяснения. Ведь трактат «О небе» тоже весь занят конкретно видимым и вообще чувственным материальным космосом и его обозримой и отнюдь не бесконечной телесностью, ее вечным круговым построением и движением и симметрическим распределением материальных элементов земли, воды, воздуха, огня и эфира в художественно построенном космосе. И, таким образом, Аристотель пригодился Ямвлиху не только своими понятийными конструкциями (истолкование, категории, аналитики) и не только своей манерой последовательного и систематического изложения мысли с необходимыми для этого приемами доказательства, но и своим чисто онтологическим учением о чувственно-материальном космосе, наподобие платоновской космологии в «Тимее», но без ее художественного пафоса.

Так и возникла у Ямвлиха онтологизация его логики и на основании общего отождествления аристотелизма с платонизмом и на основании совпадения космологии «Тимея» и трактата «О небе».

е) Поэтому приходится сказать еще и еще раз, что источники философской эстетики Ямвлиха отнюдь не какие-нибудь восточные, но вполне античные, и в первую очередь платонические и аристотелевские. И в этом отношении для Ямвлиха, пожалуй, в первую очередь имело значение не столько собственное новаторство, сколько вековая традиция платонизма и аристотелизма, неуклонно шедших к своему взаимному сближению и в конце концов к отождествлению. Новаторством здесь был, может быть, только пафос комментаторства и пафос конкретно заинтересованного, но в то же время глубоко научного использования Платона и Аристотеля в их единстве. Пафос этот действительно был велик. И был

не меньше, а гораздо больше, чем пафос религиозно-метафизический или теургический.

### § 3. ПЛАТОНО-АРИСТОТЕЛЕВСКИЙ МЕТОД

1. *Интерпретация и метод.* Одной из больших заслуг высоко ценимого нами исследования философии Ямвлиха у Б. Ларсена является попытка, с приведением исчерпывающих материалов, установить основную направленность философии Ямвлиха как направленность интерпретаторскую в отношении Платона и Аристотеля. Б. Ларсен здесь часто настолько увлекается, что проблема интерпретаторства часто заслоняет для нас проблему существенного содержания самой философии Ямвлиха. Нам кажется, что это существенное содержание не есть только интерпретация других авторов, хотя бы и максимально классических. Философию Ямвлиха мы стараемся формулировать вовсе не только как результат платоно-аристотелевского интерпретаторства, но вполне самостоятельно. И не интерпретаторство уясняет для нас подлинную сущность философии Ямвлиха, а, наоборот, сама эта философская сущность Ямвлиха впервые делает для нас понятной всю интерпретаторскую работу Ямвлиха. Имеются у нас еще и другие весьма важные пункты расхождения с историко-философскими методами Б. Ларсена. Однако чтобы не загромождать изложение, мы не будем хвататься за мелкие пункты, а воспользуемся работой Б. Ларсена в целом, внося в нее наши собственные поправки и дополнения. Потому и вопрос об интерпретаторстве нас будет интересовать не только сам по себе, но по преимуществу как показатель философской эстетики самого Ямвлиха.

В качестве предварительной характеристики данного предмета необходимо прежде всего учитывать общую особенность интерпретаторских и экзегетических приемов Ямвлиха. В своих комментариях Платона и Аристотеля Ямвлих нигде не навязывает им какого-нибудь аллегорического понимания, но старается понять платоно-аристотелевские тексты в их прямом значении. Когда Порфирий комментирует платоновского «Тимея», он прямо становится на точку зрения морализации, так что вся космология Платона только и имеет для Порфирия строжайший нравственный смысл. Совсем другой метод у Ямвлиха, у которого невозможно находить какие-нибудь аллегорические интерпретации в толковании текстов Платона и Аристотеля. Ямвлих прежде всего сравнивает комментируемое им высказывание Платона и Аристотеля в свете других высказываний этих же философов. Часто его интересует история



вопроса. И там, где Ямвлих развивает данные тексты в каком-нибудь особом направлении, этого он не скрывает, так что нам не трудно бывает замечать, где кончается интерпретация текста Платона и Аристотеля и где начинается собственное построение Ямвлиха.

В результате исследования всех интерпретирующих текстов получается некоторого рода единая картина, некоторого рода единый метод, который необходимо понимать уже не просто как метод комментаторства, но и как метод философии самого Ямвлиха. Именно здесь используются в первую очередь те три позиции, которые имеют в виду конструировать «род», «цель» и отношение изучаемого предмета к его истинности.

2. *Genos*, «род». Сразу же бросается в глаза, что Ямвлих интересуется в первую очередь та *общность*, куда относится данный частный текст или данное частное рассуждение и без чего невозможно и приступить к осмыслению изучаемого предмета. Едва ли нужно доказывать, что общность всегда является и для Платона и для Аристотеля первым исходным пунктом.

Вся деятельность уже и Сократа заключалась в том, чтобы в определении искомого предмета не останавливаться на частных и случайных признаках, но перейти к тому, что впервые только и может осмыслить всякую частность. Что искание такого рода общностей было главным содержанием сократовской философии, это прекрасно понимал уже Ксенофонт (Memor. IV 2, 13—17 — пример разыскания справедливости как общего понятия на основе анализа ее частичных проявлений; 6, 13 — общее суждение о необходимости исследовать основное положение, а не частные его случаи). Известно также суждение Аристотеля (Met. XIII 4, 1078b 27) о том, что Сократ проводит два принципа — «индуктивное определение и образование общих определений».

Наилучший образец определения предмета на основе его смысловой общности Ямвлих находит в «Федре» Платона. Здесь Платон не ограничивается частной проблемой любви, но делает и общетеоретические выводы вообще для всякой риторики. Общее определение сущности предмета, вот эта смысловая общность предмета, как раз и является самым важным и самым первым приемом философского рассуждения. Из «Федра» здесь можно было бы привести много текстов (263 с, 265 d, 273e — 277с). Более подробный анализ «Федра», и как раз с точки зрения эстетики, мы даем в других местах (например, ИАЭ II 196—274). Во всяком случае относительно примата общности в диалогах Платона не может быть никакого сомнения, будем ли мы брать «Федра» или «Политика», «Софиста», «Парменида» или «Тимея».

Однако всякому, кто занимался Аристотелем, ясно, что и по Аристотелю наука возможна только там, где имеется точно установленная родовая общность. Укажем, например, такие тексты, как: *Мет.* XI 1, 1059 b 24—26; XIII 10, 1087 a 11—25. И если нельзя сомневаться в том, что теория красноречия в платоновском «Федре» вовсе не является какой-нибудь абстрактной теорией, а построена на теории души и жизни, то необходимо то же самое сказать и об аристотелевской общности. Ведь Аристотель среди всего прочего является также и биологом, и все свои философские теории он любит пояснять именно примерами из органической жизни. Это не значит, что между Аристотелем и Платоном не залегает никакой проблематики, которая заставляет смотреть на сущность философии по-разному. Но в смысле оценки общности как необходимого момента в существенном и научном определении изучаемого предмета, точно так же как и в смысле органическо-жизненного понимания соотношения общего и единичного или целого и частичного, — во всех этих вопросах нет возможности резко противопоставлять Платона и Аристотеля. И то, что Ямвлих и в своих интерпретациях Платона и Аристотеля и в своих собственных построениях исходит из геноса, из родовой смысловой общности, в этом нет никаких сомнений для всякого, кто взял на себя труд хотя бы бегло просмотреть многочисленные интерпретирующие фрагменты Ямвлиха, не говоря уже об его трактатах, дошедших до нас в цельном виде и изученных у нас выше.

3. *Scopos*, «цель». Скажем теперь несколько слов о другом важном принципе интерпретирования у Ямвлиха текстов из Платона и Аристотеля, а именно о том, за которым в дальнейшем укрепился технический термин «скопос». Именно с точки зрения Ямвлиха в изучаемом тексте, как и во всем, что вообще существует, всегда имеется своя *цель*, свое назначение. Невозможно представить себе такого живого предмета, который ни к чему не был бы предназначен. Такую цель в отличие от живой жизни и такую живую жизнь в отличие от ее цели можно, конечно, представлять себе сколько угодно. Но такое представление будет явно пустой абстракцией, как и цилиндрическую форму карандаша сколько угодно можно представлять без самого карандаша. Во всем есть свое назначение, своя цель, что особенно видно из наблюдений за живыми организмами. И цель здесь не является каким-то лишним придатком, отличным от самого предмета. Цель входит в определение самого предмета. Но опыт показывает, что эта цель находится в полном единстве с *причиной* данного предмета. Цель предмета и его конечная причина есть одно и то же. Другими словами,

в своем понимании скопоса Ямвлих просто следует аристотелевскому учению о четырех принципах. Скопос Ямвлиха имеет свою длинную перипатетическую традицию, хотя самый термин этот и не употребляется. Это видно уже из того, что принцип скопоса вошел в жанр «введений» и что в последующей философии после Ямвлиха он только укреплялся. На этой теории скопоса, несомненно, основаны те десять правил, которые были сформулированы в известном пропедевтическом труде к Платону под названием «Prolegomena», так что труд этот явно несет на себе следы философской интерпретации у Ямвлиха.

Однако самое важное то, что учение о конечных причинах и целях обязательно также является и платоновским учением. Теория идей у Платона только и основана на выдвигании основных принципов всего существующего в качестве конечной цели, конечной причины и слияния того и другого с материальной и формальной стороной всякой предметности. Какие бы ни существовали различия между Платоном и Аристотелем, учение о конечных, то есть последних, причинах и целях одинаково характерно для обоих мыслителей. Оно характерно для интерпретаторских методов Ямвлиха, и оно характерно для философской эстетики самого Ямвлиха.

4. *Принципиально оценочное отношение к интерпретируемым текстам.* Нечего и говорить о том, что платоно-аристотелевские тексты вовсе не имеют для Ямвлиха такого самодовлеющего значения, чтобы при работе над ними ограничиваться только филологическими задачами. Как бы точно ни был интерпретирован изучаемый текст, все равно для Ямвлиха остается вопрос гораздо более общего характера, уже выходящий за рамки текста в буквальном смысле слова. Конечно, с точки зрения Ямвлиха не может не возникать вопроса об *истинности* и *ложности* изучаемого текста. Но такого рода вопросы Ямвлих ставит, конечно, и в отношении всего существующего, поскольку это последнее отнюдь не сводится для Ямвлиха на одни только структуры, то есть на одни только взаимоотношения фактов. Если истина существует и если происходит отпадение от истины, то, конечно, не может существовать даже вопроса о том, оценивать ли данный предмет как истинный или как ложный.

Таким образом, все существующее имеет родовую общность, состоит из единичностей, образующих органическую жизнь этой общности, определяется конечными причинами и целями и оценивается как истинное или ложное. Вот тот платоно-аристотелевский метод у Ямвлиха, представляющий собою полное единство

как его интерпретаторских методов, так и его существенного понимания всей действительности.

#### § 4. ЯМВЛИХ И ПИФАГОРЕЙСТВО

В смысле зависимости Ямвлиха от предыдущих философских направлений весьма серьезным конкурентом платонизма и аристотелизма является пифагорейство. Если, однако, рассматривать философию Ямвлиха с точки зрения традиционализма и новаторства, то едва ли здесь можно говорить о конкуренции в собственном смысле слова.

Дело в том, что традиция пифагорействующего платонизма наметилась задолго до Ямвлиха. Разработка пифагорейства, как мы знаем (ИАЭ III 440, 448, 451, 455), характерна уже для Древней Академии. С тех пор взаимная пронизанность платонизма и пифагорейства только нарастает и углубляется, так что ко времени Ямвлиха пифагорействующий платонизм уже был твердо установившейся вековой традицией. Но и здесь дело не обошлось без новаторства.

Имеются все основания думать, что до Ямвлиха не было столь органического и столь безоговорочного слияния платонизма с пифагорейством. Как мы видели выше (с. 204), для Ямвлиха в конце концов был важен не сам платонизм, не сам аристотелизм и не само пифагорейство. У него была своя собственная философия и своя собственная эстетика, в которой и по его собственному признанию и без его признания, а на основе наших теперешних изысканий были, конечно, элементы этих трех основных направлений тогдашней философии. Но, собственно говоря, философскую эстетику Ямвлиха можно и нужно формулировать и без Платона, и без Аристотеля, и без пифагорейцев. И только историческая пылкость современного историка античной философии всегда и неизменно будет устанавливать подобного рода истоки философии Ямвлиха. С этой оговоркой попробуем сейчас сказать в самой краткой форме, в чем необходимо находить пифагорейство у Ямвлиха. И эти пифагорейские истоки Ямвлиха настолько просты и ясны, и мы настолько часто касались их выше, что теперешние выводы могут быть самыми краткими.

1. *Аритмологизм.* Нечего и говорить о том, что основную роль в философской эстетике Ямвлиха играет категория числа и что эта категория перешла к Ямвлиху в силу пифагорейско-платонической традиции. Здесь только ожидают нас два врага, о которых мы тоже много раз упоминали; но если сейчас у нас ставится

вопрос о последних результатах философии Ямвлиха, то о них нужно снова упомянуть хотя бы кратко.

а) Прежде всего, под числами и у пифагорейцев, и у Платона, и у Ямвлиха не нужно понимать наше школьное и чисто вычислительное оперирование мысли с ее предметами. Конечно, таблица умножения неуничтожима ни для нас, ни для Ямвлиха. Но в философии Ямвлиха важно не то, что мы можем считать, сосчитать, вычислять и просто пользоваться числами для разделения и соединения вещей. Для Ямвлиха важно число само по себе, чистое число, невещественное число. Число имеет свои функции сосчитывать вещи, но само по себе оно вовсе не вещь. Ведь если существует пять орехов, пять пуговиц, пять стульев, то это возможно только потому, что существует пятерка сама по себе, то есть без орехов и вообще без всяких вещей. И что же такое само-то число?

Число есть четкая раздельность всего существующего, четкая его целостность. Единораздельная целостность — вот что такое число у Ямвлиха. Другими словами можно сказать, что число вещи есть ее *структура*, а структура вещи есть совокупность царящих в ней отношений ко всем прочим вещам. Именно по этой причине пифагорейство имеет в истории античной мысли такое давнее происхождение и такое упорное функционирование в античной философии с первого же ее начала и кончая ее последними мыслительными вздохами. Кто относится к пифагорейскому числу и Ямвлиху с позиций современной школьной арифметики, тот является врагом правильного и исторически обоснованного понимания не только Ямвлиха, но и всей античной философии вообще.

Правда, тут же мы должны заметить, что и у Ямвлиха и во всем античном пифагорействе мы находим множество разного рода внешнеарифметических операций, которые часто нам непонятны и понимать которые как наивное детство мысли, вероятно, во многом оправдано для современного исследователя. Но тут нужно быть очень осторожным исследователем. Наряду с арифметическими наивностями не нужно упускать из виду всей глубины античной аритмологии. Детские внешнеарифметические операции у пифагорейцев и у Ямвлиха надо простить и из-за них не потерять возможности понимать одну из самых существенных сторон античного мышления.

Итак, все ясно и отчетливо, все отчетаненно и скульптурно, все и везде структурно. И это важно еще и потому, что ведь Ямвлих является проповедником теургии, то есть сторонником магии и волшебства и энтузиастом теургического восхождения в области высших существ и божественно-демонической жизни. Тут, каза-

лось бы, уже не до чисел и не до арифметики. Тем не менее у Ямвлиха этим числам, этим арифметическим идеям, этой всеобщей, вселенской структуре посвящены целые трактаты. *Уметь совмещать аритмологию с теургией* — это непрёменная задача современного исследователя Ямвлиха.

б) Другим врагом правильного понимания аритмологии Ямвлиха является неумение и даже открытое нежелание находить в ней ту *диалектическую систему*, которая как раз вообще характерна для античной мысли. Действительно, тончайшая диалектика смешана и у пифагорейцев и у Ямвлиха с удивительно наивными и детскими арифметическими операциями. Но современный историк философии должен уметь разбираться в этом деле и уметь понимать всю естественность аритмологического разнобоя для той мысли, которая уже полторы тысячи лет назад кончила свое существование. Напомним здесь кратко о том, как оперирует с числами трактат «Теологумены арифметики». Правда, как мы видели выше (с. 271), есть некоторые основания оспаривать здесь авторство Ямвлиха. В сравнении с отчетливо-логическим стилем Ямвлиха этот трактат производит впечатление некоторого рода пифагорейской антологии, к тому же с целыми главами из Анатолия и Никомаха. Но мы уже высказали мысль, что вопрос об авторстве этого трактата не так уж важен. Если автором был здесь не сам Ямвлих, а кто-нибудь из его учеников, сущность дела от этого не меняется.

Итак, вспомним хотя бы то, что Ямвлих говорит о единице или, употребляя его собственный термин, о монаде. Между прочим, выше (с. 218) мы уже указали, что все существенные мысли о монаде, высказанные в сомнительных «Теологуменах», уже имеются в трактате «Об арифметике» Никомаха, а в подлинности этого трактата уже никто не сомневается. Не хуже Плотина или Прокла Ямвлих устанавливает сверхнуменальную природу монады и дает ей разнообразную характеристику, не уступающую в своем богатстве никаким другим неоплатоническим философам.

Возьмем то число, которое Ямвлих называет диадой, двоицей. И тут тоже мы должны сказать, что в античной философии мало кто умел вскрывать диалектику сплошного становления, диалектику чистой непрерывности. Но и прочее богатство характеристики этой двоицы у Ямвлиха не может не обратить на себя внимание. Выше (с. 277) мы также подчеркивали то диалектическое единство монады и диады, которое Ямвлих предлагает нам в своей триаде. И вообще диалектическую тонкость и богатство аритмологии у Ямвлиха мы имели случай анализировать в свое время.

Таким образом, число у Ямвлиха не только есть структура всего существующего, начиная от отдельных материальных вещей

и переходя через ступени ума и души к материальному космосу, но структура эта еще и строжайшим образом диалектическая. В значительной мере это либо было, либо назревало уже и в самом пифагорействе вообще. Однако новаторство Ямвлиха заключается в том, что эту диалектическую аритмологию он довел до системы и до предельной законченности.

2. *Символизм*. Сейчас мы должны коснуться тоже одного из последних и фундаментальных устоев философской эстетики Ямвлиха. И здесь дело вовсе не в том, что Ямвлих умеет виртуозно синтезировать внутреннее и внешнее, объективное и субъективное или идеальное и материальное. Это умели делать все античные мыслители, если они доходили до эстетической области. Что касается Ямвлиха, то тут интересно то, что он дошел до *терминологической фиксации* этого общеэстетического символизма. Именно это он ввел в свое школьное употребление самый термин *symbolon*, то есть «символ». В нерасчлененной и непроанализированной форме этот термин восходит еще к раннему пифагорейству. Ученики Пифагора различали «акусмы», то есть то, что они непосредственно слышали от Пифагора, и «символы», то есть так или иначе интерпретированные «акусмы», так или иначе выраженные при помощи специальной терминологии и специальных обобщающих образов. Мы считаем, что в нашем анализе трактата Ямвлиха «О пифагорейской жизни» (выше, с. 197) мы достаточно ясно показали, насколько этот термин для Ямвлиха специфичен и насколько глубоко он им продуман. Ведь мы уже не раз встречали такое положение, что какая-нибудь очень важная область мысли трактуется в античной философии в течение многих веков и достигает своего терминологического закрепления только в самом конце античности. Именно так обстояло дело с историей термина «миф», покамест миф и символ были предметом непосредственной и дорефлексивной мысли, то есть покамест это было предметом наивной веры, подобного рода термины либо совсем не употреблялись, либо употреблялись без специального анализа. И вот только у Ямвлиха, всего за несколько столетий до гибели античной философии, термин «символ» засиял во всем своем величии, во всей своей глубине и со всей систематикой своего функционирования. Термин «символ» только тогда и получил свою общезначимую семантику, когда уже никто не верил в языческие символы и когда всю эту вековую символику стало возможным изучать как законченный и продуманный до конца предмет мысли.

Символизм абсолютный, безоговорочный, всеобщенеобходимый, продуманный до конца и очевиднейший — вот один из основных устоев философской эстетики Ямвлиха.

3. *Теургизм*. Подводя итоги всему Ямвлиху и выбирая из него все максимально необходимое и максимально общее, конечно, нельзя пройти мимо его теории теургии. В нашем предыдущем исследовании Ямвлиха мы все время подчеркивали, что не надо увлекаться одной только теургией Ямвлиха, что необходимо обращать внимание прежде всего на чисто философские контуры его эстетики, что Ямвлих в первую очередь — платоник и аристотелик в философско-теоретическом значении этих категорий. Мы старались продумать Ямвлиха до конца и проанализировать все оставшиеся после него материалы, чтобы отвергнуть эту многовековую клевету на Ямвлиха как на какого-то чудотворца и пророка. И это необходимо было сделать в первую очередь. Теперь же, когда мы можем быть спокойными за добросовестный учет всей его теоретической философии, только теперь пусть будет позволено нам сказать, в порядке итога, несколько слов и о теургии.

Да, совершенно правильно: больше всего специфична для Ямвлиха именно теургия. Правда, как мы показали, Ямвлих удивительнейшим образом сливает в одно целое свою теургию с отвлеченнейшей диалектикой. В дальнейшем еще более усердным мыслителем подобного рода окажется Прокл. Но, например, Плотин, великий Плотин не умеет и даже не хочет сливать диалектику с теургией на том основании, что и без всяких специальных человеческих приемов все существующее уже само по себе пронизано принципом «все во всем». Зачем, с точки зрения Плотина, заниматься магией и волшебством, когда и без того все вещи, неся на себе все космические глубины, магичны и волшебны? Иначе рассудил Ямвлих. Он спросил: если я бог, то почему же я не должен поступать как бог? Но поступать как бог — это ведь и значит быть магом и волшебником. Вот это волшебство, эту теургию и проповедует Ямвлих. И в этом его важнейшая специфика. Думается, что чрезвычайная напряженность теоретической и символической мысли у Ямвлиха едва ли оставила много места и времени для его собственных волшебных операций. Как практический волшебник он для нас во всяком случае величина весьма сомнительная и неясная. Что же касается теургической теории, то вот здесь Ямвлих был уже безусловно на большой высоте, и эту его теорию даже трудно сравнивать с какими-нибудь другими аналогичными достижениями античной мысли.

Заметим, что об этой теургии мы недаром заговорили в разделе, посвященном пифагорейству у Ямвлиха. Школы Платона и Аристотеля были слишком теоретичны и слишком научны, чтобы тут же воплощать свои идеи в каких-то специальных организаци-



ях или братствах. Но пифагорейцы уже издавна стремились объединиться в практические братства, преследовавшие мистическое воспитание людей и склонные к практике чудотворения. Без этой вековой пифагорейской традиции Ямвлих не сумел бы так строго и непреклонно трактовать свои «египетские мистерии».

Сейчас нам остается формулировать ближайшее философское окружение Ямвлиха, то есть его отношение к Плотину и Порфирию. Платоническую, аристотелевскую и пифагорейскую традицию сейчас мы формулировали достаточно, указывая как черты традиции, так и новаторства у Ямвлиха в этой области. Каковы же были традиции и каковы были черты новаторства у Ямвлиха в пределах самого неоплатонизма? Относительно этого нам сейчас придется привести некоторые материалы.

### § 5. ЯМВЛИХ, ПОРФИРИЙ, ПЛОТИН

Чтобы наш анализ традиционности и новаторства Ямвлиха стал более полным, нам остается, кроме сопоставления Ямвлиха с предыдущими философами, сопоставить его специально еще и с ближайшими неоплатоническими предшественниками. Таковыми являются Плотин и Порфирий. При этом нам не хотелось бы ограничиваться здесь только теоретической философией, поскольку о соотношении Ямвлиха с другими неоплатониками в чисто теоретическом отношении мы уже достаточно говорили выше.

Нам хотелось бы здесь, в заключительной части раздела о Ямвлихе, поговорить о чисто практической, или, лучше сказать, о прикладной, стороне философии, где Ямвлих действительно явился новатором. Но беда в том, что всю эту прикладную сторону философии Ямвлих понимает как теургию. А при слове «теургия» у старых историков философии вообще начинались спазмы в мозгу. Но когда эти спазмы прошли, то все же до последнего времени оставалась субъективистская вкусовщина, которая считала необходимым отвергнуть и обругать эту теургию, но уже никак не заниматься ею в плане историко-философского исследования.

Не отбросивши этого векового предрассудка, нечего и думать подвергать эту теургию Ямвлиха историко-философскому или историко-эстетическому исследованию. Если же мы отбросим этот вековой предрассудок и не будем выставлять на первый план свои субъективные вкусы, а подвергнем этот предмет бесстрастному и объективному исследованию, то сразу же выяснится, и что такое теургия как теоретическое понятие, и как она отдаленно предчувствуется, но конкретно ни в чем не выражается у Плотина, как

близко подошел к ней Порфирий, но в то же самое время и как побоялся признать ее в целом и как, наконец, Ямвлих впервые признал ее целиком, но в то же время продумал ее логическую сущность до конца, и тем самым стер само принципиальное различие умозрительной логики и прикладного мистического искусства в этом учении о теургии.

Нам хотелось бы внести окончательную историко-философскую ясность в этот предмет, но сначала надо расстаться с указанным у нас сейчас, можно сказать, роковым, вековым предрассудком.

1. *Вековой предрассудок.* Итак, очень важно сразу же отказаться от вековых предрассудков, тяготевших до последнего времени над вопросом об оценке философии Ямвлиха. Просветительский предрассудок в течение веков гласил, что Ямвлих — это сплошная фантастика, сплошная теория магии и колдовства, сплошное пренебрежение к философии, сплошная восточная мистика и сплошное отсутствие всяких античных классических традиций. Даже П. П. Блонский, положивший много труда для освобождения Плотина от мистического бреда, который ему всегда приписывался, резко отличает Плотина от последующих неоплатоников, тоже якобы все время пребывавших в области туманных мистических фантазий<sup>1</sup>.

Удивительно, как мы об этом говорили уже выше (с. 164), но только в последние два-три десятилетия взгляд на Ямвлиха стал резко меняться. Особенно в этом отношении играют, можно сказать, революционную роль работы Б. Ларсена (1972), Дж. Диллона (1973), Э. Смита (1974). О первых двух авторах у нас достаточно говорилось выше, об Э. Смите же говорилось у нас в разделе о Порфирии.

Автор настоящей работы еще в 20-х гг. не только утверждал полную невозможность сведения позднего неоплатонизма к мистическому бреду и суеверию, но в своих трудах, и особенно в «Античном космосе и современной науке» (М., 1927), фактически доказал наличие в позднем неоплатонизме глубочайшей диалектики и диалектически строяемой астрономии. На эти наши взгляды мало кто обратил тогда внимания. И вот только через полстолетия после этого на Западе стали появляться труды, которые в корне противоречат указанному вековому предрассудку и с огромным филологическим и историко-философским аппаратом изображают весьма значительную роль Ямвлиха именно для историко-

<sup>1</sup> О резкой противоположности послеплотиновских неоплатоников самому Плотину читаем в кн.: Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918, с. 298.

философского развития. Нам приходится только воспользоваться этими выводами передовой мировой науки.

Тщательное изучение философии Ямвлиха, если всерьез отказаться от всяких преувеличений, с полной несомненностью свидетельствует, с одной стороны, действительно о теургической направленности Ямвлиха и других слеоплатиновых неоплатоников. Но эта теургия не только не противоречит конструктивно-диалектическим умозрениям Плотина, а, наоборот, убедительным образом приводится к полной гармонизации с этим умозрением. Как мы хорошо знаем, уже Порфирий не мог удержаться на позициях чистого умозрения. Но теперь мы уже хорошо знаем, что отношение Порфирия к демонологии производит двойственное впечатление. Собственно говоря, он прямо-таки противник грубой демонологии. Но он пока еще не в силах с ней порвать, а фактически только еще пророчествует об ее теургическом использовании.

У Плотина эстетика носит чисто умозрительный характер. У Порфирия она уже умозрительно-регулятивная, поскольку она допускает демонологию только в меру ее умозрительной обоснованности. У Ямвлиха же, наконец, эстетика прямо становится наукой об умозрительно-конститутивной красоте, то есть о такой красоте, которая воплощает в себе умозрительные идеи не в отрыве от этих идей, но в качестве буквально, то есть субстанциально и вполне телесно строяемой и вещественно реализуемой теургии.

Прежде чем сказать о Ямвлихе в окончательной форме, попробуем сейчас дать краткую характеристику Ямвлиха в его различиях и сходствах с Порфирием и Плотиним. Мы воспользуемся для этого талантливым, а, главное, впервые фактически обоснованным изложением этого предмета у Э. Смита, с которым мы уже познакомились выше (с. 83) в целях характеристики Порфирия. В это изложение Э. Смита мы вносим некоторое изменение. Однако в основном свою работу Э. Смит осуществляет на высоком филологическом и историко-философском уровне. Послушаем этого исследователя, сумевшего стать на правильную историко-философскую позицию вместо прежнего просветительского предрассудка, хотя, правда, в своем собственном историко-философском стиле.

2. «Правильная» теургия. Стоило Порфирию, оставаясь еще в пределах чистой философии, проявить интерес к спасению не только философа, но и среднего человека, стоило ему наметить механизм спасения души, как в его адрес послышалась критика со стороны Ямвлиха, который указал ему, что одной философии в таком предприятии мало, что без участия и без помощи богов никакое надежное спасение невозможно и что поэтому мало вес-

ти речь о спасении философски и логически, а надо обратиться к действенному искусству священнослужителей и заговорить обо всех этих вещах «в более теургическом смысле» (Myst. I 2, p. 7, 3—4; II 11, p. 96, 7).

Что такое теургия? Это — работа богов, а также вся человеческая деятельность, направленная на получение божественной помощи. От теологии, науки об именах и природе богов, теургия отличается своим действенным, практическим характером: она — реальный опыт единения с богами; и она — все, что служит такому единению. В теургии это живое общение с богами настолько важно, что одно абстрактно-теоретическое философское познание не только не помогает спасению, но, наоборот, скорее, мешает ему. Восхождение человека — в руках богов, без божественной помощи человеческая мысль всегда остается вне постигаемого ею предмета. Только боги способны перенести человека через непреодолимый барьер, присоединить его к себе, обожествить его. Своими собственными усилиями человек погубит себя, если приступит к теургии без нравственной и интеллектуальной подготовки. Нужно всячески молить богов о помощи. Ямвлих часто молился наедине (Eupar. p. 458, 21—23). Прокл тоже много молился и считал молитву частью теургии (Procl. In Tim. I 210, 30—31). Таким образом, «правильная» теургия требует для себя предварительных и в точности определенных условий.

3. *Теургия и умозрение.* а) Относительно *связи теургии с умозрением* необходимо прежде всего иметь в виду, что неверно, будто поздний неоплатонизм впал в сплошную молитвенность, жертвоприношения, магию и изменил философии. Ямвлих выступает против черной, то есть низменно-корыстной, магии, этой извращенной формы теургии, которая соединяет человека со злыми демонами (Myst. III 31, p. 177, 3—6). Стало быть, для Ямвлиха мало доброй нравственной расположенности человека, но надо еще, чтобы он пользовался «правильной» теургией. Правильная, по Ямвлиху, — та, которая полагается на высшие способности человеческой души и как можно меньше погружается в вещественно-чувственное болото мира (ср. Myst. III 28—30, особ. p. 167, 11—12). Вообще говоря, с материальным космосом, космосом человеческой психики и низших демонов, теург тоже должен находиться в мире и согласии, но это — область низшей теургии, результатом которой может быть только «симпатия», «со-чувствие» с космосом и космическое «со-страдание». Боги расположены выше космоса, и никакой «симпатии» с ними поэтому не может быть. Отношение с богами — это отношение любви (*philia*). Подобная любовь отделе-

на от «симпатии» целой пропастью: ведь она существует только в области «бесстрастного ума» (р. 211, 15). Соответственно, жертвы тоже бывают низшего, материального, и высшего, ноэтического рода, и здесь Ямвлих совершенно согласен с Порфирием, для которого жертва высшего рода не только нематериальна, но даже бессловесна: слова не произносятся даже мысленно; «тот, кто прикасается к богу и уподобляется ему, должен принести в святую жертву богу свое [духовное] восхождение, в котором и все песнопение наше, и все спасение наше» (Porphyg. De abst. II 34, р. 163, 22—164, 3 N.). Убеждение, что лучшая жертва богу — это уподобление его надматериальной умной природе, сохраняется и у Прокла (Or. chald. frg. I Des Places).

б) Выходит, таким образом, что позднеплатонические теурги, хотя и признали жертву и молитву верховным путем спасения, понимали и то и другое все-таки философски. Для высших ступеней восхождения потребны и теургия и философия вместе. Надо только сделать оговорку, что, хотя теургия Ямвлиха остается интеллектуалистической и философской, все-таки она навсегда оказывается привязанной к ритуалу, потому что мантика, часть теургии, использует внешние приемы даже на высших ступенях служения. Даже на самом высоком уровне единения все-таки нужен какой-то ритуал. У Порфирия о соответствующем ритуале речи пока еще не было<sup>1</sup>.

в) В теургии сочетаются божественное действие и человеческое усилие или даже искусство священнодействия (Myst. I 9, р. 33, 9). Боги не подчиняются человеку, они действуют по собственному произволению. Так же независимо и светоносное, благотворное воздействие единого у Плотина; это единое просто появляется совершенно ниоткуда, и его невозможно намеренно вызвать, но его не нужно и отгонять. Однако следует при этом пребывать в безмолвном покое (*hēsychēimenein*), пока оно не появится снова, готовя себя к тому, чтобы стать его созерцателем, подобно тому как глаз ожидает восхода солнца (V 5, 8, 1—5). Излияние высшего начала совершенно свободно; и вместе с тем человек должен к нему подготовиться.

Эти два момента остаются в общем неизменными от Плотина до поздних неоплатоников, хотя последние и начинают говорить специально о теургии и жертвоприношении. Духовная зависимость от единого, от богов несколько не стесняет человеческую свободу — в этом тоже сходятся все неоплатоники.

<sup>1</sup> Smith A. Op. cit., p. 81—99.

Однако взгляды на то, как высшее начало помогает человеку прийти к единению с ним, меняются на протяжении платонизма, и довольно решительно.

г) Прежде всего, начиная с Порфирия, язык, на котором неоплатоники говорят о единении, становится все в большей мере теологическим. Пускай под богами Порфирий и даже Прокл понимают все те же умопостигаемые сущности, однако сама перемена терминологии что-нибудь да значит. Усиливается *личностный*, или даже психологический, момент общения с богами: ведь их можно просить о помощи (Porphyg. Ad Marc. 283, 2—3).

На этой божественной помощи от богов Порфирий останавливается намного больше, чем Плотин. Даже о самом своем учителе Порфирий говорит, что его творения — результат благотворного божественного вмешательства (Vit. Plot. 23), а ведь в самих «Эннеадах» особых подтверждений для такой догадки нет. Наоборот, Плотин считает, что философ достигает божественности без специальной помощи от богов. Порфирий исподволь изменяет весь стиль неоплатонизма. Правда, сам он еще считает, что только философ — жрец (Ad Marc. 285, 11—12), но никак не наоборот.

У Ямвлиха роль божественной помощи еще важнее, и параллельно с этим значимость самого по себе человека ниже. Даже ум человеческий есть нечто падшее, даже он не вхож в божественную сферу. Вот почему Ямвлих вынужден так или иначе, хотя бы для низших ступеней теургии, опереться на что-то надежное, а именно на ритуал. Бог у Ямвлиха становится более своенравным: то может иногда являться сам, а в других случаях только проявлять свои действия; он может иногда открывать человеку будущее, а иногда, для пользы самого же человека, это будущее от него скрывать (Myst. III 11, p. 126, 17, p. 139, 1; X 4, p. 289, 18). Для Ямвлиха воздействие бога в мире все более начинает походить на *личное вмешательство* (Myst. III 16, p. 137, 4—10). Конечно, при желании все эти идеи Ямвлиха можно считать заложенными в платоновском понятии эроса, в тех представлениях народного религиозного культа, которые Плотин по тем или иным причинам ввел в свою философскую систему. Однако Ямвлих всегда односторонне подчеркивает только одну сторону мысли Плотина, позволяющую кругом видеть руку богов и рассматривать явления материального космоса в свете их ритуальной подоплеки<sup>1</sup>.

4. *Плотин о мировой симпатии*<sup>2</sup>. У Плотина магия не занимает даже того места, которое у Ямвлиха занимает низшая

<sup>1</sup> Smith A. Op. cit, p. 100—110.

<sup>2</sup> Ibid., p. 122—141.

теургия. Она для Плотина просто не имеет никакого отношения к спасению. Между всеми частями вселенной существует природная «симпатия», и к этому чисто техническому обстоятельству сводится у Плотина вся магия. Магия вселенной не требует никакого специального магического искусства, она действует без всяких уловок (IV 4, 40, 4), и она присуща всем материальным вещам, которые действуют в том или ином смысле притягательно. Скажем, магична музыка. В так называемой «Арабской теологии», где излагается философия Плотина по каким-то плохо известным нам источникам — не исключено, что по Порфирию, — невозможность магической техники объясняется так: если своим прикосновением или своим словом кто-то может зачаровать другого человека, тот, обманутый, может подумать, что действие прикосновения или слов исходит от мага, тогда как, в действительности, действует не тот, кто производит магические действия, а через него действуют плохо известные ему силы, которые владеют им же самим (Араб. теол. к IV 4, 42, р. 142, 143 Н.—Schw.). В божественной сфере, по Плотину, никакая магия не действует. Звезды оказывают свое влияние независимо от того, молит ли кто-то их об этом или нет (VI 7, 42, 4). Больше того, оперирование магией и природной «симпатией» всегда уводит человека от сосредоточенного созерцания, от подлинной высшей реальности. Магия безотносительна также и к нравственному добру и злу (IV, 4, 42, 13—16). Не бывает никаких специальных сообщений, откровений и оракулов сверх того, что можно познать и естественным путем (IV 7, 15, 1—12). Гадатели опираются не на ум, а на размышление (*logismos*). Для Порфирия почвой мантики остается тоже природная «симпатия» внутри космоса. Однако Ямвлих считает, что есть такие истинные предсказания, которые нельзя удовлетворительным образом объяснить простой «симпатией». Подлинный след божества чувствуется в них. Есть сверхприродная мантика, обеспечивающая непосредственную связь человека с божеством; в ней совершается некое сверхъестественное деяние (*Myst.* III 27, р. 165, 19; III 16, р. 137, 6). При этом некоторые элементы вселенной исключительным образом наделены божественным смыслом. Плотин, правда, тоже допускает, что божество, например, может неким образом присутствовать в своих статуях (IV 3, 11, 2) в большей мере, чем в других вещах. Но в этой мысли Плотина, которая, возможно, является просто уступкой обывательски-религиозному мироощущению, нет догматической жесткости. Она играет роль иллюстрации того, как субстраты могут быть в большей или меньшей мере приспособлены для восприятия высших содержаний. Порфирий, напротив, пишет на эту тему

целую книгу, которая, как мы знаем, так и называется — «Об изваяниях». Для Ямвлиха предметы мира уже явственно подразделяются на ритуально благие и безразличные.

5. *Мировая симпатия у Порфирия и Ямвлиха.*

а) Порфирий — по крайней мере, так свидетельствует о нем Августин (De civ. d. X 31) — искал и не мог найти всеобщего пути освобождения души; ему было известно спасение только для избранных философов, и не как цельных личностей, а только в высшей, нозтической части их души. Эта черта сближает Порфирия с Плотинем и отделяет от Ямвлиха, которому такой путь всеобщего спасения был ясен. Тем не менее, именно Порфирий первым вводит понятие теургии в неоплатонизм и заходит намного дальше Плотина, делая теургию (и магию) средством общения с божеством (X 9; 2). Таким образом, занимая позицию более близкую к плотинской, Порфирий открывает путь для Ямвлиха.

б) Наиболее важное нововведение Ямвлиха — это распространение уже существовавшей до него идеи «симпатии» на трансцендентную сферу, а также представление о локализации определенных сверхъестественных сил в конкретных материальных явлениях по воле богов. Порфирий — все-таки прежде всего философ. Ямвлих — уже теолог. Для Порфирия теургия протекает на низшем уровне и не затрагивает человека, живущего на нозтическом уровне. Религиозное рвение Ямвлиха заставило его подчинить теургии все высшие ступени духовного восхождения.

При всем том даже Ямвлиху далеко до своих же собственных последователей в теургии. Ведь несмотря на свое намерение популяризировать неоплатонизм, он еще считает, что высшие ступени реальности доступны только очень немногим (Myst. V 15, p. 219, 15).

6. *Умеренный характер магической практики.*

Очень мало известно, в чем практически заключалась магическая и теургическая практика неоплатоников. О Плотине утверждалось, что он практиковал магию, но такая точка зрения едва ли выдерживает критику. По крайней мере, никаких письменных свидетельств об этом нет, кроме разве что беглого упоминания в «Эннеадах» (IV 4, 43, 8) о том, что «добродетельный» (sroudaïos) сможет рассеять направленную против него магию противоположными заговорами. Но ведь это можно понять и в метафорическом, духовном смысле. Другое дело Порфирий, о котором Евнапий (p. 457, 8—9) прямо говорит, что в свою бытность в Сирии Порфирий изгонял демонов. О Ямвлихе, как мы знаем (выше, с. 338), рассказывалась масса подобных историй, хотя, возможно, народная молва



приписала ему гораздо больше того, что было на самом деле. Евнапий передает некоторые из этих историй, предупреждая, что на самом деле все может оказаться слухами, потому что, насколько ему известно, источником рассказов никогда не являются друзья Ямвлиха (р. 460, 2—8).

Трезвый образ жизни Ямвлиха, его одинокие молитвы, репутация праведника (р. 458, 21—26) — все говорит против молвы о его чудотворстве. Когда ученики спросили его, действительно ли он приподнимается над землей во время молитвы и его одежда становится золотой, — причем надо сказать, мало кто из великих мистиков избегал таких вопросов в свой адрес, — то Ямвлих, вовсе не будучи смешливым человеком, рассмеялся в ответ на такие слова (р. 458, 26—42). Судя по всему, Ямвлих был мыслителем мистического склада, не приписывавшим себе никаких исключительных способностей. Прокл, по рассказам, излечивал людей, вызывал дождь и совершал аналогичные деяния низшей теургии. Но о Прокле разговор будет ниже (II 381). То же говорится и о других поздних неоплатониках. Но в то же время они были людьми искренней религиозности (а ведь теургия была запрещена законом) и все жили подлинно добродетельной жизнью. Поэтому остается неясным, занимались ли они действительно магией или это измышление суеверных современников.

### *7. Результат сопоставления трех мыслителей.*

В результате всех приведенных у нас выше материалов можно сказать, что различие трех обсуждаемых здесь мыслителей формулируется весьма просто; и в чем традиция или новаторство Ямвлиха, об этом тоже можно сказать весьма кратко и ясно.

Несомненно, ко времени Ямвлиха уже прочно установилась неоплатоническая традиция трех основных ипостасей. В основном не только Ямвлих, но и все последующие неоплатоники остались верными Плотину и принципиально дальше не пошли. Однако этот вопрос нужно решать иначе, если обратить внимание на более детальную его постановку.

а) У Плотина имеет место основанное на принципе первоединого представление обо всем существующем, в котором все существует во всем. Из этого умозрительного построения само собой вытекает, что если в данной вещи заключено все существующее, хотя и каждый раз специфическое, то все равно каждая вещь уже по необходимости чудесна, магична и указывает на всякую другую вещь, предсказывает то или иное событие и входит в систему всеобщей мантики. Однако, хотя такого рода вывод и вытекает сам собой из умозрения Плотина, сам Плотин вовсе не склонен зани-

маться этими магически-мантическими выводами. Итак, философская эстетика Плотина остается на стадии *конструктивно-диалектического умозаключения*.

б) Порфирий уже склонен делать эти магические и мантические выводы из основного неоплатонического умозрения как оно формулировано у Плотина. Но и он признает всякую магию лишь постольку, поскольку она исходит из умозрительной теории и постольку она к ней восходит. Платиновское умозрение, ставшее у Порфирия на эту практическую позицию, не переходит на нее целиком, а только регулирует ее как бы со стороны, то есть как бы свыше. Итак, философская эстетика Порфирия не остается на почве теоретического умозрения, но становится *регулятивно-демонологической теорией*.

в) Что же касается Ямвлиха, то, однажды ставши на магическую позицию, он так на ней и остается на всех уровнях своей философии. Правда, эта практическая позиция у него играет совершенно различную роль в зависимости от уровня изучаемого бытия. В низшей, то есть в чисто чувственной, области — это самая настоящая чистая теургия, не только регулятивная, но и вещественно-конститутивная, включая любые магические операции, молитвы, жертвоприношения, пророчества и чудеса, то есть, попросту говоря, это всеобщая теургия.

Человек, думали тогда, уже по самой своей субстанции есть бог, как это хорошо знают и Плотин и Порфирий ввиду их теории мировой симпатии. Но, по Ямвлиху, это божество в человеке скрыто и искажено бесчисленными чувственными обстоятельствами и переживаниями. Теургия только в том и заключается, чтобы освободить человека от этих чувственных искажений, чтобы достигнуть обнажения божества в человеке. Теургия вовсе не создает божества в человеке и вовсе не делает впервые человека богом. Человек и без нее, и решительно везде и в любом своем падшем состоянии, является по своей субстанции не чем иным, как именно богом. Теургия только помогает ему снять со своей души эти искажающие ее покровы; и исконная божественная субстанциальность человека со всеми ее чудесными явлениями появляется сама собой в готовом виде.

И мы бы сказали, что в конце концов даже и в этом пункте Ямвлих не делает ничего иного, как только восстанавливает тысячелетнее язычество с обязательным для него пантеизмом, с толкованием не только человека, но и всякой вещи вообще как божества в субстанциальном смысле слова или, по крайней мере, как той или иной степени божественности, как того или иного демо-

нического существа. Итак, философская эстетика Ямвлиха есть *вещественно-конститутивная демонология*, то есть *теургия*.

г) Если угодно, в этом небывалое новаторство Ямвлиха, потому что его вещественно-конститутивная теургия резко отличается и от регулятивного умозрения Порфирия, и от чисто теоретического умозрения Плотина, а уже тем более — от его конструктивно-диалектического умозрения. И эта историческая ориентация Ямвлиха вполне естественна. Если стать на точку зрения конструктивно-диалектического умозрения Плотина, то и регулятивно-демонологическую теорию Порфирия и вещественно-конститутивную теургию Ямвлиха необходимо рассматривать просто как додумывание платиновского теоретического умозрения до его логического предела.

Ведь и всякий идеализм, додуманный до конца, есть не что иное, как теория вселенского чудотворения. Но Ямвлих был честным идеалистом, и потому свои мировоззренческие выводы додумывал до конца и бесстрашно их формулировал.

## VIII

# УЧЕНИКИ ЯМВЛИХА

### § 1. ФЕОДОР АСИНСКИЙ

1. *Введение.* а) Об учениках Ямвлиха нам почти ничего неизвестно, но Феодор Асинский представляет собою фигуру, которая вырисовывается довольно ясно на основании текстов о нем в комментарии Прокла на платоновского «Тимея».

Изучение Феодора в настоящее время облегчено благодаря весьма тщательному исследованию W. Deuse 1973 года, указанному у нас ниже (библ., с. 518). Этот В. Дойзе оставил далеко после себя А. Н. Зумпоса, осуществившего собрание фрагментов Феодора в 1956 году. Сравнение обоих этих изданий фрагментов Феодора свидетельствует о том, что у В. Дойзе этих фрагментов гораздо больше, что эти фрагменты приводятся В. Дойзе не в слепом виде, но с подробными комментариями, что у прежнего издателя отсутствует текстовое окружение, указание, откуда берутся эти фрагменты, что у прежнего издателя отсутствует всякая критика греческого текста. Кроме того, и в своем предисловии к изданию фрагментов Феодора и в своем комментарии отдельных фрагментов В. Дойзе создает целое новое исследование философии Феодора, которое часто, правда, не бесспорно, но без которого сейчас уже невозможно говорить что-нибудь научное о Феодоре. Опираясь на такой тщательный подбор фрагментов из Феодора, в настоящее время можно и не утруждать себя поисками новых материалов по Феодору, а является вполне достаточным использование материалов В. Дойзе.

б) Что касается *биографии* Феодора, то она настолько плохо известна, что даже В. Дойзе не сумел найти здесь ничего нового. Родился Феодор в последней трети III в. н. э., когда Плотина уже не было в живых и когда процветал Порфирий; Ямвлих же был старшим современником Феодора. Конец его жизни можно предполагать где-нибудь в начале второй половины IV в. Неясно даже и то, откуда происходил Феодор Асинский, поскольку под названием его родного города Асины только в одном Пелопоннесе известны целых три города — в Арголиде, в Спарте и в Мессении. Но это, конечно, не важно.

Один источник говорит о том, что Феодор — ученик Порфирия. Однако, ввиду надежности сведений об его ученичестве у Ямвлиха, можно считать, что к Порфирию он попал в последние годы жизни Порфирия, а после его смерти перешел к Ямвлиху. Это тоже не очень важно.

Из материалов В. Дойзе видно, что Феодор был довольно строптивым учеником Ямвлиха и критиковал его в пользу Порфирия. Из его сочинений до нас ничего не дошло, кроме названий двух его работ: «Об именах» и «О том, что душа является всеми эйдосами». Важно и то, что Феодор комментировал платоновских «Тимея» и «Федона», а возможно, и «Категории» Аристотеля. Возможно и комментаторство Феодора в отношении «Государства» и «Филеба» Платона. Сейчас важно, однако, то, что этот Феодор продолжил и улучшил триадическую систему Ямвлиха, которую мы излагали выше (с. 172) и в которой находили немало разного рода путаницы. У Феодора это пока еще не стало той завершительной диалектической системой, которую мы находим у Прокла (ниже, II 161), но все же это было в сравнении с Ямвлихом определенным шагом вперед. Прокл, ставящий Феодора на одну плоскость с крупнейшими неоплатониками, называет его «великим», «удивительным», «благородным». Но при этом речь у нас должна идти по преимуществу об улучшении триадической системы Ямвлиха.

2. *Триадическая диалектика.* а) Прежде всего, Феодор, конечно, проповедует основную для неоплатоников триаду первоединого, ума и души. Прокл (In Tim. III 226, 5—8), между прочим, приводит любопытное определение у Феодора этих трех основных ипостасей: первоединое — «от чего» (aph'hoу) и «в направлении к чему» (ep' ho); ум — «через что» (di'ho) и «в отношении чего» (pros ho); а душа — «при помощи чего» (hyph'hoу) и «в соответствии с чем» (cath'ho). Эту терминологию, кажется, нужно считать весьма удачной, поскольку от первоединого действительно все исходит и к нему все возвращается; ум создает ту идею, которая вскрывает смысловую функцию первоединого; а душа свидетельствует о самодвижности этого осмысления. Но важнее та ясность, которую Феодор вносит в триады Ямвлиха.

Прежде всего (в дальнейшем мы позволим себе использовать фрагменты Феодора по их изданию в указанном выше труде В. Дойзе) совершенно определенно устанавливается у Феодора большое своеобразие в характеристике общеплатонического первоединого.

б) Если судить по подробному тексту Прокла (у В. Дойзе, фрг. б), Феодор это общеплатоническое первоединое нигде не именует единым, но только «первым», в то время как «единое» у него отнесено уже ко второй основной ипостаси, а именно к уму, и еще

точнее — к мыслимому уму, к уму как к объекту или умопостигаемому уму. Интересно еще и то, что свою первую ипостась Феодор именуется «небом» и «неизреченным». То, что первая ипостась квалифицируется здесь как неизреченность — это вполне в плоскости всего неоплатонизма. Но при чем тут «небо»? Ответ на этот вопрос мы находим во фрг. 8.

Феодор здесь исходит из текста платоновского «Федра», где изображается путешествие богов и душ по периферии космоса и где возникшие души созерцают «то, что за пределами неба», то есть созерцают то, что лишено всяких очертаний и всякой чувственной характеристики, «сущность, подлинно существующую» (247 с). Ясно, что если придерживаться текстов, то запредельное у Платона вовсе не есть небо, а нечто занебесное. Поэтому здесь Феодор едва ли может базироваться на «Федре» Платона. С другой стороны, однако, Платон в «Федре» рисует свою занебесную область достаточно сверхнуменально, что и дает некоторые основания Феодору для его концепции неба. Судя по указанному выше фрг. 6, где эта концепция Феодора развивается подробно, небо выше всего, потому что охватывает собой решительно все и, кроме него, вообще ничего не существует. Таким образом, Феодор понимает свое «небо», собственно говоря, в переносном смысле, поскольку это его «небо» есть всеохватность и предельная закругленность. При этом приходит на ум любопытная концепция Плотина.

Плотин очень определенно и вполне безоговорочно считает (III 5, 2, 19; V 1, 4, 9—10) Кроноса символом ума, но Кронос — сын Урана (III 5, 2, 33), и, следовательно, Уран выше ума. Поэтому, если не на «Федре» Платона, то, кажется, на основе концепции Плотина Феодор мог именовать свое доноуменальное бытие «небом». Во всяком случае, эта «небесная» квалификация первой ипостаси звучит у Феодора оригинально.

в) Не менее оригинально и интересно то, что Феодор говорит о структуре второй основной ипостаси, то есть о том уме, который следует после первичной непознаваемости. Этот ум Феодор представляет себе в виде трех ступеней. Что это за ступени?

Первая ступень всей ноуменальной области неожиданным для нас образом именуется как «единое». Сейчас мы должны установить, что после тех разъяснений, которые мы находим у Прокла по поводу данной темы Феодора (фрг. 9), можно сказать, что никакого здесь самопротиворечия у Феодора не было. Тем не менее сама квалификация первой ступени ума как «единого» не может не производить весьма странного впечатления у читателя, который сотнями текстов приучен относить единое только к первой основной, то есть доумственной, ипостаси. Но если вникнуть в то,

что говорит Прокл о Феодоре, то здесь не будет никакого противоречия. Именно Феодор исходит здесь из буквенной мистики, которая, как говорят специалисты-исследователи, отнюдь не является большой редкостью в истории античного мировоззрения. Феодор исходит из разъяснения тех букв, из которых состоит греческий термин *hen*, «единое». Густое придыхание, с которого начинается это греческое слово, по Феодору, обозначает собою не все данное понятие целиком, но только то необходимое звучание, которое присутствует в каждом звуке данного слова и которое поэтому охватывает все звуки данного слова. Далее следует буква *e*, то есть греческий эпсилон. Но греческий эпсилон состоит из закругленных линий. Следовательно, думает Феодор, это свидетельствует о закругленном охвате всех букв дыханием вообще и, следовательно, всего существующего одним общим охватом. Что же касается третьей буквы, то эта третья буква, греческое *ny*, только по своему положению отличается от греческой *dzety*. Если взять заглавное *N* и положить его на бок, то оно окажется не чем иным, как продолговатой греческой *dzety* (*z*). Об этом, между прочим, можно читать у Аристотеля (*Met.* I 4, 985b 17 сл.) при изложении им различия атомов по положению у атомистов. Этого для Феодора уже достаточно, чтобы он тут же отождествил первую ступень ума с «жизнью», поскольку греческий термин *dzōē*, «жизнь», начинается именно с *dzety*.

Из этого ясно, что в своем понимании первой ступени ума Феодор говорит не просто об «едином», но об «едином сущем». А если тут мыслится единое сущее, то ясно, что должны мыслиться и все прочие категории бытия. Тогда и получается, что первая категория этой первой ступени ума есть единое вообще, оно же и бытие вообще, вторая ступень — единое бытие в его развернутой и округленной форме и третий момент — это развернутое и округленное бытие как нечто живое. Чистое бытие, развернутое бытие и живое бытие — вот те три момента, которые Феодор устанавливает в своей первой ноуменальной ступени, которую он именуется объективно мыслимой, или умопостигаемой. И, между прочим, в этой триаде — бытие, ум и жизнь — мы не можем не узнать нашего старого знакомого, а именно такую же у Амелия (выше, с. 10), если еще не у Нумения (*ИАЭ VI 166*), отчасти у Порфирия (выше, с. 41) и у Ямвлиха (выше, с. 172). Но только у Феодора эта триада дает три старые ноуменальные категории в другом порядке, не как бытие, жизнь и ум, а как бытие, ум и жизнь.

г) Дальнейшим шагом вперед в этой диалектике трех ступеней всей ноуменальной области является то, что Феодор понимает это тройное деление как деление на три момента — мыслимый, умо-

постигаемый ум, за которым следует мыслящий ум и который завершается демиургическим умом (в том же обширном фрг. 6). Это тройное деление ума не получалось у Ямвлиха ввиду противоположения им мыслимого (ноēton) и мыслящего (noeton) ума без синтетизирования обоих этих умов в третьем уме. И уже на свой риск и страх мы к этому третьему синтетическому уму относили то, что Ямвлих говорил о демиурге. Как показывает Прокл, ноуменальная триада Феодора так просто и квалифицируется — ум мыслимый, ум мыслящий и ум демиургический. Прокл внесет сюда последнюю ясность, объявивши демиургический ум одновременно и мыслимым и мыслящим. Таким образом, через посредство Феодора впервые только у Прокла (ниже, II 18) получает терминологическое закрепление та, покамест еще чисто описательная, картина трех умов, которая есть уже у Плотина и Амелия (выше, с. 10).

Все эти триадические деления у Феодора звучат гораздо яснее и понятнее, чем у его предшественников. Надо только не сбиваться в терминологических приемах неоплатонизма и уметь понимать все эти деления с переводом их на такой язык, который понятен нашей современности.

д) Во-первых, что такое «жизнь», о которой толкуют здесь неоплатоники? Это не есть жизнь в ее окончательном завершении, для которого, с точки зрения неоплатоников, необходимо допустить еще моменты самодвижности души вместе с ее телесным воплощением. Та жизнь, о которой здесь идет речь, есть становление внутри самого же ума, то есть еще до мировой души.

Но, во-вторых, если ум не есть только сумма формально-логических обобщений, но обязательно дорастает до своего картинного завершения, то из этого следует, что и в самом уме только самое его начало, то есть чистое и отвлеченное бытие, никак не становится, а просто есть то, что оно есть. Значит, во всей ноуменальной области происходит движение, становление, а в конце этого возникает и результат этого становления, возникает ставшее, возникает ум в более узком, более специальном смысле слова. Поэтому тройное деление всей ноуменальной области, если исходить из неоплатонической позиции, не вызывает ровно никаких сомнений.

В-третьих, для историка античной философии становится вполне понятным стремление неоплатоников объединять эти три ступени ноуменальной области. Объединение это совершается так, что каждый из этих трех основных моментов триады отражает на себе и два другие момента. Поэтому получается, что каждый основной момент триады есть не только он сам по себе — в этом смысле он пока есть только еще свой собственный принцип, — но тут же



возникает и отражение другого основного момента и отражение третьего основного момента.

Из материалов Прокла о триадах Феодора нельзя судить о том, как Феодор именовал три члена своей первой триады, то есть три члена чистого бытия. Но что касается второй и третьей триады, то Прокл приводит здесь некоторые концепции Феодора, которые нам, конечно, хотелось бы иметь в более развитой форме, но которые все же говорят о многом.

Именно в триаде жизни первый член обозначен как *eīnai*, «быть»; и здесь у Феодора поставлен инфинитив, указывающий как раз на действие и становление, но в максимально обобщенном смысле. Это отражение в жизни первого члена первой ноуменальной триады, то есть жизнь здесь рассматривается покамест еще как факт жизни. В качестве второго члена триады жизни Феодор выставляет то, что получается в результате отражения здесь третьей основной триады; и тут опять стоит инфинитив *poein*, что значит «мыслить». Такое же действие и становление характеризует собою и третью установку триады жизни, где имеется в виду то же становление жизни, но не просто как ее факта или смысла, а как того и другого вместе, то есть жизнь здесь трактуется уже просто как жизнь, но покамест еще именно как становление, как движение и действие и где поэтому опять инфинитив *dzēin*, «жить».

В противоположность этому в третьей основной триаде, которая рисует собою ум уже в качестве результата становления, мы находим у Феодора на первом месте «сущее» (а не просто «быть», как во второй триаде), «ум» в узком смысле слова (а не просто мышление вообще) и окончательный рисунок этого ставшего ума, именно то, что Феодор называет не «жить», но «жизнь» (*dzōē*), то есть смысловым образом ставший ум. Этот момент он называет также «источником душ». Это еще не область самой души, а только принцип души, умственный первообраз души. Любопытно здесь сообщение Прокла (*In Tim. I 427, 10—12*) о том, что каждую из своих триад, которую Феодор находил в третьей основной триаде, он именовал «жизнью-в-себе» (*aytodzōion* фр. 14). Так оно и должно быть. Ведь чистый ум в своем окончательном завершении уже является рисунком для всех своих инобытийных воплощений, и прежде всего рисунком и принципом для ближайшей к нему, но уже новой ипостаси души. Это действительно есть «источник душ», а не просто уже завершенные «души» и даже покамест еще и не сама фактическая «душа», хотя бы и в ее субстанции.

В этом смысле представляется более понятной и характеристика демиургической триады у Феодора. Раз она заключает в себе и чистое бытие и чистую жизненность, то она есть, следовательно,

и чистое бытие, действующее как жизненность, и чистая жизненность, действующая как бытие, как творческая сила. Платонический демиург — это, во всяком случае, и чистая идея, направленная на творческую деятельность, и такая творческая деятельность, которая предельно осмыслена, то есть предельно идеальна. Этот демиургический момент ума вполне естественно будет назвать и демиургической идеей и «умопостигаемым космосом», поскольку ум здесь рисуется в своем предельном завершении как принцип и картина всех возможных инобытийных воплощений.

Между прочим, Прокл (In Tim. I 427, 6—10) довольно тонко подметил некоторую противоречивость логических тенденций у Плотина, у которого, с одной стороны, автодзоон трактуется как нечто самостоятельное в отношении ума (III 9, 1, 1—8) и даже превосходящее всякий ум (VI 6, 8, 1—4), а с другой стороны, автодзоон определенно рассматривается как низшая инстанция по сравнению с чистым бытием и чистым умом (8, 15—22). Это наблюдение Прокла над текстами Плотина не может не свидетельствовать о тонкости интерпретаторских методов у Прокла. Однако мы бы не стали упрекать здесь Плотина в прямом противоречии. Дело заключается в том, что для полной ясности автодзоона нужно было бы воспользоваться чем-то вроде триадических делений Феодора. Эти деления как раз и свидетельствуют о том, что в одном отношении ум действительно выше автодзоона, а в другом отношении автодзоон выше ума. Если брать ум вообще, то есть ум в самом широком смысле слова, то, конечно, его картинная обработка будет только одним из его моментов, — правда, момент этот предельный и окончательный. С другой стороны, однако, если уже находиться в сфере автодзоона и определять наличные в нем логические ступени, то среди таких ступеней мы найдем тоже ум, то есть такой ставший ум, такую демиургию, такую идею и такой своеобразный смысловой космос, которые окажутся только вторичным моментом в синтетической умственной сфере вообще. Другими словами, учение об автодзооне у Плотина еще не достигло своей терминологической зрелости. У Феодора эта зрелость гораздо более высокая. И еще выше она будет у Прокла (ниже, II 299).

е) Третья основная неоплатоническая ипостась, возникающая после ума, а именно *душа*, тоже имеет, по Феодору, триадическое строение — душа сама по себе, всеобщая душа и душа космоса с подчиненными ей единичными душами (фрг. 6). Мировая душа рассматривается у Феодора уже в ее прямом соотношении с материей, в которую она погружается, но не с тем, чтобы исчезнуть,

а с тем, чтобы вернуться к самой себе в обогащенном виде. Тут у Феодора тоже целая система триад (фрг. 22, 26, 28—31, 35—36).

ж) Ко всему этому необходимо прибавить, что старые излагатели Феодора, как и самого Ямвлиха, слишком спешили со своей унижительной квалификацией подобного рода триадических делений. Для Целлера, конечно, это только наивная и вполне нереальная схоластика. Однако в современной науке отношение к этой неоплатонической «схоластике» в корне меняется. Дело в том, что если говорить об уме вообще, то ведь ясно, что тут же возникает вопрос и о субъекте этого ума, и об объекте, на который он направлен, и о том единстве, в котором совпадают мыслящее и мыслимое. Это разделение ума принадлежит еще Аристотелю, и за это Аристотеля никто не называл схоластиком. А вот неоплатоников называют.

Затем, если говорить о живом и конкретном мышлении, то как будто бы всем должно быть ясно, что одно дело — логические принципы и другое — результат функционирования этих принципов, выступающий в виде своеобразной картины. В мышлении тоже есть своя жизнь, и поэтому неудивительно, что эту «жизнь» неоплатоники трактовали как категорию чисто ноуменальную. Эта категория жизни, конечно, ближе к осуществлению самой жизни в виде души и вообще в виде отдельных проявлений жизни. Но это не значит, что категорию жизни мы должны исключить из ноуменальной области. Наоборот, жизнь не только проявляется в самом уме, в самом мышлении, но и оказывается его нагляднейшей конкретизацией. Поэтому все подобного рода неоплатонические называния одной триады на другую вызваны исключительно стремлением понять мышление, жизнь, душевную деятельность и последнее осмысление всей материальной действительности как нечто целое, как нечто неделимое, как нечто максимально очевидное и убедительное.

3. *Краткая сводка триадической диалектики.* Чтобы не потеряться во всех этих микроскопических деталях диалектики Феодора, попробуем дать краткий перечень всех рассмотренных у нас выше диалектических категорий. Разделение произведем, конечно, в первую очередь с учетом общего неоплатонического учения о трех основных ипостасях.

*Первая* основная ипостась: 1) «первое», 2) «небо», 3) «несказанное», или «неизреченное».

*Вторая* основная ипостась — «мыслимое», или «умопостижимое» (noēton), или «единое»: 1) «придыхание (asthma)», 2) «небесный свод» и 3) «жизнь».

Та же *вторая* основная ипостась, но в своем втором аспекте, а именно в аспекте мыслящего (поегон): 1) «быть», 2) «мыслить», 3) «жить».

Та же *вторая* основная ипостась, но в своем третьем аспекте — «демиург»: 1) «сущностный, или субстанциальный, ум» («сущее», «ум», «автодзоон, или жизнь»); 2) «мыслящая сущность, или субстанция» («сущее», «ум», «автодзоон, или жизнь»); 3) «источник душ» («сущее», «ум», «автодзоон, или жизнь»). К этому демиургическому уровню, хотя и не прямо в категориальной последовательности, относятся у Феодора такие категории, как «парадигма» («прообраз», «первообраз»), как демиургическая деятельность в узком смысле, и тоже как результат этой деятельности, — «умопостигаемый космос».

*Третья* основная ипостась — «душа»: 1) «душа-в-себе», 2) «душа вообще (catholou)», 3) «душа всего (toy pantos)», или материально-го космоса.

Для более глубокого усвоения этой таблицы не худо иметь в виду замечание В. Дойзе (указ. соч., с. 11—12). Дело в том, что вся та дробность триадических делений у Феодора может производить неправильное впечатление чрезвычайной рассудочности и дискретного схематизма. Однако необходимо иметь в виду, что все три члена решительно каждой триады и все триады, взятые вместе, всегда представляют собою нечто единое и нераздельное. Каждый первый член любой своей триады Феодор переживает всегда как нечто целостное и называет «целым до своих частей». Второй момент этой целостности — «целое из частей», то есть такое, каким оно является в каждой своей части. И третий момент — «целое в частях», то есть такое целое, которое берется вместе со всеми своими частями. Об этом отчетливо трактуется в том же самом исходном фрг. 6. Из этого также следует, если перейти к предельным категориям, что все существует решительно во всем (фрг. 6, 17).

Наконец, Феодор подробно разрабатывает понятие schesis, то есть категорию отношения между отдельными моментами диалектического процесса. Так, прежде всего, «душа всего» необходимым образом становится душою космоса именно потому, что само понятие души уже таит в себе момент отношения к телу. Душа действительно воплощается в каком-нибудь теле, но после этого воплощения она на радостях возвращается к себе, так что со своим переходом в тело душа нисколько не терпит ущерба, а тело после возвращения души к самой себе тем самым тоже обогащается, одушевляется и становится уже вечным телом вечной души. Об этом — отчетливое рассуждение в указанных выше фрагментах о душе. Выражение «душа в отношении» зафиксировано у Феодора

терминологически (фрг. 28—31). Душа мыслится здесь, следовательно, как заданность всех ее возможных воплощений. Это «отношение» мыслится у Феодора не только как связь души с телом, но и как связь вообще всякой категории с той, которая непосредственно от нее зависит.

Таким образом, вся эта триадическая диалектика Феодора, с первого взгляда весьма рассудочная, весьма схематичная и занудная, решительно в каждом своем моменте твердо держится исходной и для Феодора вполне конкретной интуиции, а именно интуиции ума, ставшего жизнью, и интуиции жизни, до последней своей глубины осмысленной и одухотворенной.

4. *Одно очень важное разъяснение.* Усвоить доктрину Феодора о всей ноуменальной области мешает одно обстоятельство, без разъяснения которого многое остается непонятным.

а) Именно с точки зрения последовательной диалектики, казалось бы, был целесообразен такой порядок: умопостигаемое, умопостигающее и соединение того и другого в демиургии. При такой последовательности сначала выступает ум вообще, то есть как чистое бытие; затем выступает ум в своем внутриумственном становлении, что обычно понимается как жизнь внутри ума; и, наконец, — как соединение того и другого в том, что иной раз именуется умом в узком смысле слова, или демиургом.

И тем не менее эта, казалось бы, простейшая схема трех ступеней всей ноуменальной области оказывается использованной у Феодора совсем в другом смысле. Если первую ноуменальную ступень он действительно считает интеллигибельной и называет чистым бытием, то в виде второй ступени у него формулируется вовсе не просто становление ума, то есть вовсе не интеллектуальная ступень, но ступень интеллигибельно-интеллектуальная, которую мы ожидали бы находить в третьей, наиболее синтетической ноуменальной области. А эта третья область именуется у него почему-то просто интеллектуальной. Следовательно, вместо ожидаемой нами последовательности: интеллигибельный ум, интеллектуальный ум и интеллигибельно-интеллектуальный ум — мы находим совсем другую последовательность, с перестановкой второго и третьего момента, а именно: интеллигибельный ум, интеллигибельно-интеллектуальный ум, интеллектуальный ум. Прибавим к этому, что именно такая вторая последовательность оказалась наиболее живучей в неоплатонизме. Ее проводит, например, не кто иной, как сам Прокл (ниже, II 18). В чем же дело?

б) Дело в том, что все три основные ступени общей ноуменальной области, с точки зрения неоплатоников, при всем своем различии, как мы видели выше (с. 10, 172), также еще и отражаются

одна на другой, также еще пронизывают одна другую. Отсюда вытекает некоторая свобода в распределении логических акцентов между этими тремя ноуменальными ступенями. То, что здесь утверждает Феодор, само по себе обладает безукоризненной ясностью. Но эта ясность требует от нас признать, что его интеллигибельно-интеллектуальная ступень вовсе не является последним синтезом, а является только становлением чистого бытия, то есть ступенью, где еще можно различать то, что переходит в становление, и самый процесс становления. Этот процесс становления и заставляет Феодора употреблять здесь в качестве терминологии инфинитивы, а не существительные. Если же мы хотим говорить о полном синтезе, то есть о такой целости, где бытие и его жизненное становление действительно неразличимы, то Феодор именует такую ступень не интеллигибельно-интеллектуальной, но просто интеллектуальной. Тут-то у него как раз и разыгрывается вся подлинная ноуменальная целость, которую он, и это вполне понятно, именует демиургией.

Теоретически рассуждая, Феодор мог бы вполне оставаться и на позиции первой последовательности, которая с известной точки зрения даже более первоначальна и более понятна. Но та, другая последовательность в развитии ноуменальных ступеней, на которой в конце концов остановился Феодор, тоже имеет свои преимущества. И если она в последующем развитии неоплатонизма возобладала, то тем более мы должны согласиться с тем, как тут рассуждает Феодор. Именно такое, а не иное развитие ноуменальных ступеней оказалось исторически живучим, и к нему нужно отнестись со всей серьезностью. Все дело заключается в том, что три ноуменальные ступени у неоплатоников, как мы сказали, обязательно пронизывают одна другую и обязательно одна в другой отражаются. Поэтому, строго говоря, тут возможны и первая и вторая последовательность, но также возможны еще и другие последовательности, как, например, такая, по которой первым членом окажется не интеллигибельный ум и не интеллектуальный ум, но ум интеллигибельно-интеллектуальный. Второй и третий члены в такой последовательности, очевидно, будут только абстрактными сторонами первой ступени.

в) Для достижения окончательной ясности это тройное деление ноуменальной сферы у неоплатоников мы можем демонстрировать на категориях более привычных для современного слуха. Тогда мы получили бы следующие два совершенно ясных для нас примера развития категорий.

1) Идея без материи. 2) Материя без идеи. 3) Соединение того и другого в конкретной вещи, которая одновременно и матери-

альна и содержит в себе тот или иной смысл, идею (вместо «вещи» здесь можно также было бы говорить и о «жизни», что для неоплатоников важнее и ближе).

1) Бытие в чистом виде. 2) Бытие в своем становлении. 3) Бытие как результат своего становления, как ставшее. Но так как Феодор в каждой из этих трех ступеней находит отражение также и двух других ступеней, то получается такая схема.

I. Бытие в чистом виде, или бытие-в-себе: 1) бытие-в-себе в своем внутреннем становлении, 2) бытие-в-себе как ставшее и 3) бытие-в-себе как таковое, то есть бытие-для-себя.

II. Бытие в своем становлении: 1) бытие в своем становлении как чистое бытие-в-себе, 2) бытие в своем становлении как ставшее и 3) бытие в своем становлении как таковое.

III. Бытие как ставшее: 1) в-себе, 2) в своем становлении и 3) как таковое, то есть как возвратившееся к себе из своего становления, как ставшее-для-себя.

г) Нам представляется, что эти логические последовательности вполне ясны и убедительны. Такими же они являются и у Феодора, развитую последовательность категорий у которого мы видели выше (с. 381). Неясности начинаются только с того момента, когда Феодор и другие неоплатоники заговаривают об «уме», «жизни» и «демиургии». Прежде всего, вся эта тройная область уже называется умом, так что ум здесь понимается уже в широком смысле слова. И если обозначение «ум» попадаетея у неоплатоников также и при изображении отдельных ноуменальных ступеней, то, очевидно, «ум» в таком случае надо понимать в более частном смысле слова, более специфически. Таким же способом неоплатоники оперируют и с категорией «жизнь». Что касается Феодора, то, если он первую ноуменальную ступень называет умом, ясно, что он имеет в виду ум вообще. Когда он переходит ко второй ноуменальной ступени, он ее тоже именуется умом; но, очевидно, это здесь уже не ум вообще, а ум в своем становлении, то есть в своем жизненном становлении, причем здесь имеется в виду именно самый процесс становления, почему и вся терминология дается у него при помощи инфинитивов. Наконец, свою третью ноуменальную ступень Феодор тоже продолжает именовать «умом»; но сразу же видно, что это есть не тот ум, который на второй общеноуменальной ступени только еще становился, а такой ум, который уже остановился и оказался ставшим. Такой жизненно ставший ум Феодор именуется теперь просто «жизнью», но жизнь эту он характеризует не при помощи инфинитивов, а при помощи существительных.

Необходимо, чтобы во всех этих диалектических выкладках у неоплатоников наш читатель достиг полной и окончательной ясности. Иначе под вопросом для него окажется и все последующее развитие неоплатонизма.

Еще одно и, как мы надеемся, простейшее объяснение всей этой внутриоуменальной путаницы мы даем ниже (II 18), в разделе о ближайших подступах к Проклу.

5. *Элементы диалектики мифа*. Если рассуждать принципиально, миф, конечно, должен был бы выступать у Феодора как завершение всей его системы. Но Феодор настолько погружен в свои триады, что до диалектики мифа он почти не доходил, а там, где доходил, не давал достаточно подробного и достаточно ясного анализа. Укажем те три-четыре текста, которые нам попались в материалах Феодора на эту тему.

а) Как мы видели выше (с. 381), Феодор очень чувствителен к проблеме целостности. У него существует сначала целое до своих частей, затем целое в его отдельных частях, в которые оно переходит в порядке инаковости, и, наконец, целое вместе со всеми своими частями, когда после своего погружения в эти части оно вместе с ними возвращается к самому себе. Удивительным образом первое целое, то есть целое до частей, Феодор понимает как Гею-Землю, а целое в его разделении — как Уран-Небо (Procl. In Tim. III 173, 24—174, 13). В этом последнем тексте невозможно вычитать, что же у Феодора является той третьей мифологической категорией, где Гея и Уран объединялись бы в новую цельность.

Но существует еще один текст, который дает на это прямой ответ. Именно мы читаем, что такой единой цельностью, где нераздельность и разделенность объединяются в одну нерушимую категорию, являются Океан и Тефия (III 178, 7—13). Здесь, однако, у нас возникает довольно глубокая неясность. Ведь в первом тексте Уран уже был объявлен в качестве принципа разделения, а во втором тексте тем же объявлен Океан, и только Тефия объявлена подлинным синтезом нераздельности и разделенности.

б) Если углубиться в эти два текста Феодора, то тут возникают интересные вопросы как исторического, так и теоретического характера.

Прежде всего, необходимо вспомнить то, что мы выше (с. 245) говорили о взглядах Ямвлиха на Гею и Урана. У Ямвлиха Гея покамест еще не играет никакой заметной мифологической роли, в то время как у Феодора она объявлена принципом нерушимой цельности, чем и определяется ее внушительное место во всей мифологии. Интересна также и трактовка Урана у Феодора. Плотин (выше, с. 376) прямо, по-видимому, отождествляет Урана с пер-



воединым. Если это так, то у Ямвлиха Уран определенно снижен, поскольку он отнесен у него даже и не просто к ноуменальной области, но к завершительной ступени этой области, то есть к демиургии. Что же касается Феодора, то Уран у него снижен еще больше. Дело в том, что Гею и Урана Феодор рассматривает в пределах уже мировой души (а не в пределах только еще чистого демиургического ума), а в этой душе он на первый план выдвигает «жизнь в отношении», что, как мы видели выше (с. 383), означает жизнь как заданность всех возможных отношений, в которых жизнь может оказаться со своими порождениями. Таким образом, Уран у Феодора близок к тому небу, которое мы видим нашими физическими глазами. Оно тоже есть цельность. Но это такая цельность космоса, которая еще не перешла в составляющие ее части. В этом отношении Гея и Уран мыслятся покамест еще на одной и той же плоскости. Но если это так, тогда делается понятным, почему Феодор заговаривает об Океане и Тефии тоже как о принципах разделения.

Дело в том, что тут мыслится уже другое разделение, а именно внутрикосмическое и, в частности, земное. Если Уран был границей космоса (самое имя «Уран» Феодор производил от греческого слова *hōros*, что значит «граница», «предел») и тем самым оформлял весь космос как нечто целое, то Океан, согласно мифологии, — это та огромная река, которая окружает всю землю и тем самым создает ее границу, ее оформление, то есть играет ту же самую роль на земле, что и у общекосмического Урана, оформляющего собою весь космос целиком. Что же касается супруги Океана Тефии, то она в такой концепции является матерью всех частичных земных оформлений, в то время как Океан есть оформление земли вообще. Подробнейшее разъяснение мифологической сущности Океана и Тефии дает Прокл (III 177, 23—187, 13).

в) О Кроносе и Рее имеется еще один текст (III 187, 16—24), вносящий, однако, не столько разъяснение, сколько новое усложнение вопроса. Именно выставляется фигура некоего Форкия, который заведует «беззвездной» сферой, так что Кроносу остается только заведование временем и движением самого звездного неба, Рее же приписывается та материальность (*hylicon*), которой она превосходит прочих богов.

Здесь являются непонятными два мотива. Зачем понадобился Феодору какой-то Форкий, когда Кронос, казалось бы, уже объявлен предводителем звездного неба? Этот Форкий почему-то еще беззвездный. И эту беззвездность Феодор, по Проклу, приписывает уже Платону, хотя и не указывает никакого текста у Платона. Вторая непонятность заключается в том, что, согласно мифологи-

ческой традиции (Hesiod. Theog. 131—138), двенадцать титанов являются детьми Геи и Урана, и среди них — Океан и Тефия, а также Кронос и Рея. Что же касается Форкия, то он сын Геи и Понта (237—238), а этого Понта Гея породила из себя безбрачно.

Таким образом, Форкий, согласно традиции, является по матери родным братом Океана и Тефии, а также Кроноса и Реи. Спрашивается: в чем же заключается такое высокое преимущество Форкия, что выше даже Кроноса и Реи?

Вопрос запутывается еще и потому, что Платон тоже ставит Океана и Тефию выше Кроноса и Реи: «...от Геи и Урана родились Океан и Тефия, от этих двух — Форкий, Кронос с Реей и все их поколение» (Tim. 40e). По Платону, таким образом, получается, что не только Кронос и Рея моложе Форкия, но все они объявлены детьми Океана и Тефии и в отношении Геи и Урана являются уже внуками. Прокл (In Tim. III 184, 15—185, 14) всячески старается нас убедить, что нет никакого противоречия между родством братьев и сестер и их бракосочетанием. Но это мало помогает делу, потому что мы и без Прокла знаем о браках между ближайшими родственниками в первобытные времена. А вот основную непонятность Прокл все-таки не разъясняет: почему Форкий оказался настолько высоким в сравнении с Кроносом, что ему Феодор поручил заведование надзвездной сферой, в то время как Кроносу оставлено только само звездное небо? О том, что Океан и Тефия — родители Форкия, Кроноса и Реи, об этом неожиданном заявлении Платона мы уже не говорим, поскольку сам Феодор этого вопроса не касается.

Ясно, во всяком случае, одно. Именно если уж Ямвлих снизил Кроноса в его демиургической значимости до степени господства его над звездным небом, то Феодор снижает Кроноса еще больше, поскольку его небесную и звездную деятельность подчиняет еще какой-то беззвездной сфере. Впрочем, возможно, что тут и не оказалось бы никакого противоречия, если бы мы обладали всеми сочинениями Ямвлиха и Феодора. Возможно, что Кронос — это сначала сам демиург, как его мыслил Плотин. Затем он из своей первоначальной ноуменальной демиургии переходит в мировую душу и в ней тоже продолжает играть свою творческую роль, а затем, при переходе от мировой души к звездному небу реального космоса, выступает уже как специально звездный демиург. В этом не было бы никакого противоречия. Но неизвестно, была ли здесь у Ямвлиха и Феодора систематическая продуманность до конца. Правда, даже и при помощи нашего додумывания мифологической системы сирийского неоплатонизма до конца все же невозможно полностью устранить здесь путаницу. Вспомним, например, как,

по Ямвлиху (выше, с. 246), Форкий оказывается представителем водной стихии, Рея — воздушной, а Кронос — эфирной. Если Форкий в приведенных выше текстах неимоверно возвеличен, то в этом тексте Ямвлиха он неимоверно преуменьшен и доведен до водной стихии, которая действует или над землей, или прямо на самой земле.

г) Наконец, по вопросу о диалектике мифа у Феодора остается еще один текст (III 190, 10—19), также не вполне ясный. Прокл здесь рассказывает о том, что Феодор занимается космической жизнью «в отношении», то есть жизнью в смысле порождения из нее частичных моментов, связанных между собою и с ней самой определенными отношениями. Здесь говорится прямо о «материальной» стороне мировой души, и Зевс объявлен «тем субстанциальным (*oysiōdes*), которое заключается в материальной душе, взятой относительно». В контексте античной мифологической традиции это понятно. В отличие от Геи и Урана, известных своей бесконечной производительной силой, а также в отличие от Кроноса и всех титанов, которые были символом устойчивых и неподвижных индивидуальностей, Зевс после победы над всеми стихийными силами стал живой и разумной душой материального космоса и властелином над всеми одушевленно-разумными силами. В указанном тексте Феодора Гера связывается с воздухом. И это было бы для нас понятнее, если бы Зевса Феодор связывал с эфиром, поскольку эфирная область выше воздушной. Но об эфирности Зевса у Феодора ничего не сказано. Всем остальным (надо полагать, внутри космоса) заведуют, по Феодору, братья Зевса и Геры. Но что это за братья, у Феодора опять же не сказано.

д) После рассмотрения приведенных текстов нетрудно сделать и общий вывод относительно диалектики мифа у Феодора.

То, что Феодор (и это тоже можно сказать о Ямвлихе) на каждом шагу наталкивается на проблему мифологии, это ясно. Но ясно и то, что систематического продумывания диалектики мифа до конца не было ни у Феодора, ни у Ямвлиха. Как мы видели выше (с. 227), Ямвлих, правда, дает целую классификацию мифов. Но эта классификация связывается у Ямвлиха с его диалектической системой довольно слабо, а у Феодора с его собственной системой и совсем не связывается. Кроме того, основная особенность и специфика сирийского неоплатонизма, а именно проблема теургии, тоже никак не связана с мифологией и уж тем более не связана с диалектикой мифа. А при таком не систематическом, а спорадическом анализе мифа этот анализ, естественно, оставался и неполным, недосказанным и потому неясным вплоть до противоречивости. Теургической системой мифа в дальнейшем займется только

пергамский неоплатонизм, да и то все еще предварительно и слишком описательно. Окончательную же диалектику античной мифологии даст только афинский неоплатонизм.

Теперь перейдем к краткому обзору историко-философской значимости Феодора.

6. *Феодор и Нумений*. Если задаться целью представить себе в ясной форме историко-философские источники Феодора, то прежде всего бросаются в глаза указания самого же Феодора (фрг. 6, по Дойзе), что он исходит из Нумения. Возможно, впрочем, что это мнение о зависимости Феодора от Нумения принадлежит не самому Феодору, но Проклу, из которого этот фрагмент заимствуется. Нам представляется полной нелепостью связывать в чем-нибудь существенном Феодора с Нумением.

Именно у Нумения нет никакого первоединого, и начинает он прямо с ума, который он тут же называет и «первым богом» и «демиургом». Это — совершенно антифеодоровская позиция. Кроме того, у Нумения, собственно говоря, можно находить только две основные ипостаси. Это, во-первых, указанный нами сейчас умдемиург. Вторая же ипостась — это космос, в котором Нумений находит «второго и третьего» бога, опять же «демиурга», причем тут же выступает и «душа», как в своем разумном, так и в своем неразумном виде, и так далее до «материи» (ИАЭ VI 167). Все это является прекрасным примером именно доплотиновской философии, подготавливавшей путь для неоплатонизма, но пока еще достаточно далекой от его системы. Проблематика Феодора напоминает Нумения в том максимально общем смысле, в котором можно говорить вообще о связи Нумения с настоящими неоплатониками.

7. *Феодор и Плотин*. Гораздо ближе Феодор к Плотину; и это — уже по одному тому, что им обоим принадлежит общее для всех неоплатоников учение о трех ипостасях. Но и отклонение Феодора от Плотина тоже заметно.

а) Именно Феодор нигде не именуется свою первую ипостась единым или первоединым, но просто первым. Тем не менее эта первая ипостась все же трактуется у него как сверхнуменальная невыразимость, а это уже почти сам Плотин. Как мы видели выше (с. 376), Феодор довольно неожиданным для нас образом называет первую ипостась небом. Однако (и об этом мы сказали там же) здесь, может быть, не обошлось без влияния Плотина.

б) Вторая ипостась разрабатывается у Феодора в общем тоже на основании Плотина, но с большими оригинальными уклонами. И, прежде всего, бросается в глаза то, что Феодор именуется свою вторую ипостась единым. Формально это есть полное противоречие и расхождение с Плотиним. По существу, однако, необходимо

отметить, что и у Плотина, а в конце концов даже и у Платона (во второй гипотезе его «Парменида»), единое вовсе не отсутствует во второй ипостаси целиком, а только является единым-сущим, то есть таким единым, которое не выше всех категорий, а, наоборот, порождает собою все основные логические категории. Кроме того, у Феодора мы нашли весьма интересное рассуждение о том, что единое присутствует во всей второй ипостаси, то есть во всей ноуменальной области, так, как наше дыхание присутствует при нашем произнесении всех отдельных звуков. Подобного рода рассуждение уже напоминает Плотина и создает для феодоровского единого вполне понятное место, собственно говоря, пока еще не просто ноуменальное, но среднее между первой, сверхноуменальной, ипостасью и второй, ноуменальной.

в) Дальнейшая разработка второй ипостаси у Феодора, базированная на Плотине, резко отличается от этого последнего своим постоянным упором на триадическую диалектику. Это уже не Плотин, но это все же базируется на Плотине. В частности, от этого особенно выигрывает категория демиургии, которая у Плотина сливалась со всей ноуменальной сферой до полной неразличимости, но которая у Феодора получалась только как завершительная область ума, где бытие выступало как действующая, творческая жизнь, а жизнь — как нерушимое бытие. Эта слиянность жизни и бытия, с неоплатонической точки зрения, очень хорошо рисует собою именно сферу демиургии.

г) Дальнейшее наслоение одной триады на другую, когда каждый член триады понимается тоже триадически, может производить на неподготовленного читателя весьма невыгодное впечатление и свидетельствовать об излишнем, то есть о вредном, схематизме. Однако более вдумчивое отношение ко всем этим триадическим восторгам Феодора неизменно свидетельствует не только о реальности и понятности этих триад, но и об их необходимости.

д) Наконец, что касается третьей основной ипостаси, души, то здесь у Феодора, как мы видели, тоже дается триадическая разработка, но она выдерживается в духе Плотина и представляет собою только дальнейшую детализацию и уточнение философии Плотина в этой области.

8. *Феодор и Порфирий*. Имеется некоторого рода соблазн слишком сблизать Феодора с Порфирием вопреки близости его к Ямвлиху. Этому соблазну поддался упомянутый выше (с. 374) издатель и комментатор Феодора В. Дойзе.

а) Действительно, как мы помним (выше, с. 34), Порфирий тоже сбивался с пути при анализе первой основной ипостаси и особенно при ее сопоставлении со второй ипостасью. Следуя, по-види-

тому, «Халдейским оракулам», единое он относил к ноуменальной сфере, так что Феодора в этом отношении как будто бы можно было сближать с Порфирием. Но дело в том, что у Феодора единое и на самом деле весьма твердо устанавливается именно во второй ипостаси, в то время как у Порфирия мы тут находили явно какое-то противоречие (выше, с. 34). В своем месте мы достаточно привели материалов для доказательства того, что единое Порфирий относил также и к первой ипостаси, общей для всех неоплатоников. Поэтому необходимой прямой связи Феодора с Порфирием усмотреть невозможно. В материалах Порфирия прямо содержится указание на то, что свою первую ипостась он понимал вполне «запредельно», с употреблением здесь знаменитого платоновского выражения *ερεσεινα* (то есть «запредельно сущему»).

Далее, Феодора еще потому нельзя особенно сближать с Порфирием, что у этого последнего, под влиянием ли «Халдейских оракулов» или без этого влияния, первая ипостась именуется еще «отцом», и ей даже приписывается «отчий ум». Феодор весьма далек от того, чтобы приписывать своей первой ипостаси и категорию «отец» и тем более категорию «отчий ум». Триадическая система Феодора в этом смысле гораздо более абстрактна, чем у Порфирия.

б) Необходимо, однако, сказать, что при внимательном отношении к источникам у Феодора действительно можно наблюдать некоторую близость к Порфирию в разработке именно второй ипостаси.

Дело в том, что, как мы видели выше (с. 40), есть некоторая возможность весьма углубленно трактовать учение Порфирия о завершительной ступени всей ноуменальной области. Мы видели, что эта завершительная область представляет собою полное и окончательное слияние бытия вообще и жизни вообще. Такого рода слиянность неоплатоники всегда именовали демиургией. Вот эту-то демиургию, правда не без риска, но все-таки с опорой на Прокла, мы и приписали Порфирию. Но тогда демиургическое учение Феодора, надо полагать, создавалось под влиянием именно Порфирия. В. Дойзе (указ. соч., с. 15) и приводимый им здесь В. Тейлер об этом так и говорили. И это предположение весьма вероятно.

в) Наконец, что касается третьей основной ипостаси, а именно души, то можно и здесь находить большую зависимость Феодора от Порфирия. Однако здесь следует, наоборот, выдвигать приоритет Феодора в том смысле, что Феодор при помощи своих триад все время гоняется как раз за терминологическим закреплением

своей доктрины, чего именно заметно не хватает доктрине Порфирия.

9. *Феодор и Ямвлих.* а) Если мы припомним, что у Феодора первая основная ипостась не именуется как единое, то, очевидно, в этом необходимо находить глубокое отличие Феодора от Ямвлиха, поскольку у Ямвлиха единое в первой основной ипостаси не только признается, но и заново формулируется. Как мы видели выше (с. 167), Ямвлих различает два типа единого. Но ожидаемый нами в этом случае третий момент единого у Ямвлиха еще не формулируется, а формулирован будет только у Прокла (ниже, II 17).

Что касается второй основной ипостаси, а именно ноуменальной области, то Феодор перенимает у Ямвлиха плодотворное (с точки зрения истории неоплатонизма) разделение на мыслимое, или умопостигаемое, и мыслящее начало. Однако у Ямвлиха не проводится в отчетливой форме слияния того и другого в одной демиургии. Демиургический момент поэтому выступает у Феодора в более расчлененной форме.

Но, пожалуй, самым главным является то, что порядок трех ноуменальных областей у Феодора дан и более оригинально и более подробно. Он явно различает ум вообще, который относится ко всем трем ноуменальным областям, и ум в более узком и специфическом смысле, когда он является только завершительной ступенью ума вообще и когда он в своем отождествлении с жизнью ума, то есть внутренней творческой текучестью, впервые является в подлинном смысле демиургом. Такой терминологической ясности у Ямвлиха не было.

Третья основная ипостась, душа, более или менее одинаково рисуется у всех неоплатоников, и какой-нибудь яркой специфики у Феодора в сравнении с Ямвлихом здесь не имеется.

б) Из приведенных у нас сопоставлений Феодора с его предшественниками вытекает та его особенность, что теургическую направленность Ямвлиха он явно намного снизил своим упорным триадическим схематизмом. Этим же самым он в основном отличается и от других неоплатоников. Однако это же обстоятельство было причиной также и того, что Феодор оказался не особенно популярным мыслителем среди неоплатоников. В преобладании триадического схематизма над проблемами теургии за ним никто не последовал. Но сами-то эти триадические схемы оказались весьма популярными. В значительной мере они дают о себе знать уже и в пергамском неоплатонизме.

10. *Феодор и Прокл.* Но особенно излюбленной сферой исследования, в согласии теперь уже с проблемами теургии, этот триадический схематизм явится для афинского неоплатонизма.

Между прочим, забегая вперед, скажем, что без триадического деления Феодора остались бы непонятными источники триадизма у такого крупного деятеля, как Прокл. Если первая основная ипостась разработана у Прокла гораздо более подробно и понятно, включая учение о божественных единицах, ранее отсутствовавшее в неоплатонизме, то вся ноуменальная сфера у Прокла получает ровно такое же строение, как и у Феодора. Ниже (II 17) мы увидим, что первая ступень всей ноуменальной ипостаси есть у Прокла тоже ум интеллигибельный, вторая — тоже интеллигибельно-интеллектуальный, и третья — тоже ум интеллектуальный. На интеллигибельной ступени третьим членом у Прокла тоже является живое-в-себе. Интеллигибельно-интеллектуальная ступень, как и у Феодора, тоже представлена у Прокла в таком виде: 1) *бытие*, жизнь, ум; 2) бытие, *жизнь*, ум; 3) бытие, жизнь, *ум*. Что касается интеллектуального ума, то он у Прокла, как и у Феодора, тоже триадичен и, как у Феодора, тоже заканчивается на своей третьей ступени «умом демиургическим». Мы не будем здесь приводить разделений у Прокла третьей основной ипостаси, души. Но все подробности, которые мы здесь находим у Прокла, принципиально тоже восходят к Феодору.

## § 2. ДРУГИЕ УЧЕНИКИ ЯМВЛИХА

Раньше, до исследования К. Прехтера, к сирийской школе Ямвлиха относили многих учеников и последователей Ямвлиха, которых в настоящее время причисляют к пергамской школе. Определенными учениками Ямвлиха кроме Феодора Асинского теперь остаются только Сопатр и Дексипп.

1. *Сопатр Анамейский*. После смерти Ямвлиха его ученики поменяли свое прежнее место деятельности, и этот Сопатр оказался в Константинополе при дворе Константина I. Известно, что он склонял христиански настроенного императора к традиционному политеизму. При этом он не только не мог воздействовать на Константина I, но впал в немилость и был казнен. От него ничего до нас не дошло, а сохранившиеся названия его произведений мало о чем говорят. Однако имя это все же заслуживает у нас упоминания, поскольку лишний раз свидетельствует о том, как не сразу политеизм сдавал свои позиции.

2. *Дексипп* (указания на место рождения в источниках не имеется). Об этом Дексиппе можно судить гораздо более конкретно, чем о Сопатре, поскольку от него остался комментарий на «Категории» Аристотеля. По содержанию, однако, этот трактат едва



ли может фигурировать в истории античной эстетики. Но важно, например, то, что Дексипп опровергает возражения Плотина против аристотелевского учения о категориях (об этой платоновской критике категорий Аристотеля мы говорим в наших предыдущих исследованиях, ИАЭ VI 389—390). Важен еще и тот редкий момент, что комментарий на Аристотеля дается Дексиппом в диалогической форме. Для истории античного комментаторства Аристотеля это весьма немаловажный факт.

### § 3. АРИСТИД КВИНТИЛИАН

Об этом Аристиде Квинтилиане мы не упоминали ни среди сирийских неоплатоников, ни среди неоплатоников вообще. Кто он был, где он был и когда он был, у кого учился и какую философскую эстетику продолжал, — ничего неизвестно. В его трактате «О музыке» имеются сведения теоретически-технического характера, которым вообще отличаются античные трактаты по музыке. Они малоинтересны и воспроизводят обычную традицию греческих музыкальных трактатов начиная с Аристоксена. Однако вовсе не этим интересен трактат, а интересен он разными философско-эстетическими установками, которые не очень традиционны, а, наоборот, представляют собою много оригинального.

1. *Вопрос о хронологии трактата.* Этим вопросом занимались многие исследователи начиная еще с XVII в. Все хронологические предложения, сделанные до настоящего времени, представляют собою сплошную фантастику, поскольку не имеется ровно никаких первоисточников, которые можно было бы привлечь для хронологии трактата. С этими многочисленными взглядами читатель может познакомиться по работе R. Schäfke (ниже, библ., с. 519), где (с. 47—58) дается длинный перечень этих исследований. Из этого перечня видно, что раньше исследователи относили этот трактат к более раннему времени, а именно к самому началу нашей эры и особенно ко времени Плутарха, но в дальнейшем стали появляться весьма авторитетные мнения, относившие появление трактата ко времени Порфирия, Ямвлиха и даже после них.

Но что касается нас, то за полным отсутствием первоисточников мы решили исходить из общего впечатления об этом трактате, а общее впечатление безусловно свидетельствует о его позднем происхождении. Так, мы обращаем внимание на частное триадическое построение разных концепций в трактате, характерное для позднего неоплатонизма, а также, например, на символическое толкование древних мифов (об Афродите и Аресе II 17 Winning. —

Ingr.). Конечно, когда речь заходит о впечатлениях, то остается и большой риск и условность взгляда. Но тут уж ничего не поделаешь.

2. *Определения и разделения музыки.* В изучаемом нами трактате три книги. В I книге после общего введения дается анализ трех основных музыкально-теоретических проблем, как их понимали в античности, то есть здесь рассматриваются гармоника, ритмика и метрика.

а) В общей части трактата небезынтересны те четыре определения музыки, которые мы находим в гл. 4 I книги. По Аристиду Квинтилиану музыка есть, во-первых, «значение мелоса (meloys) и того, что относится к мелосу». Под музыкой здесь, очевидно, понимается не само музыкальное искусство, но наука о нем. Второе определение гласит: «Музыка есть теоретическое и практическое искусство совершенного мелоса и инструментальной области». Третье: «Музыка есть искусство того, что подобает (preponotos) в звуках и движениях». Четвертое определение, которое представляется автору трактата самым правильным, гласит: «Музыка есть познание того, что подобает в звуках и телесных движениях». Под «телесными движениями» здесь понимаются, очевидно, движения воздуха, создающие музыку. Но здесь важно указание на принцип движения как на основной для музыки.

В гл. I 5 мы находим учение о *разделении* всего музыкознания. Оно делится на теоретическое и практическое. В теоретической части автор различает учение о «природе» музыки, то есть об ее сущности, и «техническую» часть, с разделением первого раздела на общий подраздел и «арифметический» и второго раздела на «гармонический», «ритмический» и «метрический». Что же касается практической области, то автор и в ней тоже различает две части, — «фактически прикладную», «композиционную», chrēsticon (общее учение о мелодии и ритме, которые лежат в основе «творчества» poiēsis, то есть, очевидно, композиции), и «выразительно-прикладную», то есть исполнительскую (exaggelticon), или «воспитательную». Наконец, эта «воспитательная» часть тоже представлена в трактате в виде трех подразделов — вокальная часть, инструментальная и театральная.

Во всей этой принципиальной части трактата для нас, пожалуй, важнее всего учение о том, что автор называет «материей» музыки. Этому посвящена та же гл. I 5. Именно автор учит о том, что по своему материалу музыка есть искусство движения, а поскольку мерой движения является время, то музыку нужно понимать как искусство времени. Но время предполагает непрерывность

и движение. Следовательно, соответственным образом должны рассматриваться и все отдельные проблемы музыки.

А дальше основное содержание I книги распадается на гармонику (гл. 5—12), то есть учение об одновременно и последовательно звучащих тонах, на ритмику (13—19) и метрику (20—29). Все это формально-техническое учение о музыке у Аристиды Квинтилиана восходит еще к Аристоксену (ИАЭ IV 755—762), допускает сопоставления со многими античными теоретиками; и в смысле теории музыки здесь перед нами малооригинальная компиляция. Имеется специальное исследование источников Аристиды Квинтилиана (H. Deiters, ниже, библиография, с. 519).

б) Чтобы точно представить себе содержание II и III книг трактата, необходимо сказать, что его автор излагает свою теорию не в том порядке, который он наметил в связи с разделением музыкальной науки. Начинает он, правда, с теоретической части. Но из этой теоретической части он занимается сначала не принципиальной стороной, а «технической», то есть гармоникой, ритмикой и метрикой, чему и посвящена I книга. Что же касается принципиальной части музыкознания, то есть учения, как говорит автор, о «природе» музыки, то этому посвящается только III книга. Во II же книге идет речь о «практической» области музыки. Да и здесь полной четкости в распределении содержания трактата тоже не соблюдается, потому что «практические», то есть пока еще композиционные, соображения приводятся уже и в I книге в конце каждого из ее трех основных разделов, то есть в конце гармоник, в конце ритмики и в конце метрики.

Книга II состоит из трех частей. Сначала говорится о музыкальном воспитании юношества и о государственной политике в области этого воспитания, с предварительной мотивировкой, вытекающей из разделения души на разумную и неразумную области (гл. 1—6). Второй раздел книги (7—16) посвящается исполнительскому искусству в области музыки (а композиционные соображения, как мы только что сказали, приводятся автором трактата уже в I книге). «Совершенная энергия музыки» рассматривается в области вокального, инструментального и театрального исполнительства.

Однако для категории эстетики очень важным является как раз третий раздел II книги, который трактует о музыкальной гармонии в человеческой душе и в космосе.

3. *Музыка и гармония сфер.* а) Среди философско-эстетических проблем трактата Аристиды Квинтилиана особенно обращает на себя внимание эта теория музыки как гармонии души и как гармонии космоса (17—19).

Между прочим, этой теме посвящена работа А. Фестюжьера «*Душа и музыка у Аристиды Квинтилиана*» в его сборнике «*Этюды по греческой философии*» (ниже, библиография, с. 519). Работа А. Фестюжьера излагалась нами в другой связи раньше (ИАЭ V 700—701).

Основной тезис Аристиды Квинтилиана сводится к тому, что человеческая душа есть гармония, а настоящая гармония — это небесная гармония и небесная музыка и что поэтому наше музыкальное восприятие есть только воспоминание о небесной музыке. Весьма нетрудно сразу же опознать здесь исконный платонический источник, который и вообще был популярен в античности.

Основной доктриной является здесь, конечно, то, что талантливо было рассказано еще Платоном в его «*Федре*», где мы имеем картину движения по орбите космоса всех богов во главе с Зевсом, равно как и всех человеческих душ. По «*закону Адрастии*», души падают с неба на землю, становятся телами и эти телесные души являются смутным напоминанием о небесном путешествии душ (ИАЭ II 246—254). О том, что мировая душа есть гармония и как она представлена внутри космоса, — об этом тоже можно подробно читать в платоновском «*Тимее*» (36 а—е).

Аристид Квинтилиан весьма детализированно представляет себе построение души в связи с космической гармонией в стиле Платона. Что же касается музыкальных инструментов, то у этого автора и они также сохраняют в себе структуру космической жизни.

б) Интересно, хотя для нас и не очень понятно, учение Аристиды Квинтилиана о воспитательном значении инструментов, развиваемое им в этих 18—19 главах (и еще ниже, в гл. III 25). Оказывается, что струнные инструменты, кифара и лира, издают благородные звуки, отражающие собою гармоническое постоянство и в этом смысле «сухость» небесного эфира. Эти инструменты посвящены Аполлону и Гермесу, а из муз — Полигимнии и Эрато. Духовая музыка флейты, наоборот, вызывает в душе человека ненужную страстность и неразумный энтузиазм, что соответствует не эфиру, но влажности и действию ветров. Этой музыкой заведует муза Евтерпа, причем имя Диониса, которое мы ожидали бы на основании вековой античной традиции, здесь не названо. Превосходство гармонически-уравновешенной музыки Аполлона над экстатической, энтузиастической и вакхической музыкой флейты доказывается приведением мифа о победе кифариста Аполлона над флейтистом Марсием, а также мифом о флейте, отброшенной Афиной, и о присвоении Марсием этой отброшенной флейты.

Говорится даже больше того. Оказывается, что весь космос, кроме подлунной, характеризуется музыкой Аполлона и что только в подлунной звуки кифары и флейты перемешиваются. Таким образом, различие струнных и духовых инструментов имеет космическое основание. Но это не мешает тому, чтобы игру на флейте считать занятием не всегда диким и варварским, но в известных условиях тоже облагораживающим низменные страсти человека.

В результате этой инструментальной теории Аристид Квинтилиана необходимо сказать, что музыка признается здесь как уравнивающее и облагораживающее средство. Патетика, восторженность и энтузиазм здесь вовсе не исключаются. Но все подобного рода эмоции должны быть подчинены вечному, благоустроенному, подвижному, но никогда не убывающему космическому идеалу. Только таким воззрением и необходимо объяснять отрицание в трактате вульгарной патетики, которую можно наблюдать у умеренных поклонников музыкального искусства.

в) Можно сказать, что, несмотря на произвольность и натянутость многих математически-гармонических соответствий, весь трактат Аристид Квинтилиана производит довольно сильное впечатление, поскольку вся космическая гармония понимается здесь конкретно музыкально; и реальные человеческие ощущения в музыкальной области на свой манер убедительно звучат здесь как космические и субъективно-интимные одновременно. И если весь сирийский неоплатонизм пытается конструировать теургию описательными средствами, а пергамский неоплатонизм, как мы это увидим в дальнейшем, пытается возвести эту теургию в космическую систему, то, по-видимому, имеются все основания рассматривать трактат Аристид Квинтилиана как продукт именно сирийско-пергамского неоплатонизма.

4. *Космически-числовая природа музыки.* Как было сказано, учение о «природе» музыки составляет содержание III книги трактата. Оказывается, что «природа» музыки заключается в ее числовой структуре. И первая часть III книги так и называется «арифметическая» (гл. 1—8). Систематически мыслящий автор трактата и здесь дает двойное деление этой арифметической части. Сначала речь идет об интервалах, числовая структура которых была уже давно известна в античности в отношении тех или других, комбинаций тонов, и среди них в первую очередь о кварте, квинте и октаве (1—5).

Затем перечисляются двенадцать первых чисел натурального ряда (6). Анализ тех числовых характеристик, которые мы здесь находим, удивительным образом обнаруживает полное сходство

с разобранным у нас выше трактатом «Теологумены арифметики». Здесь, правда, имеются числа 11 и 12, которых нет в «Теологуменах», но зато совпадение характеристики первых десяти чисел в обоих трактатах настолько несомненно, что мы даже считаем это аргументом для отнесения трактата Аристиды Квинтилиана именно к сирийскому неоплатонизму. Новостью является здесь только то, что все эти двенадцать чисел трактуются как основание для всего музыкального искусства. Арифметические натяжки здесь имеются. Но их, как мы знаем, достаточно и в «Теологуменах». Нужно отметить, что тут же приводится учение о необходимости для всего земного также и подражать этим небесным числам. Поэтому самое главное здесь — это онтологическое понимание чисел в отличие от бытовой практики обыкновенных арифметических операций. Но этой онтологии чисел посвящена уже вторая часть III книги (9—27), содержание которой сводится к следующему.

Прежде всего, здесь говорится о материи музыки с пониманием этой материи как звукового движения, непрерывного и в то же время прерывного. Двигутся все вещи и весь космос, и это движение как раз и воспроизводится в музыке. Прерывности и непрерывности в ней соответствует разделение гаммы и получение разных интервалов. Эти интервалы соответствуют и духовному устройству человека и гармоническому состоянию всего бытия, то есть космоса. Дается психологическая, для нас, правда, не очень понятная, квалификация диатонического, хроматического и энгармонического лада (9—13). И Аристид Квинтилиан и все греческие теоретики музыки безусловно наполняли свои музыкально-теоретические тонкости определенными настроениями, которые, если нам и непонятны, то, во всяком случае, принципиально допустимы для столь далекого от нас музыкального слуха. В трактате особенно внимательно рассматривается психологическая и физическая сущность консонанса (14—18).

И в конце III книги (в гл. 19—27) дается, и притом с некоторым вдохновением, картина музыкальной гармонии как всего космоса с разделением на планетные круги, так и человеческой души. Рассказывается, как человеческая душа, ниспавшая с неба на землю, испытывает всякого рода нестроение, беспокойство и страх и как музыка успокаивает человека и напоминает душе о небесном блаженстве.

5. *Общий вывод.* То, что в трактате Аристиды Квинтилиана имеется достаточное количество внешне-арифметических и вполне наивных операций, это для нас не удивительно, поскольку этим отличаются вообще музыкальные теоретики в античном мире, и не

в этом оригинальность трактата. Оригинальность его заключается прежде всего в характеристике чистой и своеобразной сущности музыки.

Автор трактата резко противопоставляет музыку всем другим искусствам, поскольку эти последние состоят из разного рода чувственных образов и трактуют о жизни с точки зрения физически-непосредственного существования этой жизни. Музыка не говорит ни о каких вещах, ни о каких людях или событиях и вообще ни о чем материально-оформленном. Но тем не менее этот чистый и непрерывный процесс жизни с точки зрения автора трактата все же имеет свою собственную, и притом весьма отчетливо данную, структуру. И эта структура есть число.

Поскольку античная культура вообще базируется на интуициях, связанных с материальным космосом, постольку с первого взгляда может показаться, что музыка, если ее понимать в чистом виде, есть искусство совершенно неантичное. Это ни в каком отношении не правильно, и доказательством такой неправильности как раз и является трактат Аристиды Квинтилиана. Дело в том, что само это чистое время и само это чистое движение тоже имеют свою собственную, и притом строжайшим образом отчужденную, телесность. И вот эту отчужденную раздельность непрерывно текущей жизни Аристид Квинтилиан и понимает как число. Ясно, конечно, что такое музыкальное число тут же и на самом деле трактуется как некоего рода тело, потому что и весь телесный космос тоже есть в сущности только музыка. Каждая планета в своем движении издает определенный тон, и все планеты издают свою собственную музыку и выражают гармонию космических сфер.

Необходимо считать большой оригинальностью трактата именно это восторженное отношение к гармонии сфер, с которой наши обыкновенные музыкальные консонансы отождествляются совершенно буквально. Поэтому, несмотря на отсутствие формально-технической оригинальности и несмотря на общий пифагорейский платонизм, с которым мы достаточно встречаемся в течение почти всей античности, все-таки этот чисто музыкальный восторг, это глубинное тождество процессов человеческой души и всей структуры мироздания, эта волнующая непрерывность музыкального времени с его постоянным напоминанием о каком-то великом прошлом, о вечности, о неудачах и горе всей земной жизни — все это настолько выразительно представлено у Аристиды Квинтилиана, что вызывает у нас даже ассоциации с немецким романтизмом. Но это не есть немецкий романтизм. Это вполне античная музыкальная теория, но, правда, додуманная до конца.

#### § 4. ПЕРЕХОД К ПЕРГАМСКОМУ НЕОПЛАТОНИЗМУ

Сейчас, после просмотра главнейших материалов, относящихся к сирийскому неоплатонизму, сам собой возникает вопрос о дальнейших перспективах философско-эстетического развития античной мысли. Для этого необходимо отдать себе ясный отчет в том, что было сделано в сирийском неоплатонизме и что еще оставалось сделать. Этот общий обзор философии Ямвлиха мы уже сделали выше (с. 342). Но там мы имели в виду по преимуществу то, что предшествовало Ямвлиху и чем он отличался от своих предшественников. Сейчас же, однако, необходимо поставить совсем другой вопрос, а именно вопрос о дальнейших перспективах неоплатонического развития.

1. *Теургия как принцип и теургия как система.* То, что спецификой сирийского неоплатонизма является проблематика теургии, это, как мы надеемся, установлено у нас достаточно ясно. Но что сделал сирийский неоплатонизм для разработки проблем теургии? Как мы убедились выше, основная целеустремленность Ямвлиха была вовсе не теургическая. Он, прежде всего, комментатор и интерпретатор Платона и Аристотеля. Затем он — глубокий исследователь проблем общефилософского символизма, который, конечно, имеет прямое отношение к теургии, но сам по себе еще не является систематической разработкой проблем теургии. Сама теургия как принцип установлена у Ямвлиха вполне ясно и точно, и в этом — специфика его философии. Однако до систематической разработки проблем теургии на ступени Ямвлиха было еще далеко. А что касается Феодора, то он и вовсе удалился в область триадической диалектики, пока еще далекой от прямых выводов для теургии. Оставалась, следовательно, очень важная перспектива не просто принципиальной, но уже систематической разработки проблем теургии.

2. *Проблема мифологии и эстетики.* Далее, сирийский неоплатонизм не только вплотную подошел к мифологии, поскольку без нее теургия немыслима даже и принципиально, но кое-где начинал входить и в специальный мифологический анализ. И опять-таки до системы тут было еще далеко. Отдельные яркие примеры мифологического анализа мало давали для философской системы, а система эта мыслилась как всеобщее-диалектическая. Диалектика мифа как система была намечена в сирийском неоплатонизме, но была далека от последовательной разработки.

Наконец, и что касается специально вопросов эстетики, сирийский неоплатонизм опять-таки ограничился только принципами. Конечно, при известном усилии мысли нетрудно было делать эс-



тетические выводы из принципов сирийского неоплатонизма. На примерах терминологического анализа (выше, с. 219, 257, 339) мы могли убеждаться в этом много раз. Однако и здесь, в области специально философской эстетики, дело ограничивалось в сирийском неоплатонизме только постановкой основной проблемы и только формулировкой основного принципа. До системы дело не доходило.

Таким образом, теургия, теория которой специфична для сирийского неоплатонизма, выставлена в этом последнем пока только как принцип. А отсюда сама собой возникала и перспектива дальнейшего развития. А именно: теория теургии должна была перейти от своих общих принципов к своей систематической разработке. И эта теория теургии не в виде принципа, но в виде системы и стала задачей новой школы неоплатонизма, а именно пергамской.

3. *Миф есть предельно и субстанциально данная теургема.* Если мы должны соблюдать четкость мысли при всяких переходах от одного исторического момента к другому, то эту четкость особенно необходимо соблюдать при переходе от сирийского неоплатонизма к пергамскому. Такой переход возможен только при условии нашего серьезного отношения к проблеме *мифа*. Именно почему миф так близко связан с проблемой теургии? Если теургия есть обожествление, то, очевидно, должен существовать и самый принцип обожествления, то есть такое обожествление, которое пока еще только довлеет самому себе и пока еще не переходит к частностям. Теургия, данная как принцип, как предел, как самостоятельная субстанция, уже тяготеет к мифологии, поскольку миф, эта одушевленно-разумная субстанция, и есть не что иное, как *теургема, данная в виде субстанции*. Сирийский неоплатонизм, будучи теорией теургии, не мог не натолкнуться на проблему мифа. Но он был далек от систематической разработки этого вопроса, поскольку для этого требовалось бы войти в систематическое изучение мифа вообще и диалектики вообще.

Эта система мифологии и стала основной задачей пергамского неоплатонизма. Но и здесь не могли быть сразу решены все относящиеся сюда проблемы. Пергамский неоплатонизм разработал покамест только учение о самом мифе как о принципе теургии, чем и восполнил недостаточность сирийского неоплатонизма. Разработать же мифологию решительно во всех областях диалектики предстояло дальнейшей ступени неоплатонизма, а именно ступени афинского неоплатонизма. Вот почему нам придется подробнее остановиться на Саллюстии, одном из главных представителей пергамского неоплатонизма.

Этот Саллюстий, как мы увидим ниже (с. 416), как раз и отличается от сирийских неоплатоников тем, что впервые дает четкое определение мифа и четкую классификацию мифов. Но интересно, что его классификация мифов отличается пока еще абстрактным характером; и ее конкретную значимость нам придется восстанавливать на основании сопоставления с текстами, уже не принадлежащими Саллюстию, но пока только иллюстрирующими содержание его классификации. И весь пергамский неоплатонизм будет именно таков. Он перейдет к точной классификации мифов, но содержания отдельных категорий этой классификации он будет касаться более или менее случайно или совсем не будет касаться. Так, у Юлиана мы найдем блестящую характеристику Матери богов или Гелиоса, но формулированная им классификация богов в общем остается у него неразработанной. Классификация мифов вместе с их подробной содержательной характеристикой будет достоянием только афинского неоплатонизма.

ЧАСТЬ  
ТРЕТЬЯ

.....

*Пергамский неоплатонизм*



# I

## ВВЕДЕНИЕ

1. *Основатель школы.* Основателем пергамской неоплатонической школы необходимо считать Эдесия Каппадокийского. Об этом Эдесии мы имеем сведения из известного трактата Евнапия «Жизнеописания философов и мудрецов» (р. 461, 20—50; 464, 35—465, 22; 474, 3—34). Будучи сыном зажиточных родителей, Эдесий был направлен отцом в Грецию с коммерческими целями, но вернулся оттуда философом-энтузиастом. И когда отец хотел изгнать его из своего дома и спросил, что дала ему его философия, то Эдесий ответил, что она заставляет его уважать отца даже тогда, когда отец изгоняет его из дома. Рассказывается о посещении Эдесием Ямвлиха в Сирии, который произвел на него огромное впечатление и вселил в него философское вдохновение. После смерти Ямвлиха Эдесий переселился в Пергам (местность к северо-западу от Каппадокии в Малой Азии), где и возглавил школу Ямвлиха. Из этого видно, что годы жизни Эдесия, как и других пергамских мыслителей, падают на конец III — первую половину IV вв. Говорится об общении с Эдесием Юлиана, причем общение это произвело на Юлиана тоже глубочайшее впечатление. После этого Юлиан стал считать себя учеником Эдесия не меньше, чем учеником самого Ямвлиха.

Коснемся некоторых сведений об учениках Эдесия, пользуясь сообщениями Евнапия.

2. *Представители школы.* Единственный источник наших сведений о представителях пергамской школы — указанный нами только что Евнапий, — хотя сам и принадлежал к пергамской школе, но в своем известном сочинении совсем не излагает учений пергамцев, а ограничивается лишь общими рассказами о представителях этой школы. Рассказы Евнапия интересны и даже забавны. Они рисуют духовную атмосферу пергамского неоплатонизма, но главным образом повествуют о личных качествах отдельных представителей школы. Все эти сведения Евнапия ценятся в современной науке не очень высоко ввиду их слишком случайно-

го и слишком внешнего характера, так что сведения эти, как правило, обычно остаются даже без всякого упоминания. Но что касается нашего изложения, то мы не будем настолько брезговать Евнапием, чтобы ровно ничего из него не приводить, потому что его сведения все же кое-что дают для понимания общей духовной атмосферы пергамского неоплатонизма.

а) *Максим Эфесский* отличался исключительно благообразной и почтенной внешностью, в которой выражалось гармоническое обаяние его личности. Ни у кого из собеседников не возникало желания с ним спорить. Максим происходил из состоятельной семьи; у него было двое братьев, также известных своей ученостью.

Максим учился у Эдесия и тоже считался учителем Юлиана (473, 34—37). Юлиану же рекомендовал Максима сам Эдесий (474, 26—27). Когда Юлиан получил власть, он вызвал Максима в Константинополь (476, 43; 477, 28—30), где император и его учитель стали проводить время в занятиях философией. Вскоре к ним были призваны *Приск* и *Хрисанфий* из Сард, но приехал только Приск, а Хрисанфий остался в Лидии в качестве верховного жреца.

Максим и Приск сопровождали императора в его походе против персов (478, 17—18), и, как сообщает Аммиан Марцеллин (XXV 3), присутствовали при его кончине. После смерти Юлиана Максим подвергся гонениям со стороны императоров Валентиниана и Валента (в 364 г.) якобы за то, что он обладал состоянием, чрезмерным для простого философа. Максим был сослан в Малую Азию и подвергнут ужасающим истязаниям (478, 47—51).

В своей повседневной жизни Максим отличался склонностью к роскоши, а также некоторой заносчивостью. Своей славой, помимо учености, он был обязан тому, что его считали способным истолковать самый невразумительный оракул и вообще человеком близким к богам (480, 23—35). В частности, он предсказал смерть императора Валента и некоторым образом свою собственную (Максим был убит в 377 или 378 г.).

б) *Евсевий* из Минда в Карию был одним из лучших учеников Эдесия (474, 9.30), который также рекомендовал его Юлиану в качестве наставника. Евсевий был наделен выдающимися способностями и не уступал даже Максиму. Но в присутствии последнего Евсевий старался избегать точных логических определений и разных диалектических тонкостей. А когда Максим отсутствовал, Евсевий со всем блеском своего дарования доказывал, что в диалектических рассуждениях как раз и содержится несомненная истина, в то время как люди, занимающиеся практической магией, увлечены на ложный путь (474, 37—48). Одно время Юлиан был под влиянием философской риторики Евсевия, но однажды сам

Евсевий рассказал ему с неодобрением о магических занятиях Максима. Тогда Юлиан, которому Евсевий советовал прислушаться к голосу разума, сказал ему: «Ты указал мне на человека, которого я искал». Затем он простился с Евсевием и Хрисанфием и отправился к Максиму (475, 30—35).

в) *Приск*, также один из приверженцев Эдесия, был родом из Феспротии или Молоссии. Характером он обладал весьма скрытным и имел превосходную память, которая позволяла ему усвоить все учения прежних философов. Но в общении он был человеком сдержанным и молчаливым (481, 28—36). Хотя Эдесий старался привить своим приверженцам мягкость взглядов и терпимость, чувство гармонии и заботливости по отношению к человечеству, Приск один выступал против этого и заявлял в лицо Эдесию, что тот предал величие философии. Приск воспитывал в своих учениках опьяняющее стремление к мудрости, но сам подсмеивался над человеческими слабостями. Вероятно, именно вследствие этой сдержанности и скрытности Приск сравнительно спокойно пережил все гонения и умер в очень преклонном возрасте — свыше девяноста лет (481, 45—482, 21).

г) *Хрисанфий* из Сард был человеком знатного происхождения. По свидетельству Евнапия (500, 2—3), Хрисанфий воспитывал его, Евнапия, с раннего детства и даже посоветовал ему составить жизнеописания философов. Хрисанфий был одним из первых учеников Эдесия и тоже одним из первых наставников молодого Юлиана (474, 8. 33—34). Как и Максим, Хрисанфий отличался склонностью к практической магии (474, 35—36). Философию он любил с самой юности и был разносторонне начитанным человеком в этой области (500, 20—21. 28—31). Он обладал необычайными способностями в истолковании оракулов богов и отказался от предложения приехать к Юлиану в Константинополь из-за дурных предзнаменований (501, 20—28). В качестве верховного жреца Лидии он отличался большой мягкостью и религиозной терпимостью. В личной жизни он, в отличие от Максима, был приветлив, доступен и весьма скромн (501, 44—52; 502, 6—7). Свою бедность он переносил легче, чем другие переносят свое богатство. Например, он никогда не употреблял в пищу свинину, а прочее мясо — чрезвычайно редко (502, 31—34). Все это дало ему возможность дожить до преклонного возраста (свыше восьмидесяти лет) и написать большое число книг, больше, чем другие могут прочитать (502, 34—38). Евнапий с большой благодарностью вспоминает, какое глубокое и радостное обучение он, Евнапий, получал у Хрисанфия (502, 50—503, 5).

д) К кругу последователей Эдесия можно отнести еще *Евфразия* и *Евстафия* из Каппадокии. Правда, в одном месте (458, 17—18) Евнапий упоминает о них вместе с Эдесием еще как об учениках самого Ямвлиха. О Евфразии известно лишь то, что он был родом из Греции и, как и многие ученики Ямвлиха, отличался редкостными ораторскими способностями (458, 17—20). Что же касается Евстафия, то он был каким-то родственником Эдесия. Он отличался благородством и таким необычайным красноречием, что император Констанций послал его для переговоров с персидским царем (465, 47—466, 13). Евстафий необычайно мудро истолковывал оракулы, и такой же мудростью отличалась его жена Сосипатра (466, 49—54).

Судя по тому, что известный тогдашний оратор *Либаний* был большим авторитетом для Юлиана и составил несколько речей в его память, необходимо и этого Либания считать близким к пергамскому неоплатонизму. Однако, поскольку Либаний был исключительно только оратором и философских рассуждений после себя не оставил, сейчас трудно судить в подробностях о его философии. Вероятно, это была популярная философия в духе платонизма. Именно так и судит о нем Евнапий (подробнее о Либании — ниже, с. 483).



## II САЛЛЮСТИЙ

### §1. ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ И АНАЛИЗ ТРАКТАТА САЛЛЮСТИЯ

1. *Общие сведения.* Этих общих сведений о Саллюстии, к сожалению, почти нет никаких. Его, конечно, нужно отличать от известного римского историка I в. до н. э. Саллюстия Криспа. Неизвестны ни место его рождения, ни годы его жизни, ни вообще какие-нибудь сведения из его биографии. Даже само имя Саллюстия колеблется, поскольку, например, Евнапий говорит не о Саллюстии, а о некоем Саллютии, который, вероятно, и был Саллюстием. Не лишено вероятности предположение, что Саллюстий — это тот самый, которого Юлиан упоминает в своих сочинениях несколько раз, как, например, в письме 14 (17), и которому он посвятил свои речи XI (IV) «К царю Гелиосу» и IV (VIII) с обращением к самому себе по поводу отъезда своего друга Саллюстия. Если это действительно так, то тогда можно утверждать об этом Саллюстии и еще кое-что. Он не только был близким другом Юлиана, но император назначил его в 361 г. префектом претория, что было одной из высших военных должностей в империи, а в 363 г. — консулом. Все это, конечно, только гипотеза.

Важнее всего то, что под именем некоего Саллюстия остался небольшой, но весьма важный трактат под названием «О богах и о мире». Изложение в этом трактате ведется довольно разбросанно. Однако нетрудно формулировать строгую философскую систему, на которой он основан. Ввиду малой популярности и полной неизвестности этого автора для широкого читателя попробуем сначала дать последовательное изложение содержания этого трактата, а потом формулировать и лежащую в его основе философскую систему неоплатонизма.

2. *Содержание трактата Саллюстия.* Гл. 1 этого трактата содержит общие соображения о том, что такое слушатель и наука. Если в гл. 2 этого трактата говорится в общей форме о неизменности и бестелесности богов и если в гл. 3 — о необходимости разыскания в мифах их внутреннего смысла, то гл. 4 формулирует весьма интересное для нас разделение пяти видов ми-

фов и, следовательно, мифологического истолкования: мифы теологические, в которых дается сущность богов; мифы физические, в которых говорится о действиях богов в природе; мифы психические — то же о действиях в душе; мифы материальные, говорящие о низших божествах неорганической и органической природы; и мифы смешанные, возникшие из того или иного объединения предыдущих видов. Следуют примеры. Гл. 5 повествует о первой причине, или о благе.

Очень важна гл. 6, где впервые из всех сиро-пергамских неоплатоников дается ясное разделение богов и тем впервые достигается чисто неоплатоническая их классификация. По Саллюстию, боги делятся на сверхкосмических и космических. Сверхкосмические — те, которые создают сущности, ум и души, каковое разделение есть, конечно, домировая триада Ямвлиха (ср. *Myst.* II 7). Любопытно, что своих сверхкосмических богов Саллюстий и Ямвлих понимают пока еще очень отвлеченно, поскольку не придают им никаких конкретных мифологических имен. С такими мифологическими именами этот разряд богов впервые выступает спорадически у Плотина (об Уране, Кроносе и Зевсе у Плотина — *ИАЭ VI* 514—515, 691—692) и в ясной диалектической форме только у Прокла.

Космические боги, далее, делятся у Саллюстия на создающих мир (Зевс, Посейдон, Гефест), одушевляющих (Деметра, Гера, Артемида), упорядочивающих, или согласователей (Аполлон, Афродита, Гермес), и охраняющих (Гестия, Афина, Арес) его. Другие боги принадлежат этим двенадцати основным, например, Дионис — Зевсу, Асклепий — Аполлону, Хариты — Афродите.

Точно так же, по Саллюстию, существует и двенадцать космических сфер: сфера Гестии — земля, Посейдона — вода, Геры — воздух, Гефеста — огонь, Артемиды — луна, Аполлона — солнце. Далее следуют сферы Гермеса, Афродиты, Ареса и Зевса. Это — те небесные сферы, которые у нас обычно именуются латинскими названиями Меркурия, Венеры, Марса и Юпитера. Дальнейшая сфера, под обычным названием Кроноса (Сатурна), отнесена к Деметре. И последняя сфера эфира отнесена к Афине. Уран же, или небо, объединяет всех богов.

Здесь необходимо добавить, что ввиду чрезвычайной краткости изложения Саллюстий не мотивирует самого порядка распределения двенадцати основных богов по космическим сферам, в результате чего возникают некоторые неясности. В частности, относительно замены Кроноса-Сатурна Деметрой можно было бы привести для пояснения следующие слова Прокла (*Plat. theol.* VII,

р. 267, 42—46 Port.): «Согласно Орфею, Рея называется соединенной с Кроносом, производящей Зевса и вместе с Зевсом выявляющей как целостные, так и частичные разряды богов, а также Деметрой».

В гл. 7 у Саллюстия мы находим учение о космосе, об его вечности, сферах и движениях; в гл. 8 — о душе, а в гл. 9 — о судьбе, которую автор понимает как силу, имманентную богам (с критикой астрологии).

После гл. 10, посвященной этике и учению о добродетелях, в гл. 11 рассматриваются, по платоновскому образцу, правильные политические формы — царство, аристократия, тимократия, и неправильные — тирания, олигархия, демократия. В гл. 12 зло трактуется не как реальная сила, но как отрицание и убыль добра. В гл. 13 развивается мысль, что боги создали мир не в силу своего «искусства» и не по своей «природе», но в смысле своей «потенции», так что мир вполне совечен богам. В гл. 14—15 защищается тезис о том, что в сношениях человека с богами не боги меняются и переходят от одного действия к другому, но меняется сам человек, то приближаясь к ним, то удаляясь от них. То же самое в гл. 16 говорится по поводу жертвоприношений.

Гл. 17 — новое резюме о вечности мира. Гл. 18—19 — о непротиворечии промыслу факта существования безбожников и о последующих для них наказаниях. Гл. 20—21 — о переселении душ.

Для тех читателей, которые хотели бы ознакомиться с неоплатонизмом в кратчайшей и притом популярнейшей форме, мы бы рекомендовали читать не Плотина и Ямвлиха, представляющих большие трудности даже для людей подготовленных, но именно этот трактат Саллюстия. В компактной и ясной форме, без всяких уклонений в сторону, несколько суховато, но очень отчетливо дается здесь трактовка всех основных проблем неоплатонизма, так что на основании этого трактата становится многое ясным даже у Ямвлиха, который писал очень много, но очень разбросанно и несистематично, не говоря уже о том, что вся его триадическая диалектика мифологии дошла до нас только в виде неясных фрагментов. Правда, как мы увидим ниже (с. 427), приводимые у Саллюстия имена богов отнюдь не отличаются большой убедительностью и потребуют от нас специального комментария.

3. *Анализ системы.* Выше (с. 404) у нас было сказано, что пергамский неоплатонизм отличается от сирийского своей теургической системой, в которой в первую очередь разъясняются отдельные категории, но гораздо меньше обращается внимания на диалектическую связь этих категорий. Прекрасным примером та-

кой описательной системы является изложенный у нас сейчас трактат Саллюстия. При внешней разбросанности его содержания нетрудно усмотреть элементы довольно строгой системы, о которой сейчас мы и скажем несколько слов.

а) Прежде всего, Саллюстий всецело стоит на позиции трех основных неоплатонических ипостасей. Первая ипостась, то есть то единое, которое выше всего и ни с чем не сравнимо, формулируется у Саллюстия очень отчетливо (6). О второй ипостаси, которая является областью идеальных сущностей, или умом, тоже сказано достаточно (1—2). Наконец, эта триада основных неоплатонических ипостасей, то есть единое, ум и душа, в изложении Саллюстия тоже дана в форме, не допускающей никаких сомнений (8).

б) Далее, как известно, эти три ипостаси воплощаются в космосе, его осмысляют и его оформляют. Эту же концепцию космоса мы находим и у Саллюстия. Подробно обсуждается вопрос о вечности космоса (7), о его неразрушимости (17) и о той его связанности с богами, которая не сводится только к технике создания мира и к искусству, проявляемому богами при создании мира (13). В абсолютном смысле слова космос вообще никогда не был создан, как и не подлежит никакой гибели. Он ведь полное отражение идеального мира, а идеальный мир не подлежит не только гибели, но даже никаким изменениям. Поэтому космос в основе своей тоже неизменен, какими бы изменениями ни было наполнено его фактическое существование. Тут Саллюстий весьма удачно употребляет старинный философский термин античных мыслителей, а именно «потенция». Боги, то есть весь идеальный мир, — это потенция космоса, то есть космос в своей возможности. Что же касается реального космоса, то он есть только энергия идеальной потенции, то есть ее материальное воплощение. Эта терминология представляется нам весьма удачной потому, что она хорошо рисует пантеистическую сущность всей античной философии, а это и значит — всей античной эстетики. Весьма внушительно звучат такие утверждения Саллюстия, что если бы космос должен был погибать, то, значит, должен был бы погибать и весь идеальный мир со всеми своими богами. Космос так же вечен, как вечны и боги. И если говорится о творении космоса, то это нужно понимать только в том переносном смысле, что никем и ничем несозданный космос в течение всей своей истории устрояется и оформляется идеями-богами.

Далее, систематическая направленность философии Саллюстия проявляется и в его рассуждениях о том, что происходит внутри

космоса. Вполне античной спецификой отличается здесь учение Саллюстия о судьбе, роке и случае. Вся эта иррациональная картина жизни космоса зависит только от него же самого, то есть, в конце концов, все от тех же богов. Поэтому промысл и судьба являются только имманентной картиной самой же космической жизни (9). Следовательно, зло ни в коем случае не может мыслиться как самостоятельная субстанция. Оно — только недостаточная проявленность и оформленность идеального мира. Диалектика зла есть просто частный случай диалектики идеи и материи (12). Поэтому об отрицательном проявлении божественной воли, например о гневе богов, может идти речь опять-таки тоже только в переносном смысле. На самом деле все эти отрицательные волевые процессы принадлежат не богам, но только инобытию, то есть являются недостатками лишь самого же человека (14).

в) В нисходящем порядке системы у Саллюстия дальше возникает вопрос и о человеческой жизни по ее существу. Идеальное происхождение человека заставляет его утверждаться в добродетельной жизни, как в личной (10), так и в государственной (11). Тут же говорится, конечно, и о религиозных обязанностях человека, например о жертвоприношениях (15—16), с выводами о том, как нужно относиться к безбожникам (18) и к преступникам (19).

Наконец, вся эта теургическая система естественным образом завершается учением о душепереселении (20) и о потустороннем блаженстве праведных (21).

г) Из всего этого видно, что в противоположность сирийским неоплатоникам Саллюстий, во-первых, мыслит вполне систематически, перечисляя все необходимые для теургии диалектические категории сверху донизу. А во-вторых, все эти категории даются пока еще описательно без погони за тщательной диалектикой, которая остается здесь пока на стадии интуитивной и описательной, но которая, впрочем, на каждом шагу скрыто указывает также и на необходимость диалектики и в систематической форме.

Здесь нет того нагромождения триад, которое вызвано было в сирийском неоплатонизме его слишком принципиальным упором на существо теургии. У Саллюстия совершенно нет подобного диалектического пафоса, поскольку его интересует не диалектика теургии, а сама теургия в ее космическом плане. Поэтому новое нагромождение триад, но уже на основе теургической диалектики, мы найдем только в афинском неоплатонизме, и прежде всего у Прокла.

## § 2. ОПРЕДЕЛЕНИЕ МИФА И УЧЕНИЕ О БОГАХ

К этой описательной диалектике теургии в систематической форме, как она дана у Саллюстия, нам сейчас и нужно перейти. Ведь теургия, если ее продумывать до конца, никак не может миновать мифологию, поскольку всякий миф и есть не что иное, как субстанциально осуществленная теургия. У Саллюстия мы находим, во-первых, определение мифа и, во-вторых, мифологическую классификацию. И то и другое в систематической форме впервые проводилось только в пергамском неоплатонизме, и в первую очередь у Саллюстия.

1. *Определение мифа.* а) Что касается определения мифа, то у Саллюстия мы находим, по-видимому, впервые более или менее точное определение мифа. В общей форме это определение нам уже встретилось выше (с. 226), при изложении Плутарха Херонейского и Ямвлиха. У Саллюстия мы находим более точное определение.

Саллюстий пишет (3): «Мифы, обладая реченным и нереченным, неясным и очевидным, разъясненным и скрытым, подражают в этом самим богам и их благодати». Здесь важны три обстоятельства.

б) Во-первых, в мифе констатируется наличие явного и неявного, слияние явного и неявного в одно целое. С этим мы уже встречались у Плутарха и Ямвлиха.

Но важнее другое обстоятельство. Оно заключается в том, что Саллюстий нашел необходимым связать миф с принципом блага. А мы знаем, что такое благо у неоплатоников, да и у самого Саллюстия (5). Это есть та первая ипостась, которая выше ума и всех его расчленений и является сверхпознаваемым единством всего существующего. Все существующее совпадает в одном и уже неразличимом целом. Его-то неоплатоники и называют благом. Значит, миф, по Саллюстию, есть не только совпадение познаваемости и непознаваемости, но в этом совпадении доминирующую роль играет еще и принцип сверхразумной цельности и сверхсмысловой единичности. Выдвижение этого момента важно потому, что абсолютная цельность всего существующего и полная его неделимость присутствуют и в каждом мифе. Миф есть, таким образом, тот или иной специфически данный образ всеединства. Это — во-вторых.

Но, в-третьих, у Саллюстия (та же глава) имеется еще и другое, более точное определение мифа. Саллюстий пишет: «И вообще космос можно назвать мифом, поскольку в нем явлены тела и вещи, а скрыты души и умы». Здесь мифом объявлен не больше и не

меньше, как сам космос, причем указывается, как нужно понимать этот космос. Его нужно понимать так, что его явленная сторона — вещи, люди, события — совпадает с его неявленной стороной, куда отнесены души и умы. Это определение мифа выгодно отличается от предыдущего, более общего определения, именно здесь более отчетливо формулируется неявная сторона мифа, то есть неявность эта понимается здесь как жизнь, или как творчество мировой души, и как идейная осмысленность жизни, или как объективно существующий разумный распорядок. А то, что эти явная и неявная стороны мифа в своем взаимном слиянии заставляют Саллюстия понимать миф как космос, — это тоже очень важный момент определения мифа. Миф становится, таким образом, космической цельностью материального воплощения всеобщей жизни, пронизанной тоже всеобщими смысловыми структурами. И раз уж сам космос есть миф, то это значит, что и сам миф тоже обязательно есть та или иная субстанциальность.

в) Но после общего символизма и после принципа первоединства есть еще третье обстоятельство, которое повелительно заставляет нас понимать миф у Саллюстия как субстанцию. Именно в трактате Саллюстия имеется целая глава (9), посвященная вопросам промысла, судьбы и случайности. Здесь, прежде всего, констатируется факт целесообразного устройства мира, сам собою свидетельствующий о наличии божественного промысла. А рядом с промыслом существует еще и огромная сфера разного рода случайных явлений, разного рода несовершенства и безобразия. Но эта сфера несовершенства, во-первых, характерна только для подлунной области, а во-вторых, она несколько не противоречит божественному промыслу; она только его усложняет и делает его более глубоким, оставаясь, таким образом, имманентной для всей подлунной области. Но если это так, то в подобного рода рассуждениях Саллюстия мы тоже должны находить учение о субстанциальности мифа. Действует ли промысел как разумная целесообразность или как внеразумная случайность, в обоих этих случаях миф, повествующий о богах, все равно оказывается повестью о субстанциях, а не просто повестью, состоящей из одних поэтических метафор.

г) Таким образом, субстанциальность мифа Саллюстий демонстрирует, во-первых, на признании им мифологической эманации первоединого, во-вторых, на основании мифологического космологизма и, в-третьих, на основании своего общего учения о провиденциализме и фатализме.

Нам представляется, что это субстанциальное определение мифа у Саллюстия можно считать окончательным античным определени-

ем. Вся античная литература и вся античная философия наполнены бесконечными мифами в том или другом смысле, то в буквальном, то в условно-аллегорическом, то в насыщенно-символическом. И совершенно нигде нам не попадалось точного определения мифа. Это потому, что миф был для античного сознания слишком понятной и слишком очевидной областью, которая по этому самому и не нуждалась ни в каких разъяснениях. Однако с течением времени эта общепонятная область мифа стала уходить в прошлое и тем самым превращаться из непосредственной очевидности в предмет научно-философского анализа.

Вот почему только в конце античности мы и начинаем сталкиваться с определением мифа. При этом интересно то, что все эти определения мифа говорят о предмете, который в античном сознании формулировался десятки и сотни раз, но без употребления самого этого термина «миф». Ведь, можно сказать, почти вся античная философия только и занималась изучением того, как идея соотносится с материей. И вот в конце античности оказалось, что миф — это есть тоже ответ на вопрос о соотношении идеи и материи. И ответ этот тоже много раз давался в истории античной философии, и гласил он тоже не больше и не меньше, как о слиянии идеи и материи в одну неразрушимую цельность.

Таким образом, определение мифа у Саллюстия является, во-первых, специально античным, а, во-вторых, первым по точности и в то же время по завершенности своей окончательным. Приведем два-три текста из позднейших времен античности, которые свидетельствуют о том, что формулировка Саллюстия для античности окончательная.

д) Вот, например, два текста хотя бы все из того же Ямвлиха.

Мы читаем (Myst. VII 1, p. 250, 3—6): «Природа некоторым образом запечатлела для явных эйдосов неявные логосы при помощи символов (*dia symbolōn*)». Здесь, правда, не употребляется термин «миф». Однако с точки зрения логической сущности дела здесь совершенно определенно выставлена сама категория мифа, терминологически закрепленная при помощи слова «символ». Этот символ, как это ясно само собой, мало чем отличается от мифа.

В том же трактате Ямвлиха читаем еще вот что (III 15, p. 136, 5—8): «Итак, подобно тому, как боги все создают и выявляют при помощи образов (*di'eiconōn*), таким же образом и при помощи совпадений (*dia synthēmatōn*). Равным образом они возносят и наше сознание от его исходного состояния в направлении более значительной остроты». Здесь тоже нет термина «миф». Но, конечно, здесь уже присутствует сама категория мифа. Отсюда видно также



и то, что предстояло сделать пергамскому неоплатонизму в сравнении с сирийским. Этот последний уже натолкнулся на категорию мифа, но почти не сумел закрепить ее терминологически.

Для подтверждения этой общей формулировки мифа приведем еще одно важное свидетельство. Именно Прокл (Plat. theol. I 4 p. 21, 7—12 Saffr.-Wester.) пишет: «Существует древний способ построения (tropos) мифологии, раскрывающий божественное при помощи предположений, который предлагает многочисленные завесы для истины и отображает природу, показывающую в чувственных изваяниях (plasmata) умопостигаемое, в материальных — нематериальное, в разделенных — неделимое. И таким образом он подготавливает ложные образы (eidōla) для истинного».

Короче говоря, миф, по Проклу, тоже есть *субстанциальное слияние идеи и материи*. Но в дальнейшем мы увидим (ниже, II 108), что мир богов начинается у Прокла еще на ступени первой неоплатонической ипостаси, то есть на ступени первоединого, на ступени субстанциальной неразличимости и слиянности всего существующего. Поэтому мы будем вправе сказать, что миф, по Проклу, не есть только слияние идей и материи вообще, но слияние это именно субстанциальное. Если бы не было этой субстанциальности, то миф превратился бы просто в поэтическую метафору. Однако, все дело в том и заключается, что миф вовсе не есть только поэтический образ, но что этот образ воплощен материально и предстает как самостоятельная, ни от какой метафоры не зависящая живая субстанциальность.

В этом смысле, пожалуй, будет не худо привести еще одно определение мифа, которое было бы непонятно, если бы мы его брали в изолированном виде, но которое вполне понятно в контексте уже приведенных нами определений. Именно александрийский ритор I—II вв. н. э. Феон писал: «Миф есть ложный рассказ (logos), отображающий истину» (Theon. Rh. gr. I 172, 5 Walz). В контексте приведенных у нас выше определений мифа то, которое дает Феон Александрийский, не может вызывать никаких сомнений.

Но раз мы заговорили о Феоне Александрийском, то необходимо сказать, что здесь мы сталкиваемся с одной весьма обширной и глубокой проблематикой, которая не входит в планы нашей работы. Именно Феон, как педагог-ритор, занят вовсе не философией мифа и даже не его поэтикой, а исключительно только наставлениями для учеников о способах составления речи или рассказа. Об этом у Феона имеется целый трактат, как и у других риторов, например, у Гермогена из Тарса (II в. н. э.) или у Афтония Антиохийского (IV—V вв.). С их изучением мифа можно по-

знакомиться по приведенному у нас изданию «Греческие риторы» (есть и более поздние издания). Афтоний даже воспроизводит буквально определение мифа у Феона (I 59, 2—3). У всех этих риторов подход к мифу исключительно педагогический и потому не имеет к нам прямого отношения. Поскольку, однако, у них есть некоторая переключка в определении мифа с Саллюстием, постольку мы считаем нелишним указать на этих риторов.

е) В заключение заметим, что предложенные выше определения мифа не нужно понимать как просто слияние идеального и материального. Поскольку об этом слиянии идеального и материального говорится очень часто, и часто весьма в плоском и безобидном смысле, нам необходимо сейчас еще и еще раз подчеркнуть, что античное определение мифа говорит не просто о слиянии идеального и материального, но именно о *субстанциальном* слиянии идеального и материального. Что касается Саллюстия, то это обстоятельство он, во всяком случае, весьма выразительно подчеркнул, указывая на то, что миф, во-первых, восходит к сверхсущему первоединому, то есть ко всеобщей и всеединой субстанции, а, во-вторых, что миф и космос тождественны; и поскольку космос есть материальная субстанция, то и миф есть материальная субстанция, материальное изваяние нематериальной идеи. Этого никак нельзя забывать.

Однако этого нельзя забывать не только вообще ради учета того, что содержится в текстах фактически. Это важно еще и потому, что здесь довольно ярко рисуется особенность именно пергамского неоплатонизма. Ведь мы уже сказали выше (с. 402), что сирийский неоплатонизм выставил понятие теургии, но не дал его подробной разработки и что эта подробная разработка исторически оказалась уделом пергамского неоплатонизма. Почему это так? А это потому так, что, во-первых, теургия понимается здесь в своей предельной обобщенности, именно как миф, и, что, во-вторых, миф понимается здесь как идеально-материальная субстанция. Теургия — это ведь и есть не что иное, как материальное тело, субстанциально становящееся божеством. И поэтому, чтобы понимать теургию, необходимо знать, как идеальное и материальное объединяются в единую и нераздельную субстанцию. Поэтому именно учет субстанциальной слиянности идеи и материи впервые только и обнаруживает перед нами подлинную историческую сущность пергамского неоплатонизма. И вот почему в сравнении с сирийским неоплатонизмом пергамский неоплатонизм впервые пытается дать учение о теургии в систематическом виде. Правда, система эта здесь только еще намечается. Свой окончательный вид она получает только в афинском неоплатонизме.

2. *Классификация богов.* Саллюстий дает довольно подробную классификацию богов, которая имеет для нас весьма важное значение и в теоретическом, и в практическом, и в историческом смысле. Классификацию всех богов мы находим в гл. 6 трактата.

а) Прежде всего, Саллюстий делит всех богов на сверхкосмических и внутрикосмических. Это деление богов мы встречали еще у Ямвлиха (выше, с. 238). Здесь, если иметь в виду стадию Феодора, не хватает средней ступени между сверхкосмическими и внутрикосмическими. Как мы хорошо помним (выше, с. 386), у Феодора это и не сверхкосмические и не внутрикосмические, то есть не занебесные и не внутринебесные боги, но боги просто небесные. Таким богом является у Феодора Кронос, который был у него не чем иным, как звездным небом, то есть самой периферией неба. Отсутствие этого среднего элемента у Саллюстия обращает на себя внимание потому, что ему в очень интенсивной форме свойственно триадическое деление, а тут оно отсутствует.

б) Далее обращает на себя внимание структура сверхкосмических богов. Она представлена у Саллюстия в виде разделения на бытие, или субстанцию, на ум и на душу, или жизнь. Сравнивая это с тем, что говорил Ямвлих о разделении сверхкосмических богов (выше, с. 238), у Саллюстия необходимо находить преимущества. Дело в том, что в своем разделении сверхкосмических богов на умственных и душевных Ямвлих явно пользуется второй и третьей ипостасью из трех основных неоплатонических ипостасей. Ипостась первоединого он оставляет в стороне и не пользуется ею в своем разделении сверхкосмических богов. В противоположность этому Саллюстий в своем учении о сверхкосмических богах вполне последовательно проводит именно тройное, а не двойное деление. При этом совершенно ясно, что если второй класс сверхкосмических богов связан у него с ноуменальной сферой, а третий класс — со сферой душевной, то первый класс свидетельствует об отражении в сверхкосмических богах именно первой основной неоплатонической ипостаси, то есть ипостаси первоединого. Этот класс богов Саллюстий понимает как «бытие» (в отличие от ума и души). А это достаточно хорошо отражает именно сферу первоединого, так что, в противоположность Ямвлиху, тут получается вполне ясное и последовательное тройное (а не просто двойное) деление всех сверхкосмических богов.

в) Переходя далее к разделению внутрикосмических богов, Саллюстий выставляет следующие четыре класса: боги-миросозидатели, боги-животворцы, или одушевители, боги-оформители, или согласователи, и боги-охранители. Эта классификация имеет все

преимущества перед классификацией у Ямвлиха. Как мы помним (выше, с. 238), Ямвлих более или менее случайно наталкивается почти на все эти классы Саллюстия, да еще и на многие другие. Однако у Ямвлиха нет нигде сознательно выраженной классификации. У него говорится, например, о богах-водителях, но, как мы видели (выше, с. 230), водительство и вообще характерно у него для всех богов в отличие от демонов. Попадают у него указания на богов-охранителей (выше, с. 238), но опять без указания точного классификационного места этих богов. В противоположность этому при помощи четырех классов богов Саллюстия без точной формулировки соответствующей классификации фактически проводится именно эта классификация.

Ведь естественно при обсуждении божественной функции сначала говорить о том, что боги создают внутри мира бытие вещей, почему их в данном случае и надо именовать богами-созидателями. Естественно, далее, что вещи внутри космоса не просто существуют, но существуют и как живые. Значит, существуют боги как создатели жизни, боги-животворцы, боги-оживители. Далее, все античное мировоззрение на каждом шагу взывает к тому устройению мира, который называется гармонией, строем, порядком, «космосом». Значит, существуют и боги-строители, организаторы. А что живое и благоустроенное бытие должно и всегда оставаться таким, это для античного сознания не требует никаких доказательств. А это значит, наконец, что существуют и боги-охранители.

Таким образом, четверное деление богов у Саллюстия, не формулированное в точных диалектических категориях, несомненно, таит в себе определенного рода диалектику. Но выше (с. 404) мы ведь так и говорили, что вся пергамская диалектика является в основном пока еще достаточно описательной, а строго объяснительной и, следовательно, диалектической она станет только в афинском неоплатонизме. У Прокла, например, дается разделение богов не только на четыре класса; и разделение это (ниже, II 123) диалектически более изощренное: боги-охранители, демиурги, возводители, объединители и усовершенствователи и др.

г) Эту свою классификацию Саллюстий продолжает и дальше. Именно каждый из указанных четырех мифологических разделов делится у него еще на три подраздела, так что всего получается у него двенадцать классов богов. При этом вспомним (выше, с. 238), что у Ямвлиха тоже было двенадцать классов богов. Однако преимущество Саллюстия перед Ямвлихом вполне очевидно. Именно эти двенадцать классов богов у Ямвлиха, собственно говоря, не

были результатом специальной классификации. Это было у Ямвлиха, может быть, просто отражением и повторением чисто онтологической картины космоса, поскольку входящие сюда четыре элемента, семь планет и наивысшее положение эфира — все это было достоянием традиционной гармонии сфер. Совсем другое дело у Саллюстия. Мифологическая классификация у него исходит именно из четверной диалектики, почему и двенадцать классов богов являются у него не простым повторением онтологической традиции в представлениях о космосе, но именно диалектической картиной, хотя, правда, пока еще и далекой от совершенства. Она далека от совершенства уже по одному тому, что у Саллюстия не указано, в каком смысле нужно понимать тройное деление каждой из основных четырех категорий богов.

д) Наконец, во всей этой мифологической классификации Саллюстия обращает на себя внимание полное отсутствие всяких указаний на богов чисто *ноуменальных* и на *демонологию*. Как указывает само название трактата, речь тут действительно идет о богах, но о богах только в связи с космосом, и ни в какой мере не касается демонов.

3. *Имена богов*. Что касается конкретных имен богов, то здесь у Саллюстия много такого, что непонятно само по себе и требует обширного комментария. Кое-что здесь можно выяснить на основании сопоставления со взглядами других неоплатоников, а кое-что так и остается не очень понятным. Это бросается в глаза особенно при сопоставлении с теоретической стороной классификации, где, как мы сейчас видели, основное четверное деление является вполне понятным и безупречным. Относительно же конкретных имен далеко не все представляется у Саллюстия ясным.

а) Прежде всего мы воспроизведем деление богов у Саллюстия на двенадцать классов, оставляя пока без разъяснения входящие сюда имена, поскольку и сам Саллюстий ограничивается здесь простым перечислением имен и не входит в их характеристику. В дальнейшем, однако, в связи с нашими усилиями во что бы то ни стало достигнуть ясности предмета, об этой классификации двенадцати богов все же придется сказать несколько слов. Вот эта классификация.

Боги-миросозидатели: Зевс (в дальнейшем сюда присоединяется Дионис), Посейдон, Гефест.

Боги-одушевители: Деметра, Гера, Артемида.

Боги-согласователи: Аполлон (в дальнейшем еще Асклепий), Афродита (в дальнейшем еще Хариты), Гермес.

Боги-охранители: Гестия, Афина, Арес.

Однако мы не будем обсуждать всю эту классификацию в самом начале. Некоторые ее особенности могут выясниться в результате рассмотрения нами всей космической области, как она дается у Саллюстия, в порядке восхождения с земли к небу. Поэтому придется начать с подлунной, как с самой нижней сферы всего космоса.

б) Если начинать всю космическую область снизу, то здесь у Саллюстия проводится традиционная иерархия земли, воды, воздуха и огня. Но земля почему-то находится у него в ведении не Геи, но Гестии. Правда, согласно традиции, Гестия является мировым очагом и потому помещается в центре космоса. Но почему же Саллюстий так обидел Гею, которая если даже и не центр космоса, то, во всяком случае, является, и тоже согласно нерушимой традиции, матерью всех богов? Кроме того, у самого же Саллюстия Гестия занимает первое место среди богов-охранителей. Но какая связь Гестии-Земли с Гестией-охранительницей, об этом ничего не сказано.

Далее, вода связывается с Посейдоном, воздух — с Герой и огонь с Гефестом. Теоретически рассуждая, для античного сознания это тоже вполне традиционно. Но у самого же Саллюстия опять-таки Посейдон фигурирует вовсе не только как сфера воды, существующей на самой же земле. В тройных делениях при получении двенадцати классов Посейдон, как мы видели выше, ставится у Саллюстия очень высоко, а именно он отнесен к богам-созидателям, вместе с Зевсом и Гефестом. Этот мирозидатель Посейдон, очевидно, к воде уже не имеет никакого отношения.

Выше воды — воздух, и он отдан Гере, которую тоже, ввиду ложной этимологии, всегда связывали с воздухом. Но ведь, с другой стороны, Гера все же является супругой Зевса, и, значит, ее место тоже было бы рядом с Зевсом, то есть тоже на ступени богов-созидателей. Этого, однако, нет у Саллюстия. Саллюстий относит Геру ко второй ступени богов, то есть к богам-одушевителям. Это тоже малопонятно.

Такая же неясность и относительно огня, отданного Гефесту. Ведь этот Гефест самим же Саллюстием тоже отнесен к богам-мирозидателям, то есть к самой верхней ступени божественной иерархии, наряду с Зевсом и Посейдоном. Каково же отношение Гефеста-мироустроителя к Гефесту-огню в подлунной?

Наконец, что касается подлунной, то тут у Саллюстия не хватает самой высокой среды, а именно эфира. Эфир отнесен у него к той высочайшей области, которая находится непосредственно под самым небом и которая, таким образом, превосходит все вообще

космические сферы и всех вообще космических богов. Казалось бы, что в подлунной сфере тоже должен быть свой эфир как отражение и воплощение поднебесного эфира. Но указание элементов подлунной ограничивается только первыми четырьмя элементами, а об эфире почти ничего не говорится. Кроме того, странным образом этим высочайшим эфиром заведует у Саллюстия не кто иной, как Афина. Почему Афина, неизвестно. Ведь у самого же Саллюстия в его двенадцатиступенной классификации Афина вовсе не занимает такого высокого места, а отнесена только к богам-охранителям.

в) Поднимаемся выше огня. Тут начинаются сверхземные сферы, и первая из них — сфера луны. Она отдана у Саллюстия Артемиде, и это — традиционно. Выше луны существует сфера солнца; и то, что солнце это отдано у Саллюстия Аполлону, тут тоже традиция. Однако дальнейшие в нарастающем порядке сферы, а именно сферы Меркурия (Гермеса), Венеры (Афродиты), Марса (Арес) и Юпитера (Зевса) вовсе никак не названы при изображении космических сфер у Саллюстия. Правда, все эти боги занимают свое определенное место в основных триадах богов, где Гермес и Афродита отнесены к богам-согласователям, Арес — к богам-охранителям, а Зевс — к богам-созидателям. Но каково отношение этих богов двенадцатиступенной классификации к традиционным космическим сферам между луной и небом, неизвестно. Сказать без всяких околечностей, что эти сферы не только характеризованы у Саллюстия традиционными именами богов — Меркурия, Венеры, Марса и Юпитера, — но и соответствующим образом понимаются, никак нельзя, потому что, как мы сейчас увидим, сфера Кроноса-Сатурна отведена у Саллюстия вовсе не Кроносу.

Выше космической сферы Юпитера (Зевса) у Саллюстия, совершенно в соответствии с традицией, помещается сфера Кроноса. Но почему Кронос связывается здесь с Деметрой, опять неизвестно (о нашем мнении по этому вопросу — выше, с. 412). Ведь, согласно самому же Саллюстию, Деметра отнесена к богам-одушевителям наряду с Герой и Артемидой. Кроме того, Кронос у Саллюстия заметно снижен. Он не только не есть звездное небо, каким он трактовался у Феодора (выше, с. 387), но он даже и не высшая сфера внутри неба, которая у Саллюстия объявлена эфиром и почему-то отдана Афине, хотя в то же самое время Афина, как мы только что сказали, отнесена впервые только к богам-охранителям наряду с Гестией и Аресом. Вместе с тем в гл. 4 трактата Кронос объявлен как ноуменальная сфера, как сфера мыслящего ума; а это и вовсе вносит тяжелую путаницу во всю эту проблема-

тику. При этом, если зашла речь об общекосмическом эфире, то мы бы ожидали, что Саллюстий заговорит здесь если не о Кроносе, как у Феодора, то, по крайней мере, хотя бы о Зевсе, о котором вся традиция говорит как об «эфирном». Однако Зевс у Саллюстия ниже и Кроноса и эфира, хотя и объявлен мирозидателем.

Что касается неба, то оно тоже характеризуемо у Саллюстия оригинально и малопонятно. Оно отдано не Кроносу и не Зевсу, но всем богам.

Другими словами, мифологическая характеристика отдельных областей космоса и общая двенадцатиступенная классификация богов или совсем не сопоставляются у Саллюстия, либо сопоставляются противоречиво.

г) Наконец, функции богов в связи со всеми этими вполне конкретными именами нигде не рисуются в таком же конкретном виде. Здесь у Саллюстия имеется только одно исключение. Именно упоминая о богах-согласователях, Саллюстий указывает на то, что Аполлон настраивает лиру. Этот момент действительно говорит о какой-то гармонии. Намного более натянуто разъяснение Афродиты. По Саллюстию, она рисуется обнаженной (фактически это было в мифах далеко не всегда); а всякая красота, по Саллюстию, предстает для нас как нечто понятное и очевидное, то есть как нечто обнаженное. Подобное толкование Афродиты у Саллюстия, конечно, весьма сомнительно. Но так или иначе, а здесь все-таки дается толкование мифического образа по его содержанию, чего нет при перечислении прочих богов в данной классификации. То же самое нужно сказать и об Афине, вооружение которой у Саллюстия характеризует ее охранительную природу, в то время как то же самое оружие Афины может также толковаться и как символ героического наступления.

Таким образом, использование конкретных мифологических имен у Саллюстия довольно-таки мало мотивировано, а кое-где дается даже и в спутанном виде.

### §3. ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНЫЙ ФОН ТРАКТАТА

1. *Несколько текстовых параллелей.* Классификация богов у Саллюстия производит настолько запутанное впечатление, что сам собой возникает вопрос, не употребляет ли Саллюстий все эти имена богов в каком-нибудь специальном и менее известном смысле. Однако ответить на этот вопрос не так просто, потому что здесь требуется известного рода филологическая широта. Но мы все-таки посмотрим, нет ли таких текстов, которые облегчили бы понимание классификации Саллюстия.



а) Возьмем *первую* триаду богов, то есть богов-миросозидателей — Зевса, Посейдона и Гефеста. Что Зевс отнесен здесь к миросозидателям, это, конечно, не вызывает сомнения. Но при чем тут Посейдон и Гефест?

Дело в том, что любители античности обычно слишком преувеличивают значение Посейдона как бога моря. Посейдон — это гораздо более общая стихия. В одном своем исследовании<sup>1</sup> мы привели достаточно текстов для характеристики Посейдона как универсально-хтонического божества, которое по своей силе и значению даже превосходит Зевса и по времени старше его. Поэтому включение Посейдона в одну рубрику с Зевсом для современной научной мифологии вполне естественно.

Что же касается его смысловой значимости, то о ней можно привести свидетельства, которые рассматривают Посейдона именно как миросозидателя: Прокл (Plat. theol. VI 22, p. 403 Port.) рассматривает эту триаду — Зевса, Посейдона и Гефеста — как демиургическую и тоже отводит Посейдону среднее место, считая этого бога принципом «душевного распорядка» в космосе, или «причиной движения и всякого становления». Между прочим, немалое значение имеет и сообщение о разделении всего космоса между Зевсом, Посейдоном и Аидом, когда Посейдон мыслится богом моря. Об этом читаем у Гомера (Ил. XV 187—193) и Аполлодора (I 2, 1).

Гефест же, по Проклу (там же), «одухотворяет природу тел и является демиургом всех внутрикосмических седалищ богов»<sup>2</sup>.

Таким образом, у Прокла вполне определенно намечается понимание этой миросозидательной триады богов как бытия, становления и результата становления, то есть ставшего.

В другом месте (In Tim. III 318, 6) Прокл говорит, что Гефест есть выражение «соматоургии», то есть является принципом телесного оформления вообще. Но тогда мы должны сказать, что мироустроительная триада Саллюстия вовсе не так уж непонятна. Под ней кроется вполне определенная диалектика, хотя Саллюстий ее и не формулирует. Олимпиодор (In Phileb. p. 281 Stallb.11 b) тоже рассматривает Гефеста как божество «душевного и внутримирового смешения».

Относительно Гефеста мы бы привели ряд текстов, трактующих его не просто как бога-кузнеца, но такого, который кует само небо. А это как раз и соответствует тому (третьему) месту Гефеста, которое он занимает у Саллюстия. Эти тексты таковы. «Некий

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. — Учен. зап. МГПИ им. В. И. Ленина, т. 72, 1953, с. 133—135. Ср. его же статью «Посейдон» в «Мифах народов мира», т. 2.

<sup>2</sup> Более широкую трактовку Гефеста, чем просто бога огня, автор дает в цитированной работе «Олимпийская мифология...» (с. 147—163).

демон Гефест именуется патроном искусстваковки [металлов] с видом кузнеца. И о самом великом Гефесте символически говорится, что он выковал небо» (Procl. In Parm. p. 829, 14—17). «Поэтому богословы говорят, что он [Гефест] кует, как работник наковальни и металлов, и поэтому небо оказывается медным, в качестве подражания небу умопостигаемому, и потому же творец неба является кузнецом» (Procl. In Tim. I 143, 7—11). «Что он относится к демиургической цепи, а не к производящей живые существа, связующей или иной какой, показывают богословы, передавшие нам, что он кует, двигает меха и вообще — искусник» (I 142, 20—24). Таким образом, то, что Гефест является кузнецом неба, — это вполне решительное убеждение всего неоплатонизма. А это значит, что у неоплатоников Гефест является как раз третьей и завершительной ступенью мирозидательной демиургии.

б) Что касается *второй* триады, а именно *одушевителей*, у Саллюстия, то и она находит у Прокла удивительное подтверждение и разъяснение. Оказывается (Plat. theol. VI 22, p. 403), что Деметра вовсе не просто богиня земледелия, какой она сейчас повсюду считается, но она является «жизнеродительным первопринципом», поскольку она порождает все, «всю внутримировую жизнь, интеллектуальную, душевную, неотделимую от тела».

Далее, если придерживаться Прокла, то образ Деметры придется чрезвычайно углубить и расширить. В одном отрывке (In Crat. 92, 14—18 Pasqu.) у Прокла читаем: «Первая — Деметра; и она распределяет ту и другую пищу среди богов, как говорит Орфей:

Слуг и служанок она приготовила быстрых, проворных,  
Много амвросии лакомой, красного нектара много,  
Также и светлые пчел создания сильно жужжащих.

Больше того, у Прокла имеется значительный и детально разработанный текст (90, 28—92, 8), где Деметра отождествляется не больше и не меньше, как с Реей, которая на стадии Кроноса является супругой Кроноса, а на стадии Зевса — супругой Зевса. Еще интереснее и страшнее текст Прокла, отождествляющий Деметру с Ночью (92, 9—12): «Деметра, изливающая как всяческую жизнь, так и всякую пищу, прообразом своим имеет Ночь, так как Ночь именуется бессмертной питательницей богов; но это — в умопостигаемом смысле».

Даже в тех случаях, где Деметра связывается непосредственно с землей, ей часто дается гораздо более обобщенная квалификация. Так, если учесть стоические фрагменты о Деметре, то окажется, что она есть и протяжение, или напряжение (*diatasis*) жизни по земле. Она есть также дух (*пнеума*), пронизывающий землю; она мать, которая всех кормит и щедро наделяет пропитанием. Эти

стоические тексты о Деметре можно найти в общем собрании стоических фрагментов (SVF II frg. 1021, 1076, 1093 Arn.), куда можно отнести и Корнута (2, 8). Прекрасный обобщенный образ Деметры, связанный не только с земледелием, но и с дарованием повсеместной жизни, содержится в «Орфических гимнах» (XL).

Вторым божеством после Деметры из числа богов-одушевителей Саллюстий помещает Геру. Что Гера, являясь супругой верховного бога Зевса, имеет ближайшее отношение ко всеобщей космической жизни, это ясно уже и само по себе. Однако и здесь мы привели бы три авторитетнейших первоисточника.

Именно Дамаский (II 156, 17 Rue.) утверждает, что Гера — «жизнеродительное божество», «вызывающее всех богов к эманации». У Прокла (In R. P. I 134, 12—17) сказано: «Гера удостоилась стать матерью всех, чьим отцом стал Зевс, и он по чину монады выводил все, а она, согласно производительности диады, давала жизнь тому вторичному, что следовало за Зевсом. Он применялся к мысленному пределу, а она — к беспредельности». О знаменитом поясе Геры, о котором повествует Гомер (Ил. XIV 181—186), у Прокла (In R. P. I 137, 27—138, 4) мы находим такое рассуждение: «Он — животворный и производящий все множество душ, на которые символически (*symbolicōs*) указывает число висящих кистей. Серьги и сандалии изображают первичные и конечные из истекающих из нее частных потенций. Первые из них говорят относительно высших потенций богини и из них выступают, другие же принимают на себя ее низшие эманации». Наконец, в весьма художественной форме орфический гимн (XVI 3—6) тоже повествует о животворных функциях Геры сначала в воздухе, а потом и повсюду. Здесь, между прочим, читаем такие слова:

Ласковый ветер на пищу душе подающая смертным,  
Мати дождей, кормилица вихрей, ты все порождаешь.  
Нет вне тебя ничего в естестве, предназначенном к жизни.  
Всем помогаешь равно, сочетая в священном тумане.

Что касается *третьей* категории богов — *одушевителей* — у Саллюстия, то Артемида является помощницей при родах (Diod. V 73; Plut. Quest. conv. III 10 p. 114, 28—115, 2 Hub.; Hymn. Orph. XXXVI 3, II 2—4; Cornut. 34, где Артемида уподобляется Илифии). У Либания же на основании этого она объявлена покровительницей всего человеческого рода, который «повсюду дан Земле Артемидой» (Or. V 24 Foerst. — Richtst.), и говорится о том, что «вообще она заботится о людях» (V 32). Нам представляется, что лучшего подтверждения места Артемиды у Саллюстия трудно себе и представить.

в) Коснемся *третьей* триады у Саллюстия, именно богов-согласователей, то есть Аполлона, Афродиты и Гермеса.

Можно думать, что Саллюстий привлек здесь Аполлона не случайно. Ведь Аполлона обычно считают богом света, то есть всеобщего оформления, богом красоты и искусства, богом пророчества и врачевания и даже просто богом солнца. Однако источники говорят специально и об упорядочивающих функциях Аполлона. Так, Платон (Срат. 405 с) среди четырех пониманий Аполлона выделяет понимание, согласно которому «бог этот надзирает за гармонией, осуществляя всеобщее вращение и у богов и у людей». По Корнунту (32), Аполлон именуется Делием и Фанеем, «потому что существующее через него открывается (*dēloysthai*) и космос освещается... поскольку он являет (*anaphainontos*) все». Из мнения Плутарха (De E Delph. 20) о том, что Аполлон «исключает множество вещей (*polla*) и самую множественность», можно сделать вывод об упорядочивающих функциях Аполлона, тем более что Плутарх называет его здесь единым и единственным. В орфическом гимне (XXXIV 16—20) читаем:

И через темную ночь в тишине звездоокого мрака  
Корни подземные зришь и пределы всего мирозданья  
Держишь. Заботит тебя и начало вещей и конец.  
Цвет ты всему. Согласуешь ты все многозвучной кифарой  
В мире.  
Ты сочетаешь всемирно согласие и судьбы людские.

Из одного анонимного гимна Аполлону (Orph. p. 285 Abel) можно вычитать прямое суждение о нем как о «связующем мирах». Подобного рода тексты тоже являются прекрасной иллюстрацией для философской квалификации Аполлона у Саллюстия.

То, что среди богов-согласователей Саллюстий поместил Афродиту, тоже едва ли может вызывать какое-либо сомнение. Ведь Афродита, как известно, есть богиня любви и красоты, но любовь и красота являются общепонятными символами согласия и упорядочения. Однако имеется достаточное количество античных текстов, свидетельствующих именно о гармонизирующих функциях Афродиты и в более широком смысле.

Как известно, уже у Гесиода одной из первых потенций является Эрос, а Эрос — сын именно Афродиты. Поэтому неудивительно, что Парменид приписывал Афродите самые широкие божественно-космические функции всеобщего упорядочения. О Пармениде (В 13) один авторитетный источник гласит: «Он утверждает, что она является также виновницей [рождения] богов. [А именно] он говорит: «Раньше всех богов она создала Эроса». Также он утвер-

ждает, что она посылает души то из видимого [мира] в невидимый, то обратно». По Ферекиду (В 3), «Зевс, намереваясь быть демиургом, превратился в Эроса, потому что, составивши, как известно, мир из противоположностей, он привел его в согласие и к любви и засеял все тождеством и единством, пронизывающим все». Здесь принцип Афродиты как принцип всеобщее-космической творческой согласованности еще более подчеркивается. Свои два космогонических принципа Эмпедокл. называет «Дружбой» и «Враждой». Но, как показывают дошедшие до нас материалы об Эмпедокле (В 22 и 26), свою «Дружбу» Эмпедокл называл также и Афродитой.

Общекосмическую творчески-согласовательную роль Афродиты воспевают в античной литературе многие авторы, из которых мы указали бы на Еврипида (Hippol. 448—450 Nauck) и на Лукреция (I 1—40). В гимне Прокла (V 2—6) говорится об «умном (поегос) браке» Афродиты и Гефеста, причем «умность» здесь является максимальным обобщением брака, а соответствующее изваяние (agalma) является, как здесь буквально сказано, «символом» (symbolon) этого космического и надкосмического брака.

Родины нашей вожди когда-то по божьему гласу  
В городе соорудили священное нам изваянье.  
Символ умного брака оно, гименеев же умных  
Огненного Гефеста и Афродиты Небесной.

Однако, если бы мы захотели привести текст, максимально соответствующий тому месту Афродиты среди богов, о котором говорит Саллюстий, то это был бы, несомненно, орфический гимн Афродите (LV). Здесь говорится не только о том, что Афродита все порождает, все одушевляет и все согласует, но что она выше самой судьбы и выше Мойр. Приведем первые семь стихов этого гимна:

О, с милой улыбкою ты, Урания, петая много,  
Морем рожденная, мать-богиня, всенощно святая,  
Связь ты, необходимости мать, коварство, ночная,  
Все от тебя. Подчинила ты мир и власть проявляешь  
И над Мойрами ты тройными. Ты все порождаешь,  
Что ни на есть в небесах, на земле многоплодной и в бездне  
Моря...

Таким образом, место, отводимое Афродите в классификации богов у Саллюстия, вполне соответствует всем основным тенденциям исконной мифологии Афродиты, начиная с первых проблес-

ков самостоятельного мышления у древних и кончая его последним периодом.

Что касается третьей категории богов-согласователей у Саллюстия, именно Гермеса, то подобного рода локализация, насколько нам представляется, тоже близка к вековым традициям мифологии Гермеса. Везде и всегда Гермес являлся в античности богом практики, удачи, полезных предприятий и мероприятий, легким и крылатым вестником Зевесовой воли, помощником в деловой области и даже в торговле. Обращает на себя внимание чрезвычайно большое разнообразие функций Гермеса, о которых говорят Корнут (16) и Макробий (*Saturn. I 19,7—18 Will.*). Среди этих функций интересна та, которая у подобного рода авторов именуется «логосом», то есть осмысленным и практически продуманным словом. В последние века античности почитание Гермеса особенно углубилось, когда возникло даже новое его наименование — Гермес Трижды Величайший. Его практические функции доведены до того, что он трактовался как проводник душ в подземный мир. Орфический гимн (LVII) прославляет Гермеса по преимуществу именно как проводника душ в подземный мир. Весь этот практицизм Гермеса, обнимающий собою всякие человеческие и мировые дела, и большие и малые, кажется, достаточно соответствует локализации Гермеса среди богов-согласователей у Саллюстия.

Как мы могли видеть выше (с. 422), и триада богов-миросозидателей и триада богов-охранителей находят для себя место не только у Саллюстия, но в совершенно явной форме также и у Прокла, чего нельзя сказать о богах-одушевителях. Интересно спросить себя: а не имеется ли у Прокла также и триады богов-согласователей, о которой говорил Саллюстий? Не без удивления мы сталкиваемся здесь у Прокла и с интересующей нас триадой. Но, во-первых, эта триада трактуется у Прокла не как «согласовательная», но как «возводительная». И во-вторых, боги здесь перечисляются у Прокла в обратном порядке, а именно: сначала идет Гермес, потом Афродита и уже потом Аполлон. Во всем остальном, то есть во всем том, что относится к содержанию мифов, между Проклом и Саллюстием мы находим полное совпадение. Гермес, являясь покровителем и философии и диалектики, возводит частичные души к общей «истине» (*Plat. theol. VI 22, p. 404*). Конечно, это есть отголосок указанного у нас выше многовекового понимания Гермеса как логоса. Афродита, согласно своей всеобщей любовной сущности, тоже возводит души к «красоте» (там же). Что же касается Аполлона, то он все упорядочивает с помощью музыки, гармонии и ритма и воз-

водит к «интеллектуальной (поетан) истине» (там же). Если при-дираться к отдельным выражениям, то формулы Прокла будут здесь, конечно, до некоторой степени отличаться от формул Саллюстия. Тем не менее имеется полное основание утверждать, что и возво-дительная триада Прокла также навеяна конструкцией трех богов-согласователей Саллюстия.

г) Теперь нам остается рассмотреть материалы, относящиеся к *последней* триаде богов у Саллюстия, именно к богам-охранителям, куда отнесены Гестия, Афина и Арес.

То, что уже во всяком случае не вызывает никаких сомнений — это квалификация Гестии. Нужно считать общегреческим пони-манием Гестии ее связь с очагом в самом широком смысле слова. Имелся в виду прежде всего очаг домашний и семейный как хра-нитель и опора всего дома и семьи. Почиталась Гестия и как охра-нитель всего народа и государства и как постоянство и опора все-го космоса. О Гестии как об опоре для всего космоса читаем у Филолая (А 16): «Филолай [помещает] огонь посредине вокруг центра, который он называет Гестией-вселенной, домом Зевса, матерью и алтарем богов, связью и мерою природы». Очень выра-зительную в этом смысле характеристику Гестии мы находим у Корнута (28): «Гестию древние называли так потому, что она всегда стоит [покоится, *hestanai*], или потому, что от природы находится в самом внутреннем месте [*esotato*], или потому, что на ней, как на некотором основании, покоится (*hestanai*) весь космос». При-знанием Гестии как всеобщей охраны и постоянства проникнут и орфический гимн, где (LXXXIV 5) она прямо названа «подпорой (*sterigma*) для смертных». «Стражем тайных дел» называет ее Ци-церон (*De nat. d.* II 27, 67). На основании сообщения Платона (*Phaedr.* 247a) о путешествии богов по небесной орбите, где Зевс является предводителем, а Гестия остается на месте и не участвует в путешествии, Прокл (*In Tim.* III 137, 20—138, 6) утверждает в числе прочего, что «на небе полюсы держатся Гестией, как и зем-ля среди элементов... Как сверхмировая Гестия относится к вели-кому вождю двенадцати богов, так Земля — к Небу в области внут-римировой».

Все подобного рода тексты с полной очевидностью убеждают нас в правильности основной у Саллюстия характеристики Гестии как охранительного начала.

Хуже обстоит дело с Афиной. Текстов относительно охрани-тельной функции Афины достаточно. Но дело в том, что она ведь еще и богиня мудрости. Объединить охранительность с мудростью, конечно, можно. Но это потребовало бы от нас несколько искус-

ственного рассуждения. Что же касается охранительства, то о нем в яснейшей форме говорит уже гомеровский гимн, где (XI 4) воинские функции Афины трактуются как ее стремление охранять людей: «Ею хранится народ, на сраженья ль идет, из сраженья ль». Один эпизод чудесной защиты народа Афиной во время войны красочно рисует Геродот (VIII 37). В орфическом гимне (XXXII 13) читаем: «О Тритогея, зла отвратитель, несущий победу!» В гимнах Прокла защита и охрана, доставляемая Афиной, выдвигается на первый план (VII 43—49, эти стихи приводятся у нас ниже, II 388).

Не лучше, но, пожалуй, даже еще сложнее обстоит дело с квалификацией Ареса у Саллюстия, которая выставляет его как бога-охранителя. Здесь всякому любителю античности тоже приходят на ум разного рода сцены из мифологии и разные характеристики Ареса как любителя войны ради войны, как коварного «переметника» (Гомер). Вопреки всему этому Арес выступает у Саллюстия как принцип охранительства, надо полагать, того, что благо и справедливо. Правда, необходимо признать, что квалификация Ареса как благороднейшего, охранителя, и не только при помощи оружия на войне, но и в более широком смысле, во всяком случае, в текстах попадает. У Корнута (21) встречается мысль, что Зевс послал Ареса людям для воспитания в них благородства и справедливости. Весь гомеровский гимн (VIII), посвященный Аресу, является ярким восхвалением той справедливой и разумной мощи, которой отличается Арес в своей защите и людских интересов и космического доброго постоянства. Подобного рода мотивы можно найти и в обращенном к нему орфическом гимне (LXXXVII). По-видимому, Саллюстий отвлекся от цельного образа Ареса, как он просуществовал в античной мифологии в течение тысячелетия, и сосредоточился только на одной его положительной стороне. Однако для этой положительной стороны Ареса тоже имеются не последней значимости материалы.

Не без некоторого удивления мы должны констатировать, что вся эта триада богов-охранителей целиком использована Проклом в уже известном нам месте его «Платоновской теологии» (VI 22, р. 403) наряду с рассмотренными у нас выше тремя триадами богов в классификации Саллюстия. Именно о Гестии здесь так и говорится, что она «охраняет само бытие вещей и саму сущность (ousian) в несмешанном виде». Здесь Прокл ссылается на платоновского «Кратила»; но если иметь в виду точные высказывания Платона (Crat. 401 cd), то полного соответствия его словам наблюдать почти не приходится. Что касается, далее, Афины, то и о ней



Прокл весьма выразительно замечает, что она «охраняет средние жизни неизменными посредством размышления и самодвижной жизни, удерживая их от материи». Под «средними жизнями» Прокл понимает здесь, очевидно, ту жизнь, которая совершается между чисто ноуменальной и чисто материальной сферами. Но важнее то, что Прокл вместе с Саллюстием одинаково подчеркивает охранительный характер Афины. Об Аресе у Прокла читаем: «Арес доставляет теловидным природам свет и потенцию, причем несказанную, как говорит в «Кратиле» Сократ». В платоновском «Кратиле» таких выражений об Аресе тоже не имеется, а имеется только гораздо более общее суждение о нем (407 cd), которое далеко не без натяжки могло бы быть привлечено для понимания Ареса у Прокла.

д) Если мы бросим *общий взгляд на двенадцатиступенную классификацию богов* у Саллюстия, то приведенные у нас параллельные тексты из античной литературы уполномочивают нас сделать весьма существенные выводы для характеристики Саллюстия.

Прежде всего, все четыре триады у Саллюстия явно построены по одному принципу. Сначала говорится о бытии вообще, потом о живом становлении этого бытия и, наконец, о телесной осуществленности этого становления. Такая диалектическая последовательность особенно бросается в глаза в формулировках третьей ступени каждой триады. Эта третья ступень на стадии богов-созидателей рисуется в виде Гефеста, который кует небо и сидалища богов в космосе. Во второй триаде, где имеются в виду боги-оживители, третья ступень — это Артемида, которая помогает роженицам при родах и тем самым сохраняет весь человеческий род. В третьей триаде богов-согласователей фигурирует Гермес, максимально деловая практика которого общеизвестна. Наконец, в богах-охранителях Арес, по заявлению Прокла, прямо есть освещение всей теловидной области.

Далее, в качестве общего вывода из классификации Саллюстия сама собой напрашивается мысль, что Саллюстий в используемых у него именах богов несомненно касается весьма существенных сторон этих богов. Локализация этих богов в логической системе Саллюстия нигде не отличается каким-нибудь недопустимым гиперболизмом и нигде не носит на себе печати произвольной выдумки без всякой опоры на историю мифов.

Далее, необходимо иметь в виду, что и всякая вообще логическая квалификация сложнейших мифологических образов, имевших свою весьма пеструю тысячелетнюю историю, не может не отличаться абстрактным, а это и значит всегда односторонним,

характером. Но тогда такая классификация по необходимости будет базироваться не сразу на всех свойствах богов реальной мифологической истории, но на тех или иных обязательно существенных сторонах этих мифов. Однако в этом отношении едва ли будет допустимо подвергать Саллюстия какой-нибудь резкой критике. Как показывает привлечение достаточного количества параллельных текстов из античной литературы, логическая квалификация отдельных богов у Саллюстия достаточно существенна. А если где-нибудь и можно указать на другие существенные стороны каждого отдельного божества, то они могли бы стать основанием для какой-нибудь другой классификации, которая нисколько не противоречила бы классификации Саллюстия, а только дополняла бы ее.

Наконец, и с исторической точки зрения это особенно важно, классификация богов у Саллюстия оказалась очень живучей. И великий Прокл не нашел ничего лучшего, как полностью использовать для себя всю эту двенадцатиступенную классификацию Саллюстия и целиком и даже буквально, хотя и в другом порядке и с другой терминологией.

2. *Пять типов толкования мифов.* Саллюстий не просто оставляет без всякого рассмотрения свою двенадцатиступенную классификацию богов. В специальной главе трактата (4) Саллюстий не только подвергает свои мифы определенным толкованиям, но указывает целых пять типов такого толкования.

а) Первый тип толкования, который у Саллюстия относится к богам как к таковым и поэтому может быть назван чисто теологическим, сводится к тому, что рассматривается самый *смысл* мифа, или, как неясно выражается Саллюстий, самая *сущность* мифа. Так, исходя из того, что Кронос есть символ ума, проглатывание Кроносом своих детей нужно рассматривать как возвращение ума к самому себе.

По поводу этого проглатывания Кроносом своих детей нужно сказать, что даваемое у Саллюстия ноуменальное толкование этого символа является обычным у неоплатоников, так что Саллюстий здесь ничего нового не предлагает. Уже Плотин (V 1, 7, 30—35) вполне отчетливо понимает Кроноса как ум, а проглатывание Кроносом своих собственных детей понимает как возвращение продуктов мысли к самому исходному мышлению этого ума. Совершенно то же самое мы находим и у Прокла, у которого Кронос — не только «вождь различения» (In Crat. 84, 8—9), не только ум интеллектуальный после Фанета, ума интеллигибельного, и Урана, ума интеллигибельно-интеллектуального (59, 9—13), но и прямо говорится о порождении им предметов ума и о возвращении их

к самому уму (56, 24—58, 1). В другом отрывке (Plat. theol. V 37, p. 329) Прокл учит о том, что цельность (holotēs) есть такая божественность, которая содержит в себе все свои интеллигибельные моменты, затем порождает моменты интеллектуальные, а потом возвращает их в себя и водружает их в себе. При этом о проглатывании Кроносом своих детей не говорится, но делается многозначительная ссылка на какие-то «более трагические мифы», под которыми Прокл, конечно, имеет в виду прежде всего мифы о Кроносе и проглатывании им своих детей.

б) Второй тип толкования мифов Саллюстий связывает с *природой*. Так, миф о проглатывании своих детей Кроносом многие толкуют как пожирание временем (Кронос — χρόνος, время) всех составляющих его моментов, поскольку время всегда уходит в прошлое. Между прочим, исходя из той же ложной, но очень упорной в античности этимологии, Макробий (Saturn. I 8, 10—11) тоже понимает Кроноса как время, которое и порождает все существующее и тут же его поглощает.

в) Третий тип толкования мифов Саллюстий связывает со сферой *души*. Если Кронос проглатывает своих детей, то это значит не только то, что мысли размышляющего ума остаются в нем самом, но что и душевные состояния, как бы они ни были связаны с окружающим миром, тоже остаются в самой душе.

г) Четвертый тип толкования мифов Саллюстий называет *материальным*. Травы, камни и животные сами не являются богами, но зато они посвящены тем или иным богам.

Наконец, свой пятый тип понимания мифов Саллюстий называет *смешанным*.

Так, пир богов понимается в мифологии не просто как обыкновенная попойка, но это есть действие «сверхкосмических божественных сил». Соответствующее символическое толкование — у Прокла (ниже, II 285). Миф о трех богинях, среди которых Парис должен был осуществить свой выбор, есть символ противоречивых сил, господствующих в космосе, почему и говорится о яблоке раздора. А то, что Парис выбрал именно Афродиту, указывает на предпочтение им космической красоты в сравнении с другими космическими силами.

Если Мать богов вступает в брак с Аттисом, который ее оставляет, чтобы соединиться с нимфой, а потом возвращается обратно к Матери богов, то, по Саллюстию, Мать богов есть мировая жизнь, а Аттис — символ возникновения и уничтожения, почему и ясно, что Мать богов вступает в брак с Аттисом: жизнь — это ведь и есть сплошное возникновение и уничтожение. Но возникновение и унич-

тожение, взятые сами по себе, имеют тенденцию обособиться и изолироваться от всеобщей жизни, что и символизировано в мифе об уходе Аттиса от Матери богов и о подчинении его нимфе. То, что Мать богов за это ввергает Аттиса в безумие, это тоже вполне понятно, поскольку чистое и пустое становление, лишенное жизненной основы, есть безумие. Наконец, полно смысла и утверждение мифа о том, что Аттис вернулся к Матери богов с тем, чтобы потом уже никогда с ней не разлучаться. Этот новый брак Матери богов и Аттиса есть символ становления, но такого становления, которое уже не уходит в прошлое, но есть уже сама вечность.

Этот миф довольно подробно излагается у Аркобия (V 6—7 Hildebr.), а с весьма напряженной символикой — в VIII(V) речи Юлиана (ниже, с. 471). Фотий (Bibl. VI, p. 34, 4—8 Henry) сообщает, что известный философ Дамаский вместе с философом Дором спустился в подземелье храма Аполлона в Гиераполисе (Фригия) и там видел во сне себя в качестве Аттиса и свое участие, по приказу Матери богов, в празднестве возвращения Аттиса. Дамаский считал этот сон символом освобождения «из Аида», то есть от смерти. То, что Аттис имеет прямое отношение к становлению живой природы, об этом читаем у Евсевия, который не только связывает в один целостный символ таких богов жизненных процессов природы, в частности созревания цветов и плодов, как Аттис, Адонис и Дионис (Praer. ev. III 11, 12 Dind.), но и прямо относит их к деятельности «бога демиурга» (III 13, 14). Этот мотив мы встречаем еще у Порфирия (выше, с. 111). Что же касается головного убора, полученного Аттисом от Матери богов, то по этому поводу можно вспомнить сообщение того же Евсевия (III 11, 23) о Гефесте, головной убор которого понимался как символ движения небесного свода. Далее, по поводу той нимфы, которая держала Аттиса в плену, можно вспомнить воззрение Порфирия на нимф как на символ становления и всеобщего протекания (выше, с. 126).

д) Если бы нас спросили, какие еще имеются материалы из античной литературы для характеристики того, что Саллюстий называет смешанным пониманием мифа, то мы бы привели еще один пример, который является не только наилучшим, но во многих отношениях прямо блестящим. Это — миф об Эросе, как он трактуется в диалоге Платона «Пир».

Здесь мы находим прежде всего то, что Саллюстий называет теологическим мифом, или теологической стороной мифа. Именно в «Пире» подробно рассказывается и о происхождении Эроса

от Богатства и Бедности (201d — 204d), и о понимании Эроса как вечного стремления (199c — 201c), и о постепенности восхождения вплоть до идеи красоты (210a — 212a). Это — прекрасный пример на «сущностный», то есть ноуменальный, то есть теологический, то есть просто логический, анализ мифа об Эросе. Далее, если говорить о «природной» стороне мифа, то в речи Эриксимаха (185e — 186d) развивается целая натурфилософская теория о космическом значении Эроса. «Психическая» сторона мифа весьма красочно изображена у Платона в виде вечно стремящегося, вечно неудовлетворенного и в бытовом отношении всегда неустроенного Эроса (203c — 204c). Кроме того, жизнь души, объята правильным Эросом, весьма глубоко и потрясающе конкретно изображена в словах Алквиада о том, как личность и поведение Сократа перевернули ему всю его жизнь (216 a). Что касается «материальных» сторон мифа, то они рассыпаны по всему диалогу Платона и часто составляют самое существо мифа об Эросе, который у Платона никак не мыслим без тела, без жизни и судьбы тела.

Другим замечательным примером «смешанного» понимания мифа является диалог Платона «Федр». Здесь, во второй речи Сократа, тоже трактуется проблема любви. Эта проблема демонстрируется здесь при помощи картины движения божественных и человеческих душ в виде колесниц по периферии мира (246b — 247b), а также при помощи чисто философского учения о душе как о самодвижном и бессмертном начале (245c — 246a). Диалектико-мифологическим выводам о сущности любви посвящается особый раздел диалога (253d — 256e).

Между прочим, у позднейших неоплатоников, а именно у Гермия Александрийского, появился замечательный комментарий на платоновского «Федра». Мы ограничимся здесь указанием прежде всего на подробную разработку у Гермия самого понятия души (р. 102, 10 — 127, 6 Соувг.) с весьма четким резюме о самодвижности и бессмертии (104, 9—11): «Душа — самодвижна. Самодвижное — начало движения. Начало движения — нерожденно. Нерожденное — неуничтожимо. Неуничтожимое — бессмертно. Стало быть, душа — бессмертна». У Гермия имеется подробная символика человеческих колесниц — душ, движущихся по периферии мира и падающих на землю (129, 18 — 145, 9). Платоновская символика любви, вытекающая из картины небесного путешествия душ, тоже подробно комментируется у Гермия (194, 31 — 205, 17).

Подобного рода примеров для понимания пяти сторон мифа, сформулированных у Саллюстия, можно было бы привести множество решительно из всех периодов античной литературы и фило-

софии. Но уже и сейчас мы вправе сказать, что разделение пяти пониманий мифа у Саллюстия совершенно предметно и достаточно свидетельствует о теоретической проницательности Саллюстия.

Интересно и общее замечание Саллюстия о том, что «мифы о богах подходят философам, о природе и душе — поэтам, смешанные — в мистериях, поскольку цель всех мистерий — воссоединить нас с миром и богами».

е) Вся эта глава у Саллюстия о пяти разных типах мифологических толкований для нас интересна еще в том отношении, что здесь сливаются в одно целое два предмета, которые на первый взгляд кажутся несовместимыми. Именно, с одной стороны, мы имеем миф как совершенно неделимое, вполне единичное построение, которое как таковое не только не нуждается ни в каких толкованиях, но даже их и не допускает, будучи неизмеримо выше всякого абстрактного анализа, выше всякого понятийного рассмотрения. Но, с другой стороны, оказывается, что эта мифологическая несказанность и неизреченность может быть вполне адекватно выражена и формулирована при помощи абстрактных понятий. Как показывает трактат Саллюстия, это возможно только в том случае, если употребляемые для мифологического толкования понятия будут тоже достаточно общими и достаточно предельными. Такие, например, понятия, как ум, душа, природа и материя, если они берутся в своей предельной завершенности, то есть космический ум, космическая душа, космическая природа и космическая материя, в этом своем предельном виде они, несмотря на всю свою абстрактность, могут конструировать миф вполне адекватно ему самому и тем самым несколько не нарушать его полнейшей невыразимости.

3. *Некоторые важные подробности в мифах о воздействии богов на космос и на людей.* В трактате Саллюстия имеется еще целый ряд очень важных мифологических подробностей, выраженных к тому же весьма ясно и отчетливо. Об этом нужно сказать хотя бы кратко.

а) Прежде всего, в чем заключается тайна отношения божественного мира к миру вне божества? По Саллюстию, это отношение не есть просто искусство, то есть вовсе нельзя сказать, что боги творят мир. В специальной главе (13) доказывается, что творить можно только из чего-нибудь, то есть из каких-нибудь материалов, существующих до творчества. Поэтому если говорится, что боги творят мир, то имеется в виду та или иная форма мира, а не само бытие мира. Значит, бытие мира существовало до творческого оформления мира богами. А это значит, что для объяснения про-

исхождения мира очень мало говорить только о божественном искусстве. Однако нельзя говорить и того, что мир возникает из богов в естественном порядке. Ведь боги бестелесны. Как же в таком случае телесный мир мог естественным путем возникнуть из бестелесного? Значит, нужно считать телесными самих богов? Но это невозможно, поскольку боги являются не телами, но их смыслом, их сущностью, их идеями.

Но если мир не возникает ни в результате творческого искусства богов, ни в результате своего естественного из них происхождения, то остается только допустить, что мир содержится в богах только *потенциально*. Но при таком допущении необходимо считать, что боги и мир есть одно и то же, что боги — это потенция мира, а сам мир есть действительное осуществление этой потенции.

Для современного мыслителя подобного рода доктрина Саллюстия есть, попросту говоря, его *пантеизм*. Однако здесь очень важно отметить некоторого рода логическую тонкость. Материя не есть просто физическое истечение идеи, как того требовал бы вульгарный пантеизм, но материя и идея обязательно должны оставаться диспаратными, то есть несводимыми одно на другое. И вот, если сохраняется диспаратность идеи и материи, тогда становится ясным, что для пантеизма нужна не просто идея, но еще и становящаяся идея, идея как замысел, идея как заданность, как модель, как порождающая структура, как требование. Тогда становится ясным и то, что материя тоже есть идея, но не просто идея, а еще и текуче-сущностная идея. Саллюстий борется здесь с вульгарно-физическим пантеизмом и превращает пантеизм в смысловое протекание, в текуче-сущностное моделирование, в творчески-становящуюся идею. Очень важно не терять из виду этот тонкий оттенок мифологии у Саллюстия.

б) Между прочим, для достижения полной ясности предмета необходимо сказать, что в вопросе о происхождении космоса от богов Саллюстий перечислил отнюдь не все возможные здесь альтернативы. Именно: почему Саллюстий под искусством понимает только такое творчество, которому еще раньше должны предшествовать никак не обработанные материалы? Ведь если божество всемогуще, то, казалось бы, оно может не только оформить уже готовые бесформенные материалы, но одновременно и создавать все эти материалы. Тогда это было бы творчеством из ничего. Почему столь расчлененно мыслящий философ, как Саллюстий, не рассматривает этой, еще третьей возможности?

Во-первых, в известном смысле он вполне рассматривает эту возможность. Ведь та божественная потенция, которая превраща-

ется в мировую действительность, не содержит в себе разделения на материалы и форму. Материя и форма слиты тут в одно неделимое целое, но только в божестве это целое дано потенциально, а в мировой действительности оно дано фактически. Поэтому творение из ничего вполне мыслится самим же Саллюстием.

Но, во-вторых, почему сам же Саллюстий не говорит о творении из ничего? А не говорит он потому, что в этом случае пришлось бы небывалым образом увеличивать силу божества. У Саллюстия божество творит только форму мира, то есть только оформляет уже готовые материалы. А то такому божеству пришлось бы приписывать еще и создание всех материалов, оформлением которых занято божественное искусство. Боги Саллюстия отнюдь не настолько сильны. Даже и верховный бог, Зевс, ни в коем случае не творит мира, а, наоборот, сам является порождением мира, поскольку он не что иное, как только внук Земли и Неба. Вот почему для Саллюстия страшно было бы заговорить о творении мира из ничего. Эта возможность отпала для него раз навсегда, и всякое творение он понимает только как оформление еще ранее того существующей материи, вполне совечной богу.

В-третьих, говорить о мгновенном создании мира из ничего имело бы смысл только в единственном случае, если нынешнее состояние мира и человека требовало бы фактически причинного и исторического объяснения своего происхождения. Но объяснять одну вещь через другую, другую — через третью, а третью — из четвертой и т. д., — это значит расслаивать объясняемую вещь на отдельные дискретные части, поскольку каждая причина вещи объясняет только какую-нибудь одну ее часть. А это значило бы утратить вещь как целое, утратить ее как нечто единичное, единственное, как нечто не составленное из частей, неделимое и неповторимое. Либо вещь объяснима генетически, то есть из целого ряда следующих одна за другой причин, — тогда она является только делимостью и теряет свою неповторимость, свою личность. Либо она есть неделимая и неповторимая личность, — тогда ее появление объяснимо только в результате мгновенного акта ее творения. Однако ясно, что вся эта философия личности не была свойственна ни Саллюстию, ни всей античности. Ни своих богов, ни человека античность вовсе не понимала как сферу какой-то абсолютной личности. Античность космологична, но не персоналистична. И вот почему при всей четкости своего рассуждения об отношении богов и мира Саллюстий упустил из виду творение из ничего.

Но вернемся к вопросу о вульгаризме.

в) Борьба с вульгаризмом заметна у Саллюстия и в других проблемах. Так, например, когда обычно говорится о гневе и заботе



богов, которые в то же самое время мыслятся вне всяких изменений, то позволительно спросить: можно ли такого рода переживания богов понимать буквально? Очевидно, о буквальном понимании здесь не может быть и речи. Если боги действительно неизменны, то они вовсе и не гневаются и вовсе не заботятся о мире и человеке. Тем не менее говорить о гневе и заботах богов обязательно нужно, но только в смысле оценки человеческого же поведения. Если мы говорим, что боги гневаются на нас за наши дурные поступки, это значит, что наши дурные поступки есть именно дурные, а не хорошие и что они заслуживают наказания или исправления. Такая оценка наших поступков тоже очень важна, но она невозможна без признания существования богов. Значит, гнев и забота богов — это полная и обязательная мифологическая реальность, но реальность эта не буквальная, а символическая.

Это же касается и наших молитв и наших жертвоприношений. Боги не нуждаются в наших молитвах, и боги не нуждаются в наших жертвоприношениях. Они управляют миром и человеком так, как они сами хотят, и никакие усилия со стороны не могут изменить их воли. Тем более было бы смешно утверждать, что боги нуждаются в каких-либо наших жертвах. Боги всеблаженны и вседовольны и ни в каких человеческих жертвоприношениях не нуждаются. Но это не значит, что наши молитвы и жертвы бессмысленны. Наоборот, то самое, что боги всеблаженны и вседовольны, это как раз и повелевает нам стремиться к богам, то есть направлять к ним наши молитвы или совершать для них жертвоприношения. Мы видели выше (с. 73), что уже Порфирий мучился над вопросом о том, что такое наши жертвоприношения, в чем нужно находить их смысл и в каком случае они бессмысленны. Четкость мысли Саллюстия в этом вопросе явно прогрессирует в сравнении с Порфирием.

г) Наконец, мы бы обратили особое внимание еще и на аргументацию *естественной неразрушимости мира* у Саллюстия (17). Здесь, однако, Саллюстий рассуждает настолько расчлененно и логически четко, настолько сконцентрированно, что нет возможности изложить эту главу нашими собственными словами. Излагатель может здесь только буквально повторить то, что сказано у Саллюстия, поскольку нет никакой возможности ни что-нибудь прибавить к изложению у Саллюстия, ни что-нибудь убавить. Поэтому наш настойчивый совет читателю заключается в том, чтобы он сам подробно проштудировал всю эту четко сконструированную аргументацию у Саллюстия шаг за шагом.

4. *Историко-эстетический вывод.* Этот историко-эстетический вывод из анализа трактата Саллюстия настолько оче-

виден, что едва ли даже нуждается в специальной формулировке. Это — тот же самый вывод, который можно сделать и который мы фактически делаем на основании изучения любого другого античного неоплатоника. Везде у них основная проблема сводится к проблеме отношения внутреннего и внешнего, идеального и материального, субъективного и объективного. Решительно каждого неоплатоника интересует то новое качество, которое возникает из слияния обоих членов каждой указанной противоположности в одно целое. Новостью сирийской эстетики было толкование этого слияния как мифа, как субстанциально данного мифа, как космической теургии. Пергамский неоплатонизм, и в том числе Саллюстий, превращает эту космически-теургическую мифологию из описательной картины в объяснительную, то есть превращает триадическую структуру мифа у сирийцев в объяснительную диалектику. Трактат Саллюстия — великолепный образец такой триадической диалектики космологического теургизма, хотя и здесь много остается еще не описательной, то есть не более или менее случайной, позиции. Тем не менее основной историко-эстетический принцип пергамского неоплатонизма, и в том числе Саллюстия, вполне ясен: это есть теургически-космическая диалектика, которая свое окончательное категориальное завершение получит только в афинском неоплатонизме.

### III ЮЛИАН

#### § 1. ВВЕДЕНИЕ

1. *Вступительные замечания.* Однако если не самым выдающимся, то, во всяком случае, наиболее исторически известным и даже знаменитым деятелем пергамского неоплатонизма явился Юлиан.

Юлиан — это весьма красочная и даже весьма эффектная фигура, которая во всей мировой литературе много раз находила для себя разного рода толкователей, изобразителей, весьма аффективно настроенных почитателей и таких же противников. Однако необходимая для изучения Юлиана строго филологическая работа была произведена только в последние десятилетия. Здесь необходимо отметить деятельность прежде всего французского исследователя Ж. Биде, которому принадлежат не только многочисленные исследования, но также новое издание греческого текста Юлиана с французским переводом и примечаниями. Как это будет видно ниже (II 520), сам Ж. Биде успел издать только две части первого тома, а две части второго тома принадлежат другим исследователям.

Работа, проделанная Ж. Биде, огромна. Как новый издатель греческого текста, Ж. Биде проверил строка за строкой старое тейбнеровское издание Юлиана, принадлежащее Fr. K. Hertlein'у (ниже, библиография, с. 520). Фр. Гертлейн, один из видных филологов своего времени, тоже положил огромный труд для изучения рукописей Юлиана, но его работа к середине XX в. значительно устарела, а целого ряда юлиановских материалов даже не охватила. Если вникнуть в анализ рукописей Юлиана, использованных Ж. Биде, то можно только удивляться осторожности и научной бдительности приемов Ж. Биде.

За ничтожным исключением, Юлиан писал свои произведения только от случая к случаю, видимо, не имея возможности перечитывать свои рукописи и придавать им окончательный вид. При чтении этих текстов часто хочется исправлять Юлиана, находить в нем ошибки не только стилистического, но и философского или

историко-мифологического характера. Но делать этого не следует, и как раз Ж. Биде этого не делает.

Такой прием позволяет ему установить весьма пестрый образ Юлиана. И с этим образом безусловно необходимо считаться в наших анализах мировоззрения Юлиана.

Имеют некоторое значение также и попытки Ж. Биде установить хронологию сочинений Юлиана. Это заставило распределить сочинения Юлиана в новом порядке, так что номера речей и писем Юлиана совсем другие, не гертлейновские. Но помимо этой огромной текстологической работы Ж. Биде дал весьма живую и даже красочную картину философии Юлиана, далекую и от парадных риторических методов, которым Юлиан был хорошо обучен, и от псевдообъективистской манеры прозаически настроенного историка и литератора. Юлиан действительно везде хотел быть объективным воспроизводителем античной старины.

Однако, с другой стороны, личная заинтересованность Юлиана, его романтическая несдержанность, его постоянная склонность к интимным излияниям раз и навсегда помешали ему быть строгим и холодным философом, равно как и сторонником фактографической науки. Ж. Биде в своих прекрасных работах не успел дать соответствующего рода картину творчества Юлиана во всех ее подробностях. Но Ж. Биде, несомненно, стал на этот путь физиономической характеристики Юлиана, так что нам в настоящее время остается только двигаться по этому трудному, но весьма эффективному пути.

*2. Биография и общая характеристика.* Флавий Клавдий Юлиан, сын Юлия Констанция, племянник Константина I и двоюродный брат императора Констанция, родился в 332 г., с 355 был цезарем в Галлии, вступил на престол в 361 г. и погиб в 363 г. в походе против парфян. Воспитанный в христианском духе, он слушал многих христианских проповедников, но после ознакомления с языческим неоплатонизмом он ревностно принимается за восстановление язычества, а вступив на престол, прямо восстанавливает его административным путем. В Малой Азии он встречается с Эдесием, который направляет его к Максиму Эфесскому, Хрисанфию и Евсевию. Но больше всего Юлиан преклоняется перед Ямвлихом, сочинения которого, особенно комментарии к платоновскому «Алквиаду I», оказали решающее влияние на все его литературное творчество. Юлиан в самой решительной форме отождествляет значение Ямвлиха со значением не кого иного, как самого Платона (Ог. IV 146а).

Юлиан, как все неоплатоники, мечтал о восстановлении политеизма и проводил его в жизнь с большим романтическим вооду-

шевлением, ненавистью к христианству и пламенным энтузиазмом. Языческие мистерии и оракулы по его приказу были восстановлены, вновь полились потоки жертвенной крови, что вызывало улыбку даже у язычников; и вопреки собственной философии Юлиан был гораздо более погружен во всякие гадания, жертвоприношения, магию и пророчества, чем в чисто духовное общение со своими богами. Путем административных приказов он хотел поднять моральный авторитет жречества, сделать языческую религию морально-благотворительным учреждением и превзойти христианство духовно и в философском обосновании своего учения. Но полная неудача и быстрое крушение всех этих мер были наилучшим свидетельством того, что времена язычества прошли безвозвратно и неоплатоническая мечта о восстановлении политеизма была бесплодным, беспочвенным и реакционным романтизмом.

3. *Обстановка раннего философствования.* Выше (с. 407) мы сделали несколько замечаний о пергамской школе Эдесия на основании сообщений приверженца и историка этой школы Евнапия. Поскольку этот Евнапий сообщает много разной фантастики в своем изображении пергамской школы, исследователи обычно довольно низко расценивают трактат Евнапия в качестве первоисточника. Что же касается нас, то мы весьма заинтересованы в обрисовке вообще философской атмосферы пергамского неоплатонизма; и потому фантастика и чудеса, появляющиеся кое-где в трактате Евнапия, являются для нас весьма полезным историческим материалом. Пользуясь сообщениями Евнапия, мы сейчас и скажем несколько слов о ранних философских занятиях Юлиана.

Евнапий сообщает, что двоюродный брат Юлиана Констанций жестоко расправился со своими конкурентами, но оставил в живых Юлиана, и ради отвлечения его от политических дел, а к тому же учитывая глубокие философские интересы Юлиана, он разрешил ему отправиться в Пергам к тамошнему философскому вождю Эдесию. Но сам Эдесий был уже слишком стар и слаб, почему первым учителем Юлиана в Пергаме фактически оказался не Эдесий, но его верный ученик Максим (473, 36—474, 5).

Между тем Юлиан, убежденный в божественных свойствах души Эдесия, никак не мог от него отстать, тем более что в момент прибытия Юлиана в Пергам Максим и Приск были во временной отлучке. Эдесий, со своей стороны тоже убедившись в высоких стремлениях Юлиана, называл его «любимым детищем мудрости», но все же ввиду слабости своих сил передал его на обучение своим любимым ученикам Хрисанфию и Евсевию, присутствовавшим в тот момент в Пергаме при Эдесии.

Хрисанфий, по своему душевному складу близкий к Максиму, равно как к его чудотворному энтузиазму (об этом отчасти мы уже знаем, выше, с. 409), тоже занимался священными науками и был весьма этому предан.

Что же касается Евсевия, то (об этом у нас тоже выше, с. 408) при Максиме он скрывал свою склонность к диалектике. Но в отсутствие Максима он сверкал своей диалектикой «как небесное светило, равное солнцу». И так как Евсевий каждую свою лекцию кончал прославлением диалектики и осуждением магии как обмана и фокуса, то Юлиан однажды попробовал заговорить с ним об этом серьезно, и тот рассказал ему один эпизод с Максимом для доказательства магического обмана.

Именно чтобы показать свое превосходство над толпой, Максим однажды, в присутствии Евсевия и других, путем прочтения какого-то гимна в храме Гекаты заставил статую этой Гекаты сначала улыбаться, а потом и просто смеяться и даже воспламенить факелы у нее в руках. Евсевий прибавляет, что присутствовавшие при этом событии ушли ошеломленные, хотя это и было попросту театральное представление. Юлиан не поверил тому, что здесь был только фокус, поскольку ему было мало одного наставления Евсевия о философии как только об очищении разума.

После этого рассказа Евсевия Юлиан отправился к самому Максиму, который в тот момент был временно в Эфесе. Сюда же, в Эфес, был вызван Хрисанфий, так что Юлиан получил свое философское обучение именно у Максима и Хрисанфия (474, 6—475, 39) в Пергаме и Эфесе.

4. *Сочинения.* Произведения Юлиана можно разделить на несколько групп.

а) К произведениям *философского* характера нужно отнести следующие. В речи «Против невежественных киников» Юлиан критикует современных ему киников за распущенность и роскошь, резко противоречащую учению основателей кинизма Диогена и Антисфена, причем жизнь Диогена изображается в возвышенных тонах, он превозносится за свободу духа и аскетизм. Другая философская речь — «Против киника Гераклия» — написана по поводу публичного выступления в Константинополе киника Гераклия, высмеивавшего античные мифы и уничтожавшего древних богов. Юлиан защищает мифологию как некое таинственное символическое учение, указывающее на истину древних мистерий. Мифологии, по Юлиану, свойственно и морализирование, но только для тех, кто неспособен подняться до чисто духовного знания. Имеется еще речь «Утешение к самому себе по поводу отъезда Саллюстия» — восхваление дружбы в духе известного трактата Цицерона

«Лелий, или о дружбе». «К философу Фемистию» — письмо, в котором Юлиан, отбросивши всякую риторику, рассказывает о своей высокой ответственности и тяжелой участи как императора.

б) К *религиозно-философским* произведениям Юлиана надо отнести следующие. «К царю Солнцу» — речь, вернее гимн, где автор, начиная с личных признаний в своей давнишней любви к этому светилу и в благоговении перед его освещающей и животворящей силой, переходит затем к философскому учению о Солнце как посредствующем звене между чувственным и умопостигаемым миром. Обрисовывается деятельность Солнца в надмирной области и в мире. Написана эта речь под сильным влиянием Ямвлиха. В речи «К Матери богов» после исторического очерка о почитании Матери богов у греков и римлян Юлиан истолковывает миф об Аттисе и Кибеле. Отрывок из «Письма к жрецу понтифику» содержит распоряжение императора о нравственности жрецов.

Особое место занимает сочинение Юлиана «Против христиан» в трех книгах, не дошедшее до нас, но отчасти восстановленное на основании сочинения Кирилла Александрийского, полемизирующего с ним в трактате «Против Юлиана» (почти целиком восстанавливается I книга, и остаются совсем неизвестными II и III книги). Критика христианства у Юлиана выгодно отличается от нападок других критиков, в частности от критики Порфирия, большей глубиной, меньшим рационализмом, меньшим количеством передержек и неточностей, искренностью, пафосом и ораторским талантом. К сожалению, восстановленная I книга его трактата посвящена главным образом критике Ветхого завета, то есть не столько христианства, сколько иудаизма, но она все же интересна.

Так, сопоставляя рассказ Моисея и Платона о начале мира, он указывает на то, что творение мира у Моисея является весьма несовершенной работой, при которой к тому же оказывается несотворенным материал, так что творец оказывается не столько творцом, сколько организатором уже существующей материи. Ветхозаветный Иегова, по Юлиану, очень вспыльчив, гневен и завистлив. Запрещая Адаму и Еве вкушать от древа познания добра и зла, он сам свидетельствует о своей ограниченности, так как это познание есть самое высокое и благородное свойство человека; и, создавая людей, он, по мнению Юлиана, сам не знал, что их придется изгонять из рая.

Своему народу Иегова не дал никаких особенных благ, так как они везде были пришельцами, в то время как римляне уже давно имеют свободное государство и властвуют над миром.

Основным возражением Юлиана против христианства является то, что оно, по его мнению, есть просто атеизм, так как ника-

кой бог не может быть человеком и никакой человек не может быть богом. Отвергнувши всех богов и обожествивши одного смертного человека, христиане, с его точки зрения, превратились в атеистов. Он доказывает, что ни в Ветхом, ни в Новом завете нет ни одного слова об обожествлении человека.

Чтобы понять все эти аргументы Юлиана, надо иметь в виду, что он был язычником, искренне веровавшим не только во всякие чудеса и пророчества языческих религий, но признававшим реальность евангельских чудес, даже реальность Иеговы Ветхого завета, которого он считал типичным национальным божеством, низшим по сравнению с божествами других народов, но действительно существующим. Критика Юлиана не имела ничего общего с рационализмом и евгемеризмом. Он критиковал христианство, исходя из того же самого мистического учения о познании божества, как и само христианство.

Религиозно-философские взгляды Юлиана не отличаются ни оригинальностью, ни подробностью разработки, ни даже достаточной логической ясностью. Юлиан был, по существу, гораздо более ритор, софист и публицист, чем теоретик-философ. Несмотря на свое глубочайшее уважение к античным философам, он не имел ни времени, ни охоты входить особенно глубоко в какие-нибудь отвлеченные рассуждения. Оба главных его религиозно-философских произведения «К царю Солнцу» и «К Матери богов» — в теоретическом отношении страдают слишком общим характером и отличаются неясностью основной концепции.

Интересы Юлиана не ограничивались неоплатонической философией и религиозно-мистической практикой. Получив широкое риторическое образование, он испытывал свои силы и на чисто литературном поприще. Чтобы ознакомиться с его деятельностью в целом, мы перейдем к разбору и этих его произведений, хотя они более соответствуют по содержанию произведениям ораторов IV в., особенно Либания.

в) Юлиан написал два *сатирических* произведения — «Пир, или Сатурналии» (другое название — «Цезари») и «Ненавистник бороды, или Антихоиец».

В первом произведении, написанном в стиле «Совета богов» Лукиана, изображается пир, на который обожествленный Ромул-Квириин приглашает всех богов и императоров. Боги располагаются в верхней части неба, занимая роскошные престолы, императоров же приглашают на луну в верхней части атмосферы. При появлении каждого императора Силен, играющий роль придворного шута, высказывает по его адресу разного рода остроумные и сатирические замечания. Юлиан в самом смешном виде и в сарка-



стических тонах изображает Юлиа Цезаря, Октавиана Августа, Тиберия, Калигулу, Клавдия, Нерона и других императоров, рассказывая об их порочности, распутстве, властолюбии и жестокости. Наиболее прославившиеся императоры произносят речи в свою защиту, чтобы быть удостоенными попасть на пир, и среди них — Юлий Цезарь, Октавиан Август, Траян, Марк Аврелий и Константин I. Победа остается за Марком Аврелием, перед которым Юлиан благоговел, а в самом жалком и смешном виде изображается Константин I. В конце пира боги повелевают всем императорам избрать себе покровителей из богов, и Константин выбирает Роскошь и Сладострастие. В дальнейшем он со своими сыновьями попадает в руки Фурий, от которых его спасает Зевс ради доблести его предков. В лице Константина Юлиан высмеивает церковную политику последних императоров и христианство.

«Ненавистник бороды» представляет собой сатиру на антиохийцев (в Антиохии Юлиан был в 362 г. в связи с военными делами), написанную в виде критики автором самого себя и мнимого восхваления антиохийцев. Себя самого Юлиан «критикует» здесь за аскетизм, скромность, небритую бороду и т. п., антиохийцев же «восхваляет» за изнеженность нравов, беззаботный образ жизни, распутство. Косвенно это тоже есть критика христианства, потому что антиохийское население в массе было христианское. Встречаются и прямые выпады против текстов Нового завета.

Хотя почти каждое произведение Юлиана является в известной степени риторическим, у него есть и такие, которые можно назвать специально риторическими. Это два панегирика императору Констанцию и один панегирик императрице Евсевии. Эти три произведения, наиболее ранние сочинения Юлиана, были попыткой автора упрочить свое положение при дворе, поскольку ему все время грозила опасность погибнуть от руки Констанция. Сюда же можно отнести и «Послание к сенату и народу афинскому», где он избирает афинский сенат и народ как бы третьей судьей в своем расхождении с Констанцием и рассказывает всю свою жизнь, чтобы оправдать свое воцарение в глазах общества. Это сочинение содержит много интересных биографических сведений и написано очень живо.

г) Юлиан писал и *стихи*. Однако несколько эпиграмм, сохранившихся под его именем, сомнительны, а его эпические произведения, о которых говорится в речах Либания (XVIII 74, XXIV 37, XII 56.92 Foerst. — Richtst.), до нас не дошли. От Юлиана осталось 87 писем. Из этих писем одни — к частным лицам (к Либанию, Максиму, Орибазию, Приску), другие — к целым общинам и народам (к александрийцам, фракийцам). Письма Юлиана являются

ценнейшим источником для его биографии, истории его политических мероприятий и законодательства, а также религиозных и этических воззрений. Среди этих писем есть и не подлинные.

д) Наконец, Юлиану принадлежало еще немало произведений, известных нам только по названиям, — об его войне с галлами и с германцами, о происхождении зла, о геометрических фигурах, о военном искусстве, речи, письма и т. д.

Среди многочисленных произведений Юлиана наибольшее значение для нас имеют его речи к царю Солнцу и к Матери богов, а также и некоторые другие тексты из его речей. Поскольку сам Юлиан понимает Солнце и Мать богов как принцип красоты, эти произведения целиком входят в историю античной эстетики. Но даже если бы здесь и не попадалось термина «красота», эти произведения все равно необходимо относить к истории античной эстетики, поскольку они трактуют об универсальном отношении внутреннего смысла действительности к ее внешнему оформлению<sup>1</sup>.

## § 2. РЕЧЬ «К ЦАРЮ СОЛНЦУ»

1. *Содержание речи.* Эта речь печаталась раньше среди речей Юлиана под четвертым номером, теперь же, по новейшему изданию Ж. Биде, она печатается под номером XI.

а) После небольшого вступления (130b — 131d) Юлиан начинает гимн к Солнцу призывом Гермеса и Аполлона и определяет характер гимна, задавая тем самым его план: необходимо рассмотреть сущность солнца, его происхождение, потенции (силы) и энергии (действия), как явные, так и сокровенные, а также рассказать об уделении им благ для всех миропорядков (132 b).

Непосредственно далее следует написанный ритмической прозой действительно гимнический зачин, посвященный восхвалению того первоначала, которое породило царя Солнце.

«Оный божий и всепрекрасный миропорядок, от вершин небесного свода до земли пределов нерушимым хранимый божим промыслом, а он от века рожден нерожденно и на все он времена вечен. Не под чьею он иной стражей, как плотно примыкающего пятого тела [эфира], чье возглавие есть лучистость солнца, а затем — как бы [под стражей] второй ступени, умного мира, и еще главней — ради царя вселенной, вокруг которого все существует. Ну а оный, — подобает ли ему имя запредельного уму или же идеи

<sup>1</sup> Приводимые ниже отрывки из этих речей Юлиана переведены под редакцией А. Ф. Лосева. Рубрикация сочинений Юлиана дается по боковой пагинации, принятой во всех изданиях начиная с XVII в.

бытия (*idean tōn ontōn*), под каковою разумею совокупность постижимого умом (*to poēton xumpan*), или единого, ибо в каком-то смысле из всего важнейшим представляется единое, или блага, как обычно называл его Платон, — так вот, она единовидная целокупности причина, для всего сущего будучи началом красоты и совершенства, единения и мощи неодолимой (*dynameōs amēchanou*), из пребывающей в ней первозданной сущности, посреди срединных мыслящих и созидательных причин, она Солнце, бога величайшего, вывела въяве из себя самой во всем ей самой подобного» (132с — 133а).

Далее Юлиан выстраивает иерархию мироздания с благом во главе, вокруг которого сосредоточены умопостигаемые, интеллигибельные (*poētoi*) боги; за ними следуют мыслящие, интеллектуальные (*noeroi*) боги, средоточием которых и является бог Солнце. Поэтому в самом Солнце Юлиан различает умопостигаемую, или мыслимую, затем мыслящую и, наконец, чувственно воспринимаемую сторону. «Его свет, полагаю, с видимым в таком соотношении пребывает, в каком с умопостигаемым светом — истина. А сам он в своей полноте, будучи происхождением от идеи блага, первого и величайшего, будучи его осуществлением в смысле недвижимой сущности от века, получил господство также и в области мыслящих богов. И чего причина для умопостигаемых богов благо, то самое мыслящим уделяет Солнце. Благо, полагаю, есть для умопостигаемых богов причина красоты, бытия, совершенства, единства, охраняющая их и освещающая благозрочною мощью (*agathoeidei dynamei*). А всем этим мыслящих богов одаряет Солнце, начальствовать и царствовать над ними от блага учиненное, хотя бы они с ним вместе и произошли и появились. И это, полагаю, ради того, чтобы и у мыслящих богов была предводительствующая причина благ и всем в соответствии с умом управляла. Но ведь и третий видимый нашими глазами круг является очевидной причиной спасения для всего чувственного. Чем является для мыслящих богов то великое Солнце, тем для видимых—это видимое» (133а—с). Следовательно, Солнце есть не только явление чувственное, и даже не только расчленяюще-мыслящее, и не только расчленяемо-мыслимое. Но поскольку сами мыслимые боги есть только отражение сверхмыслимого света, то и наше физическое Солнце, в конце концов, тоже светит этим предвечным и нерушимо могучим светом всеобщего первоединства.

На основании видимого мы можем судить о невидимом, продолжает Юлиан. Так, видимый свет может служить для нас образом (*eidōs*) невидимой материи, лежащей в основе тел (133с — 134а). Световые лучи суть некое завершение, как бы цветение (*anthos*)

света. По мнению финикийцев, это — непосредственное проявление самого чистого ума, что и понятно: поскольку свет бестелесен, его источником не может быть тело; несмешанная энергия ума, просияв в достойном вместилище, в самом центре неба, придает всем небесным круговращениям их размеренность и правильность (euytonia), все освещает чистым светом (134 ab).

Все видимое вообще, по мнению Юлиана, возможно только благодаря тому, что создателю в качестве материи предлежал чистый свет, который и должен был принять соответствующий образ (134 c).

Среди видимых богов — звезд и планет — Солнце занимает первое место. С его светозарной силой не сравнятся никакие другие звезды и планеты, которые вращаются вокруг него. От Солнца зависит смена дня и ночи, смена времен года, чередование фаз Луны; но, исходя из этого, необходимо предположить, что таково же устройство и бестелесного мыслящего мира (134d — 135b).

Главенствующее положение Солнца подтверждается, продолжает Юлиан, и тем, что ему воздвигаются алтари общие с Зевсом; и это свидетельствует о том, что у Солнца общая с Зевсом власть над мыслящими богами. Более того, это — одна и та же единая власть. Кроме того, Солнце отождествляют с Аполлоном, а Платон (Phaed. 80 d, 81 a, c; Gorg. 493 b), желая подчеркнуть мудрость Аида, дает характеристику этого бога, тоже близкую к Солнцу. Солнце отождествляли, кроме того, и с Сераписом, незримым и мыслящим богом, к которому направляются души тех, кто прожил жизнь наилучшим и справедливым образом (135d — 136a).

Такое представление о Солнце было, согласно Юлиану, уже у Гомера и Гесиода. Гесиод (Theog. 371—379) называет его сыном Гипериона («ходящего над всеми») и Фейи («божественной»), показывая, что нет ничего выше его и божественней. Брак и рождение в данном случае нельзя понимать буквально. Просто следует считать отцом и родителем Солнца божественнейшее и наивысшее начало, которое само — за пределами всего и в средоточии всего и ради которого все существует. Гомер же, называя его по отцу Гиперионом (Ил. VIII 4; Од. XII 374), показывает его свободу и превосходство над необходимостью (136 b—d).

Однако в рассказах поэтов божественное перемешано с человеческим. Поэтому следует обратиться к тому, чему учит сам бог (137 c), именно так, а не иначе устроивший этот видимый, а также и невидимый мир.

б) «Область вокруг земли обладает бытием в возникновении. А кто дарит ей вечность? Не тот ли, кто все это охватывает определенной мерой? Ведь природа тела не допускает беспредельно-

сти, поскольку она не принадлежит к числу нерожденного и самосущего. Если же нечто вообще возникает непосредственно из бытия, в нем не происходит утраты, поскольку в таком случае бытию недоставало бы того, что возникает. Этот бог в размеренном движении приближается к такого рода природе и тогда — направляет ее [к жизни *orthoi*] и пробуждает; или он удаляется от нее и тогда — губит (*elattoi*) и разрушает ее. Собственно говоря, он в своем движении только животворит ее и наполняет ее жизнью, а вот его отсутствие и переход к иному оказывается причиной разрушения для подверженного гибели. Его благотворное воздействие всегда ровно направлено на землю, а всякая область так или иначе воспринимает его, чтобы не прекращалось рождение и чтобы бог не меньше и не больше обычного благодетельствовал претерпевающему миропорядку. Ибо тождественность как сущности, так и действия свойственна [всем] богам, но прежде всего — царю всего, Солнцу, которое движется простейшим движением над всем тем, что несется в направлении, противоположном движению целого. Это само по себе является приметой его превосходства над всем прочим, как считает и Аристотель. Впрочем силы, нисходящие в это мироздание от других мыслящих богов, тоже достаточно заметны. А иначе, пожалуй, может получиться, что мы, отдавая Солнцу главенство, исключим других [богов]. Однако гораздо лучше делать заключение относительно невидимого на основании видимого. В самом деле, как здешнее солнце в совершенном виде представляет те силы, которые свойственны всему тамошнему и направлены на землю, и при этом сочетает их как с самим собою, так и со вселенной, так же нужно предполагать и относительно невидимого, что тамошние силы сосуществуют одни с другими, причем одна — главенствующая, и она же согласует с собой и все прочие» (137с — 138с).

«Кроме того, если мы скажем, что бог занимает среднее место среди мыслящих богов, сам царь Солнце позволит нам сказать, какого рода это среднее и серединой чего следует его считать. В данном случае серединой следует называть не то, что равно отстоит от некоторых крайних пределов, каков, например, бежевый или серый цвет, или каково между горячим и холодным — теплое, и все прочее такого рода. Нет, речь идет о [среднем как о] единящей и связующей различное природе, такой, как гармония у Эмпедокла (В 27—36), который всецело отделяет ее от раздора. Но что же она связует и серединой чего является? Я утверждаю, что это — [середина] и окружающих мир видимых богов и богов невещественных и умопостигаемых, окружающих благо, представляющих собой как бы многочисленные видоизменения умопостигаемой и божествен-

ной сущности, не вызывающие в ней ущерба или прибавления. Это как бы нечто среднее, получившееся не из смешения крайних членов, но — совершенная и чуждая смешению со всеми богами, и видимыми и невидимыми, и чувственными и умопостигаемыми, мыслящая и всепрекрасная сущность царя Солнца» (138с — 139а).

Хотя нелегко подробно рассказать о том, как соотносится это средоточие с высшим и низшим, вкратце, продолжает Юлиан, можно сказать следующее.

в) «Умопостигаемое всегда пребывает всецело единым, все [ему принадлежащее] собирая в одном. Однако разве и весь этот миропорядок не есть некое целокупное живое существо, исполненное души и ума, совершенное и из совершенных частей? Таким образом, это единоразличное совершенство двоякого рода: одно содержит в единстве все в области умопостигаемого, а другое есть единение, сводящее все в космосе в единую и тождественную совершенную природу. Так вот, единозрачное совершенство царя Солнца есть совершенство среднее, и помещается оно среди мыслящих богов» (139 вс).

Точно так же бог Солнце сочетает в одно две связующие сущности (*synochē*) двух миров, умопостигаемого и чувственного, подражая первой и находясь в основе второй (139 cd).

И если первичное сущее-в-себе бытие находится в области умопостигаемого, а конечное — в области чувственного, то сущее-в-себе бытие (*authypostatatos ousia*) бога Солнца позволяет первому просиять в чувственном мире (139d — 140a).

Кроме того, если у всего в целом — единственный демиург, а в небе мы видим множество богов-демиургов, то демиургию Солнца также следует считать срединной (140 а).

Но также и родоначалие жизни (*to gonimon tēs dzōēs*), обильное и преизбыточное в области умопостигаемого, для перехода к рождающей жизни (*dzōēs gonimou*) чувственного мира нуждается в рождающей потенции Солнца как в том среднем, что объединяет ту и другую жизнь (140 а — с).

«Кроме того, если мы усматриваем в области умопостигаемого бытие безущербное, чистое и невещественное, к которому ничто не прибавляется извне и в котором нет чужеродного, но которое полно свойственной ему безущербной чистоты, а в несущемся по кругу теле космоса усматриваем природу, не смешанную ни с одним из элементов, совершенно прозрачную и чистую природу безущербного божественного тела, то мы найдем, что светлая и беспримесная природа царя Солнца есть средняя между обоими, то есть между невещественной чистотой умопостигаемого и прозрач-

ностью, безущербной и несмешанной, чистой для рождения и гибели в области чувственного» (140 b — d).

Кроме того, будучи средним звеном между умопостигаемым и чувственным, Солнце позволяет нам не только мыслить связанные с ним виды, но, являясь причиной смешения видов в материи, позволяет их видеть (140d — 141b).

И хотя невозможно охватить умом все те видимые блага, которые связаны с сущностью Солнца, но можно указать два ее проявления: в солнечных ангелах, окружающих чувственный космос, и в порождении самого чувственного мира, прежде всего — неба и звезд, а затем всего более ущербного, нерожденную причину какового сущность Солнца содержит в себе самой (141 b — c).

г) Прежде чем перейти к последующему, Юлиан подытоживает свои размышления относительно сущности Солнца, еще раз выделяя три момента: от какой причины оно происходит, чем является само по себе, чем наполняет видимый мир.

«Итак, следует сказать, что царь Солнце произошел из единого бога в качестве единого, исходящего от умопостигаемого мира. Солнце учинено посреди мыслящих богов в качестве во всех отношениях средины, согласующей, соединяющей (*homorphona kai philēn*) и сводящей разъединенное. Оно ведет к единству с первым последнее, будучи совершеннейшим и хранящим в себе средину [управляющий центр] связи, а также порождающего начала жизни и единой сущности. Стоя во главе всех благ для чувственного космоса, оно не только само освещает все своим прекрасным и сияющим светом, но и вместе с собой производит сущность солнечных ангелов и охватывает нерожденно причину рождающегося, а еще прежде того — нестареющую и постоянную причину жизни вечных тел» (141d — 142b).

Переходя от сущности бога к его силам, или потенциям, Юлиан замечает, что в данном случае нельзя отделять одно от другого и вдобавок полагать, будто его действие (*energeia*) есть нечто третье, поскольку бог может сделать и делает (*dynatai kai energei*) все, что он замышляет (142 cd). Поэтому, рассматривая силы и действия бога, мы тем самым рассматриваем и его сущность. Первая его потенция та, благодаря которой он всю в целом интеллектуальную субстанцию сводит к тождественному состоянию. Ему свойственна и Зевсова созидательная потенция (*dēmioyrgicē dynamis*), а также Аполлонова простота мышления (*haplotēta tōn noēseōn*), постоянство сущности и тождественный характер действия (*cata tauta on tēs energeias*). Но его не следует отделять и от Дионисовой потенции созидать отдельные вещи (*meristēn dēmioyrgan*). А поскольку он содержит в себе все начала прекраснейшего интеллектуального

смещения, он есть также и Аполлон-Мусагет. Наполняя же нашу жизнь благоустроением, он рождает в мире Асклепия, но домирно он содержит его в себе (143с — 144b). Таковы его домирные потенции, а соответствующие им по чину дела суть следующие.

Поскольку Гелиос есть законное порождение блага и он получил от блага совершенную благодать, он распределяет между всеми богами благотворную и совершенную сущность. Его второе дело — совершеннейшее распределение умопостигаемой красоты в интеллектуальных и бестелесных образах. Кроме того, удивительным действием Солнца является то, что оно дает бытие (*genesin*) ангелам, демонам, героям и отдельным душам, которые пребывают в сфере парадигмы и идеи (*en paradeigmatos cai ideas logōi*) и не переходят в тело (144с — 145с).

Затем Юлиан переходит к действиям Солнца в чувственном мире (145d — 157b).

д) Вокруг Солнца, царя всего, возникает (*hypestē*) этот видимый от века мир (*ho phainomenos ex aīnos cosmos*) и в его разлитом вокруг от века свете существует, причем существует всегда одинаковым образом. Юлиан отвергает мысль о возникновении космоса во времени. Царь Солнце вечно заботится о порядке движения светил в небе и круговращении неба, но также и о подлунной области. Все существа в этом мире рождаются не только друг от друга, но и от Солнца: недаром Аристотель говорит, что человек рождается от человека и от Солнца (*Phys. II 2, 194 b 13*). Солнце есть причина смены времен года, дождей и ветра, холода и тепла. Люди, рождаясь от Солнца, благодаря ему не только кормятся, но и обучаются, поскольку, по словам Платона (*Еpinom, 977 a*), лучшим наставником является небо. Благодетельствуя всем людям, Солнце особенно благосклонно к римлянам, которые, как известно, были потомками Энея, сына Афродиты. Но Афродита — помощница Солнца и родственна ему. По той причине, что основатель Рима был вскормлен волчицей, говорят, что он — дитя Ареса. Но почему волк более связан с Аресом, а не с Солнцем, когда солнечный год называют «спутником Солнца» (*lycabanta*, от *lycos* «волк» и *vainō*, «шагаю»)? Кроме того, хотя большинство народов рассчитывают год по лунному календарю, только мы, замечает Юлиан, и египтяне вычисляем число дней в году по движению Солнца.

е) Кроме непосредственного учения о самом Солнце излагаемый нами гимн Юлиана касается и многих других, и притом основных, античных богов.

«Помимо названных в небе есть множество богов, которых принимают во внимание созерцатели неба, рассматривающие его не



случайно и не как пасущихся животных. Ибо тот, кто делит на четыре каждую из трех [зон] зодиака в соответствии с тем общим, что есть в каждой [зоне], опять-таки разделяет круг зодиака на двенадцать божественных сил, а затем каждую из них снова на три, так что получается тридцать шесть. На основании этого я полагаю, что к нам тройной дар Харит нисходит сверху, с небес, от тех кругов, разделив которые на четыре бог ниспосылает четверное великолепие Ор и, в соответствии с ними; изменение времен года (*ton saigōn*). Поэтому и Хариты, чьи статуи создаются здесь, на земле, подражают кругу. Подателем милости (*charidotēs*) является Дионис, соцарствующий Зевсу и тождественный ему.

Но что я буду называть тебе имена Ор и других богов, когда все эти имена подобают Солнцу? Ведь люди узнают этого бога на основании того, что совершает этот бог, придавший благодаря мыслительным благам совершенство небу в его совокупности и приобщив его к умопостигаемой красоте... Ведь он направляет всякое движение вплоть до последних пределов мира и придает совершенство природе, душе и вообще всему, где бы оно ни было. Толикое божественное воинство составив в одно водительное единство, он передал его Афине-Провидице, которая, по мифу, родилась из головы Зевса, а по нашему мнению, целиком вышла (*problēthēnai*) из целостности царя Солнца, продолжая содержаться в нем. Различие с мифом здесь в том, что она появляется не из высшей части [бога], а из него в целом. А в остальном, поскольку мы отождествляем Зевса и Солнце, мы согласны с древней молвой (*phēmēi*). Говоря в данном случае об Афине-Провидице, мы не говорим ничего нового, если только мы правильно понимаем [следующую строку неизвестного нам автора]:

Вот приходит к Пифону, к Афине-Провидице также.

Древним, таким образом, представлялось, что Афина-Провидица сопрестольна Аполлону, которого мы считаем ни в чем не отличным от Солнца. Не иначе об этом говорит и [провозвестник] божественной судьбы Гомер — а ведь он был, судя по всему, боговдохновенным (*theolēptos*). В нескольких местах (Ил. VIII 540, XIII 827) он вещает: Был почтен бы, как чтут Афины и Аполлона, — Зевсом, разумеется, который тождествен Солнцу. И как царь Аполлон имеет общую с Солнцем простоту мысли, так же и Афины следует считать восприемницей его сущности и его совершенной мысли; она сочетает окружающих Солнце богов в одно с царем всего Солнцем, не допуская смешения, и изливает совершенную и чистую (*achranton*) жизнь, распределяя ее от вершин небесного обода через семь кругов вплоть до Луны. А Луну, последнее из

вращающихся по кругу тел, бог наполнил разумом (*tēs phronēseōs*), благодаря чему Луна созерцает занебесную область умопостигаемого и упорядочивает (*cosmoysa*) материю с помощью форм (*tois eidesin*), удаляя из нее звероподобие (*to thēriōdes*), смешение и беспорядок. А людям Афина дарит блага мудрости, ума и созидательных искусств. И она водворяется на акрополях, поскольку благодаря мудрости она стоит во главе гражданского общежития.

Несколько слов об Афродите, которая, согласно речениям финикийцев, принимает участие в божественной демиургии, — в чем и я убежден. Афродита есть причина смешения (*sygcrasis*) небесных богов, а кроме того — дружественная и единящая основа гармонии между ними. Будучи близка Солнцу [имеется в виду планета Венера], обегая его и приближаясь к нему, она пополняет небо теплотой (*eucrasias*), дает земле силу рождать и сама заботится о том, чтобы вечно размножалось все живое. Первотворная причина этого — в царе Солнце; а Афродита — сопричина ему, чарующая наши души веселием (*syn euphrosynēi*) и ниспосылающая на землю из эфира лучи сладчайшие и чистейшие (*acēratoys*), превосходящие блеском само золото.

Еще хочу использовать финикийских богословов; а что это не понапрасну, покажет дальнейшая речь. Жители Эдессы, области, от века посвященной Солнцу, на одном с ним троне поместили Монима и Азиза. Они хотят сказать, — говорит Ямвлих, у которого мы из разных мест повыбирали еще многое другое, — что Мони́м — это Гермес, а Азиз — Арес [имеются в виду планеты Меркурий и Марс], помощники Солнца, от которых многие блага изливаются для области вокруг земли» (148с — 150d).

ж) Юлиан завершает свою речь обращением к царю Солнцу, еще раз перечисляет его свойства и просит его быть милостивым к римскому народу (156с — 157b). Затем, обращаясь к Саллюстию, он объясняет характер своей речи с указанием того, что в значительной степени она является компиляцией, составленной на основе сочинений Ямвлиха (157 d). Кроме того, Юлиан замечает, что его речь, пожалуй, не имела бы смысла, если бы была составлена в учебных целях (*didascalias charin*). Но она оказывается не бессмысленной в качестве жертвенного приношения (*charisterion*) царю Солнцу. Юлиан обращается с молитвой к царю Солнцу быть за его рвение милостивым к нему «и дать добрую жизнь и более зрелый разум, и божественный ум, и тихий уход из жизни в положенный срок, назначенный судьбой, и затем восхождение к нему [царю всего] и успокоение в нем, хорошо бы вечное; а если это превосходит меру прожитой жизни, то — в течение многих и многих, долголетних его круговоротов» (158 вс).

2. *Теоретический анализ концепции Гелиоса.* Имея в виду общее для всех неоплатоников учение о трех основных ипостасях, можно было бы в следующем виде формулировать учение Юлиана о царе Солнце.

а) Юлиан не только соблюдает эту принципиальную позицию трех основных ипостасей, но также вполне разделяет уже установившееся ко времени Ямвлиха разделение второй ипостаси на умопостигаемую, интеллигибельную ступень и на ступень мыслящую, интеллектуальную. Юлиан продолжает разрабатывать также и эту интеллектуальную ступень, находя в ней разные оттенки, связанные с Зевсом, Аполлоном, Асклепием, Сераписом, Дионисом, Афиной, Афродитой, Орами и Харитами. Среди этих уточнений интеллектуальной ступени общей ноуменальной ипостаси, по Юлиану, и находится царь Солнце.

Именно как сверхсущее первоединое возвышается над всей умопостигаемой областью, так и царь Солнце, по Юлиану, возвышается над всей мыслящей, интеллектуальной областью в общей ноуменальной сфере. Другими словами, если исходить из доюлиановского неоплатонизма, то царя Солнце нужно понимать у Юлиана как уточнение, а именно демиургическое уточнение всей интеллектуальной области ноуменальной сферы.

Дальше, после всей ноуменальной сферы, у неоплатоников идет душа и космос. Юлиан здесь и спрашивает себя, в каком же виде должно предстать вышеназванное интеллектуальное Солнце в области души и материального космоса. Оказывается, что оно и здесь тоже играет роль первоединого принципа, который все порождает, все одушевляет, все сохраняет и все спасает. И только после учета интеллектуальной сущности Солнца и после его царственной роли в материальной области, где Солнце так же первоедино и абсолютно, как абсолютно изначальное первоединое во всей ноуменальной сфере, можно говорить, по Юлиану, о Солнце в физическом смысле.

Нам ясно, что в этом учении о царе Солнце у Юлиана нет ровно никакого преувеличения в сравнении с прочими неоплатониками. Эта концепция сводится у него просто к более подробной характеристике интеллектуальной ступени общей ноуменальной ипостаси. Но уже и у других неоплатоников мы не раз встречали разные попытки детализировать демиургическую сущность интеллектуальной ступени. Принципиально у Юлиана нет здесь ничего нового.

б) Однако безусловной новостью у Юлиана является его неслыханный *энтузиазм*, его возвышеннейшая и сердечнейшая влюбленность в Солнце, его энтузиастическая попытка построить какой-

то своеобразный языческий монотеизм. Юлиан не хотел признать абсолютную личность в основе бытия, как то получалось у христиан. Но нечто абсолютное все-таки ему хотелось сформулировать так, чтобы этот абсолют был максимально материален, максимально понятен и никакими аргументами неопровержим. Конечно, такого рода языческий монотеизм мог оставаться только неосуществимой мечтой. Сам же Юлиан утверждает, что кроме Солнца существуют еще многие другие боги, которых тоже необходимо признать для объяснения мировой и человеческой жизни. Да это ясно для нас и без всяких специальных указаний самого Юлиана. Яркие, небывалые по своему энтузиазму и по своим конкретно-философским настроениям страницы находим мы в этой речи Юлиана. Но при этом безвыходность этого энтузиазма Юлиана для нас очевидна, и трагическая невозможность построить языческий монотеизм ярко бросается в глаза решительно во всех утверждениях Юлиана в этой замечательной речи.

в) Нужно, впрочем, добавить одно обстоятельство, которое несколько мешает правильному и отчетливому пониманию общей концепции Юлиана. Дело в том, что в своем увлечении этим своеобразным гелиоцентризмом Юлиан иной раз не очень внимательно пользуется своими философскими категориями и допускает некоторого рода небрежность, несовместимую с его же собственными четкими расчленениями. Когда он говорит о своем Солнце, его же собственное представление о субстанции солнца начинает делаться слишком эмоциональным. При этом, однако, если отнестись к делу терпеливо, то разобраться в этой видимой путанице категорий, допускаемой у Юлиана (особенно 133 с, 135 с), совсем нетрудно.

Именно неоплатоническое первоединое Юлиан вслед за вековой традицией именуется Солнцем или «великим Солнцем» (133 с). Далее, вся ноуменальная сфера, следующая за первоединым, у Юлиана, как и у всех неоплатоников, в отличие от первоединого — расчлененный свет, умопостигаемый или мыслящий, который у Юлиана тоже именуется Солнцем и который отождествляется у него с демиургическим завершением всей ноуменальной сферы, то есть с Зевсом. Тут же, однако, под Солнцем понимается у Юлиана еще и переход от умственного Солнца к вещественному Солнцу, почему он здесь и говорит о «срединном» положении Солнца. Далее идет и вещественное Солнце с восхвалением всех космических благ, которые из него истекают. Сюда же, наконец, Юлиан относит и то Солнце, которое, согласно тогдашним воззрениям, движется как одна из планет, выше Луны, но ниже Гермеса, Афродиты, Ареса, Зевса и Кронаса. Спрашивается: то ли это

Солнце, о котором Юлиан говорил в своем учении о переходе умопостигаемого Солнца к Солнцу вещественному, и если это действительно только одна из планет, то как же понимать теорию надкосмического Солнца? Совершенно ясно, что в своем страстном гелиоцентризме Юлиан часто увлекается до того, что прямо забывает разницу Солнца-планеты и Солнца-надкосмического.

Если учесть юлиановский гиперболизм в связи с его гелиоцентрической романтикой, то ничего страшного в этой его путанице в теории солнечной субстанции наблюдать не приходится. Общая система неоплатонизма остается у Юлиана неколебимой.

г) В заключение предложенной у нас характеристики философско-мифологической эстетики Юлиана нужно было бы коснуться, по нашему обыкновению, еще и специальной терминологии, которой пользуется Юлиан в данной речи. Однако эта терминология данной речи была уже много десятилетий назад достаточно подробно проанализирована в работе Г. Мау (ниже, библиография, с. 522), посвященной религиозно-философским взглядам Юлиана. Поэтому здесь мы ограничимся только отсылкой к этой работе. Читатель найдет в ней подробное разъяснение таких терминов, как «ум» или «душа» (с. 6—14), как «парадигма», «идея» и «ипостась» (с. 60—62), как «эйдос» и «материя» (с. 47—50), как «демиургия» с ее тремя типами (с. 53—54), как «прекрасное» (с. 67) или «изваяние» (с. 53). Этот терминологический анализ, проведенный у Г. Мау, свидетельствует о том, что в основной диалектике красоты Юлиан ничем не отличается от позднего и развитого неоплатонизма. Да это видно и без специального анализа терминологии, уже на стадии непосредственного ознакомления с текстом Юлиана.

Оригинальной и небывалой особенностью философской эстетики Юлиана является, как мы сказали, ее солнечно-монотеистический энтузиазм, который, конечно, заметнее всего выступает не в терминологии данной речи, но в ее стиле.

3. *Исторический контекст концепции Юлиана.* Само собой разумеется, подобного рода превознесение Солнца, как оно ни уникально у Юлиана, исторически было все же подготовлено; а поскольку оно и после Юлиана играло огромную роль в неоплатонизме, то и вообще необходимо признать, что для гимна Юлиана к царю-Солнцу был свой широкий и долговременный исторический контекст.

а) В этом контексте прежде всего обращает на себя внимание появившаяся не раньше V в. до н. э. тенденция сближать Гелиос с Аполлоном и даже отождествлять их. Еще у Эсхила и Платона это два разных божества. Однако у Эсхила (Cho. 984—986) читаем:

Пусть глядит отец —  
 Не мой, увы! — отец вселенной, Гелиос  
 Всевидящий.

(Пиотровский.)

У Софокла (frg. 1017) тоже читаем: «О Солнце! Пожалело бы ты меня, ты, которого мудрецы называют родителем богов и отцом всего». У Овидия (Met. I 770) Гелиос «управляет миром», а у Корнута (I в. до н. э.) Гелиос и Аполлон просто отождествляются (32). В орфических гимнах (VIII 11) Гелиос именуется «правителем мира». Атеней (III в. н. э.) именует Гелиоса «богом соединяющим и сдерживающим, а также вечно обходящим космос» (Athen, XV p. 693 f).

В отношении гимнического стиля у Юлиана был тоже обширный контекст.

Месомед (II в. н. э.) написал целый гимн, посвященный специально Гелиосу, причем издатель этого гимна (Mus. Script. Graec. p. 462—468 Jan) присоединил сюда еще и предположительные ноты. Этот гимн в заключение торжественно-космической картины Гелиоса кончается словами: «Тебе радуется благотворный разум, вращая многорожным миром». Такими же чертами торжественной космологии отличается и упомянутый выше VIII орфический гимн Гелиосу.

Философским характером отличается и гимн Прокла, обращенный к Гелиосу (I). Приведем начало этого гимна.

Мысленного огня властелин, о Титан златобразный,  
 Царь светодатец, вземли, о владетель ключа от затвора  
 Животворящей криницы, о ты, кто гармонию свыше  
 Льет на миры матерьяльные вниз богатым потоком!  
 Трон твой превыше эфира, он в центре всего мироздания,  
 Самое сердце вселенной — твой круг светоносный, отколе  
 Промысел твой, пробуждая умы, наполняет пространство.

(О. Смыка)

В этой ликующей картине всемогущего, всепобедного и всепрекрасного Гелиоса обращает на себя внимание еще и весьма интенсивно проводимая здесь концепция могущества Гелиоса даже и в отношении судьбы (ст. 15—17).

В позднеримской литературе имеется замечательный гимн Гелиосу, принадлежащий неизвестному поэту (Poet. lat. min. IV 543 Baehrens). Мы позволим себе привести из него заключительную часть.

«Солнце — то, что разливается по землям пурпурным светом.  
 Солнце — то, навстречу чему земля выдыхает свои ароматы в веш-

ние дни. Солнце — то, для чего живописные луга зеленеют тучными травами. Солнце — зеркало неба, символ божественного величия. Солнце — вечно юное. Оно рассекает палящую ось [мира]. Солнце — лик мира и крылатый центр неба: Солнце — Либер [«свободный», эпитет Вакха], Солнце — кормящая Церера, Солнце — сам Юпитер. Солнце — белило Тривии [эпитет Гекаты, текст допускает несколько чтений]. В нем присутствуют тысячи божеств. Солнце — то, что разливает лучи четырехконной колесницей. Солнце сверкает ранним утром, на гипериионовом востоке. Солнце возвращает со светом день, разукрашивая Олимп. Солнце — то, на чей восход откликается мелодией нежная лира. Солнце — то, при чьем погружении морская волна сохраняет тепло. Солнце лето, осень, зима. Солнце также весна благодатная. Солнце — век и месяц. Солнце — день, год и час. Солнце — шар эфирный, оно и свет золотой мира. Солнце — благотворно пахарям, а также благоприятно морякам на волнах. Солнце возвращает все то, что только ни способно к переходам в иное состояние. Солнце — то, чье вечное движение заставляет звезды бледнеть. Солнце — то, чему отвечает море спокойным сиянием. Солнце — то, чему дано все освещать палящим жаром. Солнце — краса мира и неба. Солнце — для всех одно и то же. Солнце — краса ночи и света. Солнце — конец и начало» (прозаический перевод А. А. Тахо-Годи).

Вывод, к которому необходимо прийти, очень убедительно и твердо гласит, что концепция Гелиоса у Юлиана, при всей ее уникальности, имеет огромный исторический контекст как в предшествующей Юлиану, так и в последующей литературе. Юлиан совершенно прав, когда говорит, что, «если верить мудрецам», солнце является «всеобщим отцом человечества» (в речи к Солнцу 131 с). И действительно, если припомнить некоторые факты из истории античной философии и литературы, можно только удивляться исторической подготовленности концепции Юлиана.

б) Уже у досократиков Гелиос отождествляется не только с Аполлоном (28 А 20) или с Гефестом — в смысле огня — у Феагена (8, 2), но и с самим Зевсом у Ферекида (7 А 9) и даже с Осирисом (73 В 6).

Когда Платон для иллюстрации своего знаменитого учения о «беспредпосылочном начале» захотел дать его конкретную картину, то он не нашел ничего лучшего, как привлечь для этого именно образ Солнца, которое и выше всего существующего, и его создает, и делает его познаваемым (R. P. VI 508a — 509a)<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Исторический контекст платоновского учения о Солнце довольно подробно представлен в комментариях А. А. Тахо-Годи к переводу «Государства» Платона (Платон. Соч., т. 3 (1). М., 1971, с. 633—635).

Что касается Аристотеля, то даже и у этого мыслителя можно найти отдаленное предшествование Юлиановской концепции Гелиоса. В развитие приведенной уже Юлианом (выше, с. 458) мысли о Солнце Аристотель (Met. XII 5, 1071 a 13—17 Кубицкий) говорит: «...У человека в качестве его причины мы имеем, с одной стороны, его элементы — огонь и землю — как материю и как специально присущую ему форму, а кроме того — некоторую другую причину вовне (это, скажем, его отец); и кроме них [сюда же принадлежит] Солнце и его наклонный путь [эклиптика. — А.Л.], причем это уже не материя, не форма, не отсутствие формы и не причина с одинаковой формой, но они выступают в качестве движущих начал». Здесь у Аристотеля проводится любопытнейшая мысль. Оказывается, человек — это и не просто материя и не просто форма. Он порождается тем, что выше материи и формы и что необходимо называть, с одной стороны, отцом, а с другой стороны, Солнцем. Таким образом, получается, что Солнце есть и отец и высшая движущая причина. Этот текст Аристотеля удивительным образом приходит нам в голову, когда мы задаем себе вопрос о предшественниках юлиановской концепции Солнца.

Если иметь в виду философские тексты, то даже и те из них, которые еще не являются чисто неоплатоническими, очень часто — и особенно в связи с отождествлением Гелиоса и Аполлона — трактуют Гелиоса чрезвычайно высоко в смысле философской категории. У Плутарха, например, Гелиос является эманацией Аполлона, у Максима Тирского Гелиос поэтов есть не что иное, как бог у философов. У поздних орфиков Гелиос есть «Аполлон Славноликий, Феб Дальновержец, дальнедействующий, пророк для всего, исцелитель болезней Асклепий, одно и все существующее». У Иоанна Лида первенствующая монада бытия тоже есть Гелиос<sup>1</sup>.

в) Что касается текстов неоплатонических, то до Юлиана можно было бы привести Плотина, у которого Солнце тоже «способствует формированию [человека]» (II 3, 12, 5), а Зевс находится «в совершенном смешении с огнем» (12, 20). У Порфирия Аполлон — солнечный интеллект (выше, с. 247). У Ямвлиха (Comm. Math. 6, p. 28, 3—4) читаем о восхождении от чувственного мира «к Солнцу и благу». Все, по Ямвлиху, причастно Солнцу, от которого зависит и небо и вся подлунная область и которое напоминает мир «симметрией и благорастворением» (Procl. In Tim. I 160, 4—6). Сам Юлиан в речи к царю Гелиосу (146 а) утверждает, что к почита-

<sup>1</sup> Все эти авторы, и более подробно, с указанием первоисточников, вместе с другими авторами, трактующими ту же тему, рассматриваются в кн.: Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957, с. 482—531.



нию Солнца его привел не только «великий Платон», но и равный ему по своему гению Ямвлих (об этом мы уже знаем, выше, с. 446). Таким образом, роль Ямвлиха в трансцендентной теории Гелиоса нужно признать огромной. Свою теорию Солнца Юлиан прямо считает, как это мы сказали выше (с. 461), компиляцией из Ямвлиха.

Если теперь перейти к неоплатоникам после Юлиана, то подлинным воспевателем Гелиоса особенно следует считать Прокла. У него читаем (In Tim. III 227, 29—31): «Его [царя Гелиоса] демиург поставил над целым; и как говорит Орфей (frg. 79 K.), стражем его поставил и приказал властвовать над всем». Весьма интересные рассуждения об Аполлоне-Гелиосе в комментарии Прокла на платоновского «Кратила»<sup>1</sup>. Аполлон и Гелиос, которые являются у Прокла двумя моментами одного и того же божества, объединяют раздробленные части мирового целого и заставляют видеть это целое в каждой его отдельной части, тем самым лишая эту часть ее частичности (Plat. theol. VI 12). О гимне Прокла к Солнцу у нас упоминалось выше (с. 464).

Важны также рассуждения александрийских неоплатоников Гермия и Олимпиодора. С точки зрения Гермия целое, которое представляет собой Аполлон, является для Гермия прежде всего космосом, или, точнее говоря, Солнцем. Поэтому Дельфы и Пифоны Гермий относит к тому, что он называет «солнечной сферой» (In Phaedr. 44, 9—14). Аполлон при помощи Солнца освещает весь мир и превращает его в красоту. Поэтому, когда Гермий говорит об единящей функции Аполлона (91, 11—13), то, очевидно, в таких местах необходимо иметь в виду Солнце и его красоту.

Олимпиодор говорит о монаде, которая является философским выражением целого множества богов, и, в частности, о царе Солнце, который един с Дионисом при посредстве Аполлона. И тут же он повторяет прежнюю мысль: Солнце, как Зевс, нисходит через разъятие Диониса и воссоединяется через Аполлона (In Phaed. 88, 5—13 Novg.). Здесь, таким образом, отношение Аполлона, Диониса и Гелиоса развивается в целую теорию, в то время как Дионис в речи Юлиана к Солнцу (144 а, 148 d) только упомянут.

Далее, ради изучения юлиановского контекста, из неоплатоников мы привели бы Дамаския, последнего вождя Платоновской Академии уже в первой четверти VI в. Этот Дамаский прямо (De pr. I 324, 7—8), со ссылкой, на «египтян», указывает на три интеллигибельных ума, последним из которых нужно считать Гелиоса. Тот же философ утверждает (II 255, 18), что наша душа имеет ос-

<sup>1</sup> Подробнее об этих текстах см.: Лосев А. Ф. Указ. соч., с. 518.

нову в душе Солнца. Солнце (как и Луна), поскольку оно отражает на себе сферу первоединого, выше и истиннее вещественного солнца (I 51, 16—52, 2).

Наконец, в нашем кратком обзоре неоплатонических текстов, в которых трактуется теория Гелиоса, необходимо упомянуть еще латинского неоплатоника Макробия, который в своем трактате «Сатурналии» дает обширную главу (I 17) с подробным изъяснением функций Аполлона-Гелиоса<sup>1</sup>. Чисто философская сторона Гелиоса представлена у Макробия слабовато. Зато безусловно ценными надо считать комментарии Макробия к отдельным солнечным мифам, трактующим об универсальной значимости Гелиоса.

г) Таким образом, если говорить об историческом контексте теории Гелиоса у Юлиана, то этот контекст, можно сказать, огромен, так что едва ли даже и поддается научному учету. Теория Гелиоса у Юлиана — это, можно сказать, весьма насыщенный сгусток всех античных мифов и всех античных переживаний, связанных с Гелиосом. И тут нам хотелось бы отметить еще одну особенность у Юлиана, которая тоже имеет большой исторический смысл.

Когда-то, более тысячи лет до Юлиана, прежняя буквальная мифология стала расшатываться и греческая мысль стала переходить от мифа к логосу. Мифология определенно стала отходить на второй план, уступая место сначала натурфилософии, а потом и другим, более абстрактным теориям. В конце концов философская мысль достигла в античном мире такой степени абстрактности, что о мифологии не было уже и речи, и причем абстрактнее всего рассуждали как раз неоплатоники.

Это обстоятельство может легко сбивать с толку современного знатока и любителя античности, поскольку в связи с небывалым прогрессом абстрактности античная мысль как будто бы уже и совсем перестала нуждаться в мифологических и в солнечных интуициях. На самом деле и общая мифология и солнечная мифология никогда в античном мире не забывались, хотя часто и не выражались буквально, а только предполагались косвенно. И блестящим доказательством этого является речь Юлиана к царю Солнцу. И во всем неоплатонизме и у самого Юлиана формулируются многочисленные и очень тонкие абстрактные теории, имеющие своим предметом нечто очень высокое и далекое, нечто ноуменальное, которое трактуется так высоко и значительно, что наше вещественное солнце оказывается только далеким подобием подлинного и уже чисто ноуменального Солнца. Фактически же у Юлиана дело

<sup>1</sup> Подробный анализ этой главы см.: Лосев А. Ф. Указ. соч., с. 580—581.

обстоит как раз наоборот. О разных ноуменальных категориях он говорит достаточно. Но та конкретность и тот восторженный романтизм, которые характерны для его оценки Солнца, по своей яркости не сравнимы с его картиной ноуменальной области. Поэтому слишком поспешно поступают те, кто на основании тонких диалектических хитросплетений в неоплатонизме спешит объявить весь неоплатонизм вершиной античного абстрактного спиритуализма. В той влюбленности Юлиана в Солнце, которой переполнена его речь, нет ничего ни спиритуалистического, ни абстрактного. Как везде в античности, у Юлиана в этом солнечном романтизме остается нетронутой общеантичная интуиция материального космоса, вполне чувственная и вполне языческая. И о таком же примате материально-чувственного космологизма мы не будем забывать и в нашем анализе других античных неоплатоников.

Если бросить общий взгляд на все приведенные у нас выше материалы по солнечной мифологии в античности, то обнаруживается как вся зависимость Юлиана от тысячелетней традиции солнечной мифологии, так и вся его субъективно-восторженная патетика и вся его интимная романтика в этой области.

### § 3. РЕЧЬ «К МАТЕРИ БОГОВ»

1. *Содержание речи.* а) По своему энтузиастическому характеру речь, посвященная Матери богов (по прежней нумерации V и по новой — VIII), стоит в одном ряду с речью, посвященной царю Солнцу. Однако, в отличие от последней, здесь гораздо более непосредственно выступает традиционный неоплатонический метод символического толкования «священного мифа», позволяющий усматривать в мифологических персонажах и мифологическом сюжете отражение основных закономерностей или иерархического устройства универса.

Юлиан начинает речь с изложения истории почитания Матери богов у греков, воспринявших этот культ от фригийцев, и подчеркивает, что речь идет не о каких-нибудь греках, а об афинянах, которые по совету дельфийского оракула учредили «дом Матери богов». От греков культ Матери богов восприняли римляне, которые — также по совету пифии — привезли статую богини в Рим во время войны с Карфагеном (158с — 159с).

б) Приступая непосредственно к мифу и толкованию его персонажей, Юлиан отмечает, что об этом уже писал Порфирий, трактата которого, впрочем, Юлиан не читал. Юлиан начинает свое толкование с фигуры Аттиса, или Галла, который есть для него

сущность порождающего и созидającego ума, производящая все, вплоть до низших пределов материального мира (*achri tēs eschatēs hylēs*), и содержащая в себе все основания и причины материальных форм (*pantas toys logoys cai tas aitias tōn enylōn eidōn*). Наличие такой сущности в системе мироздания необходимо, потому что отнюдь не во всех сущностях содержатся формы всех вещей; нельзя, например, думать, будто в самых высших и первых причинах содержатся виды низших вещей и предметов. Существует целая иерархия сущностей и творцов. И вот с третьим демиургом, который содержит в себе причины и основания материальных вещей, связана последняя природа, чья творческая потенция простирается от вершин звездного неба вплоть до земли. Эта природа и есть не что иное, как искомая сущность Аттиса (161с — 162а).

Для того чтобы точнее определить, о чем идет речь, Юлиан принимает следующее рассуждение.

Когда есть просто материя и наряду с ней материальная форма и над ними нет никакой другой причины более высокого ранга, то мы невольно приходим к воззрению Эпикура, поскольку в таком случае отдельные овеществленные формы сочетаются благодаря свойственному им движению и случайно (*aytomatos tis aytas phora cai tuchē syneclērōsen*). Перипатетики в таком случае говорят о наличии пятого тела, которое движется круговым движением и является причиной возникновения четырех элементарных тел. Но когда они добираются до нематериальной и бестелесной причины, они останавливаются, объявляя возникновение четырех элементов естественным природным процессом, тогда как здесь необходимо было бы перейти от природы, которая оказывается в таком случае просто пустым понятием, к умопостигаемому миру, являющемуся причиной в собственном смысле. Как, в самом деле, могло бы существовать множество различных вещей, если бы им не предшествовало некоторое множество нематериальных причин-образцов, причем существующих не в потенции, но актуально (162а — 163а)?

Юлиан рассуждает следующим образом.

Если мы не можем рассмотреть бестелесные причины отчетливо, необходимо очистить зрение души, каковое очищение есть обращение к себе самому и осмысление того, что душа и материальный ум (*enylos nous*) есть как бы некая способность воспринимать впечатления и отображать материальные формы (*estageion ti tōn enylōn eidōn cai eicōn*). В этом смысле душу можно вместе с Аристотелем (*De an.* III 4, 429 а 27) назвать потенциальным вместителем форм (*dynamei topos eidōn*). Но прежде потенциального бытия форм необходимо их актуальное бытие. Причем эти акту-

ально существующие формы не могут находиться в сфере материального, но они должны быть нематериальными причинами более высокого ранга, чем материальные формы. Тогда получает смысл и понятие природы, которая передает материи некие рациональные принципы форм (*toys tōn eidōn logoys*). Итак, необходимо, чтобы существовала нематериальная причина материальных форм, подчиненная третьему демиургу, отцу и господину видимого мира и пятого тела (163a — 164b).

Отделив от этого демиурга причину, чья сила нисходит в материальный мир (*ten achri tes hyles catabainoysan aitian*), мы верим, говорит Юлиан, что это — Аттис, бог-породитель (*theon gonimon*), и Галл. «Миф повествует, что [Аттис] вырос, оставленный у потоков реки Галл. А затем, когда он стал красивым и возмужал, его полюбила Мать богов. Она подарила ему много всего разнообразного и покрыла ему голову убором, украшенным звездами. И если Аттиса покрывает это видимое небо, то не понимать ли реку Галл как Млечный Путь? В самом деле, ведь здесь смешивается аффицируемое тело и неаффицируемое круговращение пятого тела. Вплоть до этих пределов позволила Мать богов прыгать и танцевать своему красавцу и солнечным лучам уподобила этого мыслящего бога, Аттиса. А он в своем движении достиг крайних пределов, что миф изображает как нисхождение в пещеру и брак с нимфой, символизирующей влажное материальное начало; при этом здесь имеется в виду не сама материя, а последняя бестелесная причина, предшествующая материи. Об этом говорится и у Гераклита: душам смерть стать влажными (В 77). Итак, этот Галл, мыслящий бог, вместилище (*synoschea*) материальных и подлунных форм, сходится с причиной, стоящей на ступень выше материи, причем сходится не как одно с другим, но как бы вовлекаясь в это другое» (165b — 166a).

в) «Но чем же оказывается Мать богов?» — продолжает Юлиан. — «Она — исток правящих видимых, мыслящих и созидающих богов, родившая и сожительствующая великому Зевсу богиня, великая после великого и вместе с великим создателем, госпожа всякой жизни, причина всякого возникновения, с легкостью исполняющая творимое, родившая без страдания и созидающая бытие вместе с отцом; она же есть и не от матери рожденная дева, совосседающая с Зевсом, и всех богов в существе своем суцая мать. Ибо от надмирных богов восприняв всего причины, сделалась она в себе самой для мыслящих богов истоком. И таковую богиню, которая есть промысл, охватила любовь нестрадательская к Аттису. Ведь в воле ее и замысле — не только материальные формы, но, гораздо скорее, их причины. И вот миф повествует, что она,

то есть охранительное попечение о возникающем и гибнущем, возлюбила созидающую это и порождающую причину, и повелела ей породить преимущественно в умопостигаемом, и пожелала, чтобы та обратилась к ней и сожительствовала с ней, и наказала не сходить ни с кем из иного, преследуя единозрачное спасение и избегая тяготеющего к материи. Она повелела взирать на нее, поскольку она — исток мыслящих богов, не влекомая к возникновению и не прельщенная им. Такими путями великий Аттис мог бы стать еще и превосходнейшим созидателем, если бы во всем обращенность к превосходящему была более решительная, нежели склонность к худшему» (166 а — d). Именно отказу от склонности к худшему учит миф, повествующий о том, что Мать богов увещевала Аттиса почитать ее и не покидать и не любить никого другого. Но он дошел до материальной крайности. И когда понадобилось, чтобы беспредельность прекратилась, Корибант, то есть великое Солнце, сопрестольник Матери, созидающий и опекающий все инобытие вместе с нею, убеждает льва раскрыть это. Что означает лев? Лев, по мифу, — пылающий, то есть он есть причина, управляющая теплом и огнем, враждебная влажной природе нимфы. Что означает нимфа? Прислужница созидающей опеки сущего, то есть Матери богов, оказавшаяся причиной оскопления юноши. Что означает оскопление? Отказ от ухода в бесконечность, поскольку возникновение, сдержанное созидающей опекой, остановилось в определенных формах. Символ этой остановки — неизменяемое пятое тело, которое в светлый период Луны означает, что изменений в собственном смысле не происходит; но сама эта Луна в ее светлейший период все-таки означает определенное изменение и претерпевание. Поэтому совершенно уместно, что миф трактует Аттиса как полубога. Действительно, в определенном смысле Аттиса следует считать богом, поскольку он происходит от третьего творца и по оскоплении возвращается к Матери богов. Поскольку же он тяготеет к материи, нет никакой ошибки назвать его последним из богов и считать его водителем хороводов всех божественных порядков. Но тем не менее миф называет его полубогом для того, чтобы тем самым подчеркнуть его отличие от неизменяемых богов. В качестве спутников его сопровождают назначенные Матерью богов корибанты, то есть три основные проявления высших порядков, следующих за богами. Таков смысл основных эпизодов и персонажей мифа (167a — 168b).

г) Рассмотрев указанные моменты мифа и истолковав их, Юлиан истолковывает также значение отдельных моментов праздника Матери богов. Начало праздника приходится на день равноденствия, когда срубается священное древо. После этого звучат труб-

ные сигналы. На третий день происходит мистериальная жатва бога Галла. За этим следует праздник, именуемый Илариями, то есть Радостями. О том, что оскопление означает прекращение беспредельности, можно заметить из того, что время праздника — равноденствие, а равное есть определенное, тогда как неравное — беспредельно и неисчислимо. Срубание священного дерева означает, что необходимо срывать с земли лучшее, каковым являются добродетель и благочестие, и приносить богу. Само же дерево, вырастающее из земли и возвышающееся к небу, растущее и приносящее плоды, есть символ порождающей силы. Трубный сигнал означает призывание Аттиса и тех, кто, слетев с неба, пал на землю. Оскопление Аттиса есть, помимо прочего, и призыв богов к нам, чтобы мы отказались от беспредельного в нас и восходили к ограниченному и единовидному и, насколько возможно, к самому единому. Завершается все праздничным весельем, потому что нет для души большей радости, чем, избежав беспредельного, рождения и внутреннего смятения, взойти к самим богам (168c — 169d).

д) Как и речь к царю Солнцу, речь к Матери богов Юлиан также заканчивает молитвой.

«О, богов и людей Матерь! О, с великим сопредельно восседающая Зевсом! О, исток мыслящих богов! О, с богами умопостигаемыми в их пречистой сущности совпадающая, ото всех их общую причину воспринявшая и мыслящим богам передавшая! О, богиня, породительница жизни, и мысль, и промысл, и душ наших создательница! О, великого Диониса возлюбившая, и отторгнутого Аттиса сохранившая, и его, в пещеру земли погруженного, назад возвратившая! О, всех благ для мыслящих богов предводительница и для зримого мира всего уделительница! Все нам блага во всем милосердно дарящая, о, дай ты блаженство — какового во главе богов ты являешься ведением — всем людям и всему народу ромеев! Всего более молю я об избавлении его от нечестия безбожества, и о даровании ему судьбы благосклонной, соправительствующей его господству многие тысячи лет. А для себя прошу того, что есть плод твоего почитания, — истины богословского учения, совершенного богослужения, во всяком деле, гражданском и военном, счастливого завершения, и живота кончины безболезненной и славной, и благой надежды на переселение в ваши пределы» (179d — 180c).

2. *Оригинальные черты.* С точки зрения истории неоплатонизма концепция Матери богов у Юлиана обладает некоторыми оригинальными чертами, которые мы сейчас отметим.

Во-первых, Мать богов отнесена у Юлиана тоже к интеллектуальной ступени общей ноуменальной сферы, то есть она тоже яв-

ляется выразителем демиургии. Но Мать богов, по Юлиану, это не самый принцип демиургии, но, во-вторых, символ такой демиургии, которая уже содержит в себе в потенции и все становление ниженоуменьальной сферы. Если первым принципом демиургии неоплатоники считали Кроноса, то Зевс понимался не просто как принцип демиургии, но как ее идеальный план, как смысловой источник всякой жизни, следующей за ноуменьальной сферой.

Поэтому Зевс и Мать богов — это такое предельно конкретное выражение интеллектуальной ступени, когда начинают мыслиться и все прочие боги и весь последующий за этим космос со своей космической душой.

В-третьих, Аттис в этом смысле трактуется у Юлиана уже не как представитель интеллектуальной области. Он — символ такого становления, когда всякое возникновение чередуется с уничтожением. Это чистое становление, или Аттис, согласно толкованию Юлиана, не остается в своей чистоте, но, в-четвертых, отдает себя во власть чисто чувственному, то есть уже ущербному становлению, или нимфе. Первоначально сама Мать богов находится в брачном союзе с Аттисом. Когда этот союз нарушается, Аттис вступает в союз с нимфой. Но это не есть окончательное падение Аттиса. Аттис, в-пятых, возвращается к Матери богов и тем восстанавливает свое высокое положение как звена между ноуменьальной и материальной сферами.

Подобное толкование мифа об Аттисе мы выше (с. 438) находили у Саллюстия. Но мы бы сказали, что в этом толковании Матери богов и Аттиса тоже есть нечто специфически юлиановское. Юлиан глубоко чувствовал безысходный трагизм всей античной мифологии. И поэтому он занимается здесь символикой мифа о грехопадении, несмотря на то, что мотив такого универсального грехопадения, в сущности говоря, не является античным мифом. И если этот универсальный грех находит для себя в речах Юлиана выражение в таких торжественных тонах, то в историческом смысле для тогдашней погибавшей античности это вообще весьма характерно.

3. *Противоречия.* Речь Юлиана «К Матери богов» составлена в таких возвышенно-поэтических тонах, что читателю не сразу приходят в голову те исторические противоречия, которые вошли в состав этого величественного гимна. Поскольку мы уже отдали дань поэтическому стилю и философской глубине этой речи, да будет нам позволено указать также и на те противоречия, которые допустил здесь Юлиан и которые у нас по необходимости приобретают гораздо более прозаический вид.



а) Дело в том, что вся античная мифология понимает Мать всех богов и людей и всего мира, а прежде всего, Урана-Неба, в виде не чего иного, как именно в виде Земли. Земля — вот, по общей античной мифологии, подлинная Мать богов. Но в таком виде Юлиану не хотелось трактовать свою Мать богов. Она у него чрезвычайно возвышена по своему значению и входит в число донебесных, то есть пока еще только чисто умственных, богов. А это привело Юлиана к ряду противоречий.

С одной стороны, Мать богов, как и все существующее, является также и родительницей Аттиса. Этот Аттис является у Юлиана символом всего становления, которое происходит уже за пределами всей ноуменальной сферы, но под ее руководством. Когда же Мать богов оказалась у Юлиана среди интеллектуальных богов, то ее пришлось, во-первых, сделать супругой Зевса, в то время как Зевс, согласно общей мифологии, приходится ей только внуком. А с другой стороны, оказалось необходимым поставить ее в супружеские отношения с Аттисом, поскольку он заведует всем материальным становлением, матерью которого продолжала оставаться все та же Мать богов. Но Аттис — еще более отдаленный потомок Земли, чем даже Зевс. Поэтому в речи Юлиана создается противоречие: Аттис — то сын, то супруг Матери богов.

Можно сказать даже больше того. Если отвлечься от большого художественного впечатления, производимого на нас этой речью, и отнестись к делу чисто исторически и чисто логически, то придется признать, что вся эта концепция Матери богов у Юлиана носит во многом искусственный и часто чересчур преувеличенный характер.

б) Имеется также и другое противоречие в мифологии Аттиса у Юлиана. С одной стороны, Аттис весьма отчетливо рисуется у Юлиана как символ того становления, в которое переходит нестановящийся демиургический ум. Здесь все законно, естественно; и тут Юлиан стоит на общей неоплатонической позиции с ее учением о трех ипостасях и, в частности, о переходе ума к мировой душе, мировой души к самому миру, или космосу, и от космоса в целом — к жизни внутри космоса. В речи отчетливо показано, что Аттис и есть переход от ума к душе и, поскольку он сам есть отчасти ум, отчасти душа, также переход от души к космосу, или к природе, почему и сам он прямо именуется «природой». В частности, он есть та сила и причина, которая порождает и объединяет все доматериальные эйдосы, перешедшие в материю. Тут все ясно и понятно. Но вот оказывается, что это материальное становление вовсе не такое уже естественное и необходимое. Оказывается, что оно есть символ глубочайшего грехопадения, от которого нужно

во что бы то ни стало избавиться. В этих случаях античность не очень горевала; а в своих учениях о вечном возвращении она даже узаконивала это периодическое распадение и восстановление космоса. Совсем другое дело у Юлиана. И тут опять сыграл большую роль интенсивно проводимый у Юлиана миф о Матери богов. Она так высока, что не могла долго терпеть падение Аттиса, способствовала возвращению его в лоно благонравия и даже заставляла Аттиса возобновить свои супружеские отношения, хотя она и без того уже была объявлена супругой Зевса.

в) Таковы те основные противоречия как исторического, так и теоретического характера, из которых соткан у Юлиана миф о Матери богов. И чтобы вникнуть в сущность этих противоречий и дать им какое-нибудь объяснение, приходится весьма глубоко задумываться о мифологическом творчестве Юлиана в целом. Отметим, что некоторые противоречия в мифологии Юлиана в связи с учением о Матери богов уже давно отмечал упоминавшийся у нас выше (с. 463) Г. Мау, хотя противоречия, установленные нами, не во всем совпадают с анализом Г. Мау (ср. особенно его с. 114—116).

#### § 4. ДРУГИЕ РАССУЖДЕНИЯ ЮЛИАНА О МИФОЛОГИИ

1. *Речи VII и III.* Помимо речи к Матери богов, где миф толкуется специально и подробно, у Юлиана есть еще ряд замечаний о значении мифологии в речи против киника Гераклия (VII). Здесь мы находим следующее.

а) По-видимому, считает Юлиан, мифы были поначалу придуманы простыми людьми (205d — 206a). Не зная истины, но тоскуя без нее, они напоминали детей, которых кормилицы заговаривают во время роста зубов: их душонки хотят взлететь и знать нечто большее, чем им известно, но не могут научиться истине, а мифы успокаивают их беспокойство и страдание (206 cd). Мифами пользовались не только поэты, но и философы, — Платон, Антисфен и Ксенофонт (207 с, 209 а, 216 d). Конечно, мифология не нужна логику, физику или математику, но она необходима для практического философа и для богослова: первый использует мифы в этических целях для воспитания отдельного человека, а второй — в священных обрядах и таинствах. «Ибо природа любит скрываться и сокровенная божественная сущность не выносит того, чтобы наши глаголы повергали ее перед нечистым слухом. Как сокровенная природа таинственных начертаний (*tōn charactērōn*) помогает даже тогда, когда ее не понимают, излечивая не только души, но и тела

и обеспечивая присутствие богов, так, по моему мнению, часто бывает и с мифами: слух толпы, неспособный к чистому восприятию божества, наполняется им с помощью таинственных символов (*di'ainigmatōn*) и сценических представлений мифа» (216 cd).

Мифы, используемые в священных обрядах, передал еще их установитель Орфей. Уже по этому одному они указывают дорогу к истине. И чем более невообразимый животный облик в них используется в качестве символа (*ainigma*), тем более следует быть уверенным, что нельзя непосредственно доверяться сказанному, но следует стремиться достичь сокровенного и не отступаться от поисков до тех пор, пока под водительством богов явленная истина не удовлетворит и не освятит наш ум и даже нечто большее в нас, — ту долю самого единого и блага, в которой все нераздельно содержится (217 cd).

Как и всякая произнесенная речь, миф состоит из двух моментов: способа выражения и смысла (*lexeōs cai dianoias*). Во всякой речи (*logōi*) есть некий простой смысл, и он определенным образом выражается (*cata schēma proagetai*). Смысл — един и прост и не нуждается в разнообразии, а выражен он может быть совершенно по-разному. Среди разнообразных способов выражения смысла в мифе Юлиан останавливается на двух: почтительном и несуразном. При первом способе речь о богах оказывается составленной в самых почтительных выражениях с использованием самых сдержанных оборотов и лишена всего постыдного и богохульного. Будучи почтительной, прекрасной, величественной, божественной, чистой, она вся нацелена на выражение (*dynamin*) божественной сущности. Что же касается несуразного выражения смысла, то его следует рассматривать с точки зрения приносимой им пользы: здесь людям даются не внешние указания, но само сказанное в мифе заставляет их стремиться к раскрытию с помощью богов того, что в нем скрыто. Например, приходится слышать, что Дионис — человек, поскольку он рожден от Семелы, а богом он стал благодаря теургии и священным обрядам, или что Геракл был возведен на Олимп своим отцом Зевсом ради своей доблести. Но совершенно очевиден символический смысл этих мифов (*toy mythou phanerōs ainittomenou*), поскольку даже то, что в Геракле или Дионисе напоминает человеческие черты, дано так, что превосходит человеческую меру. Ведь совершенно несуразно с человеческой точки зрения рождение того и другого. Или, например, Геракл во младенчестве задушил двух огромных змей, в своих путешествиях обходился без пищи, совершил путешествие по морю в золотом килике, что явно следует понимать как путешествие по морю как по суше и пр. Ясно, что здесь все природные стихии подчинялись ему

как созидательной и завершительной потенции чистого ума. И великий Зевс сделал его спасителем этого мира, а затем вновь возвел к себе.

Точно так же рождение Диониса не является рождением в собственном смысле, но представляет собой божественное явление (*daimonias esphanseōs*); и миф символизирует здесь божественную сущность, и зачатие отцом в умопостигаемой сфере, и его нерожденное дитя в мире, и т. д. (218а — 221с). Поэтому, когда мы сталкиваемся с такого рода несуразными мифами, сама несуразность мифов взывает к нам и свидетельствует о том, что им не нужно просто верить, но нужно стремиться уловить в них скрытый смысл (222 с).

б) Против буквального понимания мифологии Юлиан выступает также и в третьей (по старой нумерации — речь II) речи «О деяниях самодержца, или о царстве». На нас, говорит Юлиан, подкупающим образом действует богатство, сила, происхождение, а на душу, которая отличает нас от других живых существ, мы не обращаем внимания. Не таковыми были древние, которые с удивительной меткостью прежде всего обращали внимание именно на душу, а не на благородное происхождение. Обладая умом не заимствованным и чуждым надуманности, они были философами от природы. Они говорили о происхождении от Зевса Геракла, или Миноса, или Радаманта. Забывая о естественных родителях или не зная, кто они, древние выводили такое родословие, глядя на душу и на дела. Почитая добродетель, они называли их детьми богов. Нельзя верить тем, кто говорит, будто они делали это по невежеству, обманувшись, лгали о богах. Если еще можно было обмануться относительно богов, недоступных чувственному ощущению, и приписать им человеческий облик, то невероятно, чтобы они могли сделать это по отношению к видимым богам, говоря, например, о том, что Ээт был сыном Солнца. Того, чьи предки не обладали достаточной добродетелью, но кто сам стал добродетельным, того и следует считать законным сыном Зевса. А тех, кто, имея добродетельных родителей, стал порочным, следует считать незаконнорожденными (82а — 83б).

в) В итоге можно сказать, что Юлиан в этих речах VII и III, собственно говоря, не дает точного определения мифа и ограничивается только указанием на отождествление в нем чувственного познаваемого и выщечувственного смыслового. Зато здесь у него формулируется несколько моментов, которые далеко не безразличны для истории анализа мифов.

Здесь говорится о большей доступности мифологии для простого народа; и в этом не недостаток ее, но ценность, поскольку

она способна заменить собою истинное знание. Говорится, далее, о необходимости мифологии для культа, то есть об ее мистериальной значимости. Подчеркивается символическая значимость мифологии, также выдвигается на первый план и ее воспитательное значение. В этом последнем смысле важно мнение Юлиана о неправдоподобных и морально отрицательных сторонах мифологии. Эти стороны, по Юлиану, не нужно понимать буквально, а понимать их нужно только в связи с общей направленностью мифов, которая всегда отражает подлинные потребности человеческого мышления и заставляет соответствующим образом переосмысливать буквальное содержание мифов.

В этом отношении важен текст Юлиана из его недошедшего до нас трактата «Против христиан».

2. *«Против христиан»*. То, что можно было восстановить для этого трактата на основании сочинений тогдашних критиков Юлиана, представляет во многих отношениях большой интерес. Но для нас сейчас важно рассуждение Юлиана о небе, где выражаются разного рода мысли, которые мы сейчас позволим себе привести дословно и в более пространных отрывках. Сначала о божественном вообще.

«Что понятие о боге у человека не приобретено учением, а при-суще ему по природе, доказывается тем, что у всех людей и в частной и в общественной жизни, у каждого человека и у каждого народа существует тяга к божественному. Все мы без всякой подготовки верим во что-то божественное, хотя и не всякому легко его ясно познать, а знающему невозможно всем разъяснить». А дальше идет рассуждение о небе.

«Наряду с этим общим для всех людей понятием есть еще одно: мы все как-то стихийно до такой степени привязаны к небу и к являющимся на нем богам, что, если даже кто-нибудь почитает другого бога помимо этих, он обязательно отводит ему жилище на небе. Он не удаляет его с земли, но, посадив царя вселенной как бы на самое почетное место в мире, думает, что тот сверху взирает на земные дела. Надо ли в этом случае призвать в свидетели эллинов и евреев? Нет никого, кто не простирал бы руки к небу, когда молится или клянется богом либо богами; вообще, когда у человека является мысль о божественном, он устремляется к небу. И это вполне естественно. Веруя, что небесное нисколько не умаляется, не уклоняется и не подвергается ни одному из испытаний, присущих неупорядоченному [земному миру], но что движение его гармонично, порядок — стройный, что строго определен свет луны, что восход и заход солнца установлен в раз навсегда установленные сроки, люди, естественно, подумали, что небо — бог и трон

божий. В самом деле, к небу ничего не прибавляется, и от него ничего не отнимается. Оно не подлежит изменениям от перемены или перемещения. Оно поэтому не знает ни гибели, ни рождения. Будучи по природе бессмертным и нетленным, оно чисто от какого-либо пятна. Будучи, как мы видим, вечным и вечно движущимся, оно либо заключает в себе лучшую и более божественную душу, — так же, по-моему, как наше тело заключает в себе нашу душу, — и потому носится по кругу вокруг великого творца; либо, получив движение от самого бога, оно вращается по беспредельному кругу в непрерывном и вечном движении» (Ранович).

3. *Восторженный стиль мифологии.* Наконец, бросается в глаза во всех мифологических рассуждениях Юлиана то, что мифы для него, как бы он их ни интерпретировал, являются прежде всего предметом восхищения, восторга и вообще всегдашней *эмоциональной приподнятости*. Он не просто изображает, например, жизненное значение солнца. Он просто влюблен в солнце, так что его изложение то и дело переходит в какой-то восторженный гимн солнцу. Когда он говорит о 12 знаках Зодиака, то это у него не просто астрономия и не просто мифологический рассказ. Это для него, прежде всего, предмет влюбленности. Разделяя 12 знаков Зодиака на три области, он эти области, как мы видели выше (с. 459), именует не иначе, как Харитами, или Грациями, то есть они являются для него олицетворением небесной ласки и уюта, женской красоты и юной прелести, которой он восхищен и в которую влюблен. Каждую из таких трех небесных областей, получивших наименование Харит, в свою очередь — и это мы тоже видели раньше (там же) — Юлиан называет Орами, четырьмя временами года, и эти Оры для него тоже «блистательны». Это — цветущие миловидные и прелестные девы, дочери Зевса, хранительницы олимпийских врат, покровительницы всякого порядка, благоденствия, красивой, богатой, здоровой, всегда юной и расцветающей жизни.

Без конца Юлиан упивается космической мудростью Афины, космической радостью любви Афродиты, интеллектуально-порождающими функциями Аттиса-Логоса и животворной бездной Матери богов (с. 471).

Эстетическая, да и не просто эстетическая, а, скорее, общежизненная привязанность к богам, всегдашняя умиленная в них влюбленность, чувство космического уюта, когда все эти далекие боги являются своими и бесконечно родными, весь этот восторг перед космическим уютом, — вот что ярко бросается в глаза при изучении огромного количества мифологических текстов у Юлиана.

Но для того чтобы эстетическое мировоззрение Юлиана выступило для нас во всей своей исторической остроте, необходимо

учесть не только его философско-религиозные произведения, но и его общий литературный стиль. А самое главное, необходимо остановиться, хотя бы ненадолго, на характеристике личности Юлиана вообще, так как в ней кроется последняя разгадка его эстетики. Остановимся на этих двух пунктах, чтобы в конце получить возможность цельной философско-эстетической характеристики Юлиана.

## § 5. ЛИЧНОСТЬ И СТИЛЬ

*1. Литературный стиль произведений Юлиана как показатель его эстетического мировоззрения.*

а) В стиле сочинений Юлиана бросается в глаза большое разнообразие и даже пестрота. С одной стороны, будучи широко начитанным в классической литературе и без ума влюбленным в нее, он старается писать архаизирующим и чистым греческим языком; и это ему часто удается как лексически, так и фразеологически. Он равнодушен к Гомеру и постоянно его цитирует, любит также и Гесиода, часто цитирует Еврипида (что весьма характерно, поскольку Софокла он приводит только однажды, а Эсхила не цитирует ни разу). Классическая лирика у него представлена меньше, но древняя комедия в большом почете. Сочинения Платона вместе с произведениями, ходившими тогда под именем Орфея и Пифагора, он официально приказывал использовать для толкования мифов, совершенно серьезно принимая все эти сочинения за изложение непререкаемого догматического богословия. Цитирует он также и Демосфена. Но все эти авторы, классические или принимаемые за классических, были далеко не единственными образцами его стиля.

Не меньше, чем Гомера, Еврипида и Платона, Юлиан любит и всю эллинистическую литературу, кроме эпикурейцев и скептиков. Даже мало совместимые с неоплатонизмом стоики встречают у него восторженное отношение благодаря многим своим жизненным идеалам. Плотин, Порфирий и, особенно Ямвлих тоже повлияли на стиль Юлиана, вследствие чего в его произведениях заметно крайнее смешение стилей.

Кроме того, Юлиан весьма привержен к риторическим ухищрениям и стиль его всегда приподнят и неровен. В своих панегириках опасному для него Констанцию он холоден, употребляет вычурные и деланные выражения. Напротив, его автобиографические рассказы и признания в «Послании к народу афинскому» производят впечатление простоты и неподдельной искренности.

Он часто брался за изложение философских мыслей, но нигде не проводил их до конца, постоянно прерывая свои рассуждения то пересказом разного рода мифов, то молитвами и гимнами богам. Эти частые молитвенные настроения перемешиваются у него со злобным сарказмом по адресу врагов, а их у него было очень много, ибо это были и христиане, и иудеи, и современные ему киники.

Образцом смешения жанров и стилей являются «Цезари»: в них мы находим и мениппову сатиру, и традиционный жанр симпозиа, и стоически-киническую диатрибу, и острый политический памфлет, и приемы вульгарной и бытовой комедии; это и трагедия, и фарс, и сатира.

При оценке творчества Юлиана надо учитывать невероятную спешку, в которой он писал. Почти все сочинения написаны за два года его царствования. А эти годы были полны широкой политической деятельностью, большими войнами, отчаянной борьбой с христианами и иудеями и упражнениями в аскетизме, отнимавшими у него значительную часть времени. Свою речь к царю Гелиосу Юлиан написал за одну ночь. Свою речь к Матери богов Юлиан написал за три бессонные ночи. Свою речь против «невежественных киников» он написал за два дня, да и то только урывками среди множества ответственных дел. Не нужно забывать того, что Юлиан погиб тридцати двух лет от роду, не успев развить свои литературные способности. В результате всего этого стиль Юлиана очень неровный, а часто даже истерический, пестрый, запутанный и вычурный.

б) *Своеобразие* стиля Юлиана особенно бросается в глаза, когда мы начинаем всерьез относиться к проповедуемой у него мифологии, с которой мы ознакомились выше. Эта мифология в первую очередь возвышенна, торжественна и даже величественна. Не приходится сомневаться в его глубочайшей вере в такие, например, высокие предметы, как Солнце или Мать богов. Тут была у Юлиана не только искренность, не только сердечность, не только интимность, но и какое-то внутреннее услаждение, гордый пафос лирического восторга, острейший энтузиазм и наслажденческая вдохновенность. Такую характеристику эстетики Юлиана мы уже установили выше (с. 480), в результате анализа его речей и вообще мифологических высказываний. Но изучение стиля Юлиана в целом заставляет нас давать гораздо более широкую характеристику эстетики Юлиана.

Именно, с другой стороны, изучение его литературных произведений ошеломляет нас их внутренним *беспокойством*, метанием из стороны в сторону и неимоверной пестротой, доходящей иной



раз до неожиданной натуралистической детализации и до самого острого иронически-трагического и сатирического сарказма. Кажалось бы, те возвышенные мифологические предметы, которым он посвящал свои восторженные гимны, должны были бы его успокаивать, приносить ему утешение и создавать мирное и благородно-величавое состояние духа. Фактически, однако, у Юлиана мы находим как раз обратное. Чем больше он восходил духом и чем больше возвышался над своей жизненной обстановкой, тем больше эта жизненная обстановка доставляла ему забот, беспокойства, страха, неуверенности и даже подавленности, доходившей до отчаяния. Но тут-то и возникает для нас необходимость обратить внимание прежде всего на личность Юлиана, а уже потом делать выводы о характере его эстетической настроенности. Однако скажем сначала о тех двух писателях, *Либании* и *Явликхе*, которые оказали большое воздействие на формирование личности Юлиана.

в) В связи с литературной характеристикой Юлиана необходимо упомянуть одно знаменитое имя, которое обычно слишком преувеличенно фигурирует в современных исследованиях Юлиана. Это имя — оратор *Либаний* из Антиохии (прибл. 314—393 гг.). От этого Либания дошло до нас огромное литературное наследие: около 70 речей; около 50 декламаций, которые служили образцами для риторских упражнений на разного рода вымышленные или исторические темы; и, наконец, 1544 письма, куда нужно прибавить еще и его автобиографию. Этого Либания хорошо знал Юлиан, считал его своим учителем и высоко чтит. Очень важно также и то, что Либаний в своих произведениях часто касался Юлиана и посвящал ему целые речи (XII—XVIII; XXIV). Однако близость Юлиана к Либанию не следует преувеличивать.

Правда, в одном отношении эта близость была огромная, а именно в области борьбы за восстановление языческой религии против восходившего в те времена христианства. Если угодно, то в известной степени Либаний был если не прямым учителем Юлиана, то, во всяком случае, весьма высоким для него образцом. Но едва ли можно считать, что была какая-нибудь существенная зависимость Юлиана от Либания. У Либания были учениками такие знаменитые христианские деятели, как Василий Великий, Григорий Богослов или Иоанн Златоуст. В этих случаях можно говорить скорее о риторической образованности, чем о зависимости в мировоззрении. Но и в области риторической культуры Юлиана нельзя считать учеником Либания в безоговорочном смысле слова.

Дело в том, что в своем риторическом творчестве и в своих теоретических взглядах Либаний продолжал и даже развивал еще

больше тот стиль II—IV вв. н. э., который в современной науке носит название «греческого возрождения», или «второй софистики». Существом этой возрожденческой литературы являлось стремление подражать подлинным классическим образцам в то время, когда ничего классического уже не оставалось. Это подражание не могло не быть искусственным, формалистическим и преследующим не жизненные, но в значительной мере только абстрактные цели. Начитанность у этих авторов была огромная, исключительная; и художественная продукция подобного типа была и обширной, и разнообразной, и эстетически часто изысканной, и интересной. В этом смысле речи Либания, весьма ученые и художественно-прихотливые, в то же время отличались отсутствием подлинного жизненного пафоса и достаточно ярких риторических приемов. Речь Либания, при всем их изыске, часто отличаются многословием, вялостью развития, каким-то внешне-описательным характером вместо подлинного и достаточно яркого стиля. Кто хочет почувствовать этот внутренне вялый и многословный стиль Либания, пусть познакомится с его XVIII речью, от которой мы как раз ожидали бы искреннего пафоса. Эта речь представляет собою поминальное слово в честь погибшего императора Юлиана, где, казалось бы, и должна была проявиться патетическая мощь риторского произведения, как раз и написанного для восхваления подлинного для Либания кумира жизни и мысли. Однако никакая научная лупа не делает для нас осязаемой здесь какую-нибудь минимальную патетику. Стиль этой речи — спокойно-излагательный; а там, где требуется настоящий пафос, мы находим здесь только общие фразы, красивые и тщательно с точки зрения классики выполненные, но поражающие своим внутренним прозаизмом.

Теперь и спросим себя: мог ли такой ритор, как Либаний, существенно влиять на Юлиана? Ведь Юлиан — это сплошная патетика, доходящая до нервозности, и постоянные глубочайшие восторги по адресу богов и героев, родных и интимно-близких восторженному сердцу автора. Искренняя эмоция и пафос, доходящий до всякого рода нервозных преувеличений, — вот что такое личность и стиль Юлиана. Конечно, риторическое влияние столь прославленного и талантливого ритора, как Либаний, не могло вообще отсутствовать. Оно, конечно, давало большую выправку для создания риторических приемов. Но стиль Юлиана, если его брать в его непосредственной данности, едва ли имеет что-нибудь общее со стилем Либания. Детали этого вопроса при подробном сравнительном анализе стилей Юлиана и Либания могут оказаться

и более сложными. Но этот подробный сравнительный анализ еще надо произвести<sup>1</sup>.

г) Здесь мы хотели бы указать на характеристику Либания у Евнапия, историка пергамского неоплатонизма и автора, уже много раз использованного нами выше. Правда, значительная часть этой характеристики посвящена многочисленным биографическим подробностям (495, 1—496, 7), которые в настоящий момент для нас малоинтересны. Но представляет собою большую важность то, что Евнапий говорит о художественном стиле Либания.

С одной стороны, Евнапий находит здесь как будто бы целый ряд отрицательных черт, утверждая, например, что стиль Либания «вполне слабый, безжизненный и невдохновенный», причем сам Либаний, по Евнапию, был самоучкой и не знал главнейших правил декламации, которые были известны всем обучавшимся риторику (496, 7—11).

С другой стороны, однако, и, вероятно, не без противоречия со своей общей отрицательной оценкой, Евнапий находит в письмах и других произведениях Либания возбужденность, даже патетику и умелое подражание классике. «Его сочинения полны прелести и легкого остроумия, в то время как изысканное изящество довлеет у него надо всем и находится в услужении у его речей» (496, 13—16). И подобного рода похвалы стилю Либания Евнапий расточает и дальше (496, 16—51).

Но тогда делается понятным и то, чем же, собственно говоря, Юлиан восхищался у Либания. Евнапий здесь прямо пишет: «Прелестью, содержащейся в речах Либания, восхищался как божественный Юлиан, так и любой живой человек» (496, 34—36). Эта противоречивость оценки Либания у Евнапия, очевидно, все-таки преодолевается несомненными восторженными отзывами Евнапия, не сумевшего отбросить «прелесть (*charis*) и изящество (*compsotēs*)» пусть многословного, но все же чрезвычайно одаренного Либания. Эта художественная сторона, конечно, не могла не влиять на восприимчивого Юлиана. Но Евнапий имеет в виду, можно думать, только художественную сторону патетики Либания и Юлиана. Однако у Юлиана, как мы уже сказали выше (с. 482), патетика была весьма далека от простой риторической художественности.

д) Именно совсем другое дело — это связь Юлиана с *Ямвлихом*. Эта связь глубоко чувствуется во всех материалах Юлиана и касается в основном *религиозно-мифологической* области. Здесь у Юлиана была не только большая эмоциональная сила религиозной

<sup>1</sup> Имеется перевод: Речи Либания. Пер. С. Шестакова. I—II. Казань, 1912—1916.

убежденности, но были еще и постоянные попытки создать религиозно-мифологическую систему, хотя и без значительных результатов. О зависимости Юлиана от Ямвлиха писали очень много. Мы сейчас указали бы только на одну из последних работ на эту тему, именно на работу R. E. Witt'a (ниже, библиография, с. 523).

Этот автор хорошо поступает в том отношении, что не стремится к установлению чисто философских тезисов Юлиана, которые были бы результатом влияния на него со стороны Ямвлиха. Это правильно потому, что Юлиан хотя и любил диалектические тонкости неоплатонизма, но сам постоянно мыслил в атмосфере напряженнейшей религиозной мифологии. Конечно, 360 ямвлиховских богов для Юлиана было многовато ввиду его восторженного солярного монотеизма. Но сама тенденция усматривать во всем религиозно-философские корни была, несомненно, одинаково присуща и Юлиану и Ямвлиху. Оба они хотели создать какую-то мировую, но чисто языческую церковь, оба считали христианство атеизмом. И оба всегда находились в состоянии религиозного экстаза со всеми крайними теургическими выводами.

Вся эта историческая картина совпадения двух талантливейших языческих мыслителей IV в. в небывалом чувстве единства мировой языческой церкви не может вызывать в настоящее время никаких сомнений и нуждается разве только в установлении второстепенных подробностей.

2. *Личность Юлиана как показатель его эстетического мировоззрения.* Эстетическое мировоззрение писателя далеко не всегда объяснимо особенностями его личности. Многие писатели стараются создавать свои произведения без прямой опоры на свои интимные переживания и даже, наоборот, стараются скрыть свою интимную сферу от тех, кто будет воспринимать их произведения. Но Юлиан относится как раз к таким писателям, которые все свое нутро, всю свою интимность, все свои затаенные чувства стремились так или иначе выражать вовне и даже придавать им художественную отделку. Разгадка эстетики Юлиана — в его личности. Но эту личность нельзя разгадать без той катастрофической общественно-политической обстановки, среди которой волею истории она должна была жить и действовать.

3. *Трагический общественно-политический фон.*  
а) Эта общественно-политическая обстановка тогдашней римской империи характеризовалась бесконечными метаниями людей погибавшей в те времена в судорогах рабовладельческой формации. Императорская система была в свое время вызвана к жизни стремлениями рабовладельческой формации сохранить себя или, по крайней мере, отсрочить гибель. Эта гибель и была отсрочена на

несколько столетий. Однако III и IV века н. э., несмотря на элементы стабилизации, все же обнаружили в конце концов недостаточность всей этой императорской системы. Внешним показателем этой недостаточности была неимоверная злоба и вражда среди самих императоров, часто приводившая к самой обыкновенной кровавой развязке.

б) Уже Константин I, подобно многим другим императорам, получил в 312 г. власть при опоре на армию и в результате междоусобной войны. Когда он умер в 337 г., претендентами на императорскую власть явились его три сына — Константин II, Констант и Констанций II. В результате прямой узурпации Констант убивает Константина II, а сам в 350 г. тоже погибает от рук узурпатора — ставленника галльских легионов, варвара Магненция. Констанций II, победив узурпаторов Магненция и Ветраниона, стал в 351 г. единоличным правителем империи.

Юлиан был сыном сводного брата императора Константина I и, следовательно, двоюродным братом Констанция II. Вся родня Юлиана погибла в 337 г., в результате солдатского мятежа. В живых остались только Юлиан и его сводный брат Галл. Констанций, естественно, относился к ним подозрительно как к ближайшим претендентам на власть. Дабы обезопасить себя, он поместил обоих в ссылку в крепость Мацеллум (Каппадокия), где Юлиан провел несколько лет в постоянном страхе за свою жизнь. Но в 355 г., будучи не в силах один управлять всей огромной империей, Констанций назначил Юлиана цезарем и дал ему в управление западные провинции империи. Так Юлиан отправился в Галлию.

в) Здесь, однако, наступает момент, когда мы должны указать на то счастье современного историка античности, которое заключается в обладании целым сборником писем Юлиана (их сохранилось несколько десятков), где Юлиан часто вскрывает свои внутренние настроения, а не только говорит о государственных делах. Для истории античности это редчайший случай, когда можно изучать внутреннее настроение исторического деятеля вместо обычного использования только одних государственных документов. Исследователь и переводчик этих писем Д. Е. Фурман пишет: «Юлиана... в его письмах мы застаем как бы врасплох, таким, как он открывался разным людям, в разное время и при разных обстоятельствах — то ведущим переговоры со своим соперником, то грозившим религиозным противникам, то поверяющим свои сокровенные переживания другу»<sup>1</sup>. В силу всех этих обстоятельств письма Юлиана должны играть особую роль, если ставить своей целью

<sup>1</sup> ВДИ, 1970, № 1, с. 213.

изображение его личности. Сейчас мы воспользуемся переводом писем Юлиана у Д. Е. Фурмана, а также и его исследованием этих писем.

Не входя пока в мировоззрение Юлиана, отметим его острейший антагонизм с Констанцием и с чиновниками этого последнего, а тем самым укажем и на его постоянное беспокойство за свое существование. Христианских чиновников Констанция он именует «бандитами» и «безбожной шайкой», а одного его приближенного — «грязным евнухом» (№ 8 по нумерации Д. Е. Фурмана). В другом письме (19) Юлиан так пишет о чиновниках Констанция: «Клянусь Зевсом, я имею в виду не моего брата Констанция (уж какой он был, такой и был), но тех окружавших его чудовищ, смотревших на каждого с вожделением и сделавших еще более жестоким того, кто и от природы-то не был ко всем мягким, хотя многим таким и казался». Здесь сквозит плохо завуалированная ненависть к самому Констанцию и страх перед его жестокостью. В том же письме по поводу смерти Констанция Юлиан пишет своему другу Гермогену, префекту Египта: «Позволь мне сказать тебе в поэтически-риторическом стиле: О, как неожиданно я спасся! О, как неожиданно я услышал известие и о твоём избавлении от трехголовой гидры!»

Смерть Констанция была для Юлиана неожиданной; и произошла она как раз в то время (ноябрь 361 г.), когда Юлиан, провозглашенный августом по желанию своих солдат, разгромив варваров, двинулся навстречу Констанцию. Армия Констанция после его смерти перешла на сторону Юлиана. Так Юлиан стал верховным правителем всей империи и в декабре того же года вступил в Константинополь. Казалось бы, с этим должны были окончиться все его душевные волнения. Но его письма указывают как раз на обратное.

Узнав о смерти Констанция, Юлиан пишет своему другу и учителю Максиму Эфесскому (13): «Все разом обступает меня и не дает говорить — ни одна из моих мыслей не уступает дороги другой, — назови это душевной болезнью или уж как тебе угодно». В письме 14 он пишет, что никогда не добивался императорской власти и что только по воле богов стал императором, сам вовсе не стремясь к власти, а только в силу смиренного послушания воле богов. И действительно, одни письма написаны более спокойно, выдерживая определенный стиль и порядок мыслей. Но зато другие письма полны всякого волнения и беспокойства, отличаются перескакиванием с одной темы на другую и в стилистическом отношении производят впечатление сумбурное. По этому поводу Д. Е. Фурман пишет: «И действительно, иногда поражаешься пу-

таности мыслей, невообразимой композиции произведений Юлиана. Таково письмо и Дионисию-Нилу (37). Это письмо, написанное Юлианом в крайней степени раздражения, — какой-то припадок на бумаге. Мысли путаются, Юлиан перескакивает с темы на тему. Ругается. Близко к нему по композиции, а вернее, по отсутствию композиции, 45-е письмо»<sup>1</sup>.

Таковы беспокойные настроения Юлиана, почерпаемые нами из его переписки. Однако, вероятно, и его мировоззрение было для него делом весьма нелегким, часто неестественно приподнятым, нервным и страстным. Об этом тоже имеются яркие материалы в письмах Юлиана.

4. *Между язычеством и христианством.* О религии Юлиана обычно говорится в тех простейших тонах, которые сводятся к прославлению им язычества и к борьбе с христианством. Такое представление о Юлиане грешит слишком большим формализмом. Юлиан действительно верный поклонник и восхвалитель язычества. Даже поэты вроде Гомера, Гесиода или Пиндара, даже историки вроде Геродота и Фукидида, даже ораторы вроде Лисия или Демосфена, — словом, вся эта древнейшая античная литература переживается Юлианом как сплошное пророчество и как исповедание древнейших богов. Свой приход к власти, как мы видели, Юлиан тоже объяснял своим послушанием богам. Его миф о Гелиосе, конечно, продиктован глубочайшим чувством благодетельной силы Солнца.

а) Но тут-то как раз и залегает весьма глубокий трагический конфликт в его душе. Этот свой видимый политеизм Юлиан трактует уж чересчур духовно, так что его учение о Солнце, в конце концов, мало чем отличается от монотеизма. Это — своеобразный языческий монотеизм. В этом отношении письма Юлиана заставляют нас отходить от примитивной оценки его мировоззрения как языческого.

В письме к александрийцам (55) Юлиан пишет: «Но разве вы не знаете, что дается видимыми богами ежедневно не отдельным людям и не одному роду или одному городу, но вообще всему миру в целом? Или вы одни бесчувственны к исходящим от Гелиоса лучам? Вы одни не знаете, что от него зима и лето? Вы одни не знаете, что им все животворится и движется? И вы не чувствуете, что Селена — от него и через него — созидательница всего и что она для города — источник многочисленных благ? И вы осмеливаетесь не поклоняться ни одному из этих богов, а Иисуса, которого не видели ни вы, ни ваши отцы, вы считаете Богом-словом.

<sup>1</sup> ВДИ, 1970, № 1, с. 223.

А того, кого испокон веков видит и на кого смотрит, и почитает, и, почитая, проводит жизнь в благополучии весь человеческий род, я говорю про вашего Гелиоса, про этот живой, наделенный умом и душой благодетельный образ умопостигаемого отца, Вы...»

Подобного рода выражения в письмах Юлиана безусловно свидетельствуют о том, что его язычество не только овеяно христианскими интуициями, но, можно сказать, глубоко пронизано *христианским спиритуализмом*. А вот это-то обстоятельство как раз и стало внутренней причиной постоянной приподнятости его религиозно-философского стиля, причиной его нервозности и его самой настоящей истерии. Мало того.

Есть данные, позволяющие считать, что эта странная и болезненная приподнятость чувств иной раз приводила Юлиана к тому, что мы сейчас можем прямо назвать галлюцинациями. В письме к Максиму Эфесскому (13) Юлиан писал, что он часто ощущает «присутствие богов». И по этому поводу у Д. Е. Фурмана читаем: «Очевидно, у Юлиана со временем развивается нечто вроде галлюцинаций на религиозной почве. Из других источников мы знаем, что у него были частые «видения», слышались «голоса богов». Возможно, «четкое и ясное повеление» идти на Констанция — это тоже какой-нибудь «голос» или «видение»<sup>1</sup>. Таким образом, религиозно-философское язычество отнюдь не давало Юлиану того утешения и того успокоения, в котором он нуждался. Успокоение это было неестественное, насильственное. Оно было основано только на упорстве волевых усилий, а эти безрезультатные волевые усилия создавали во всей психике Юлиана внутренний надрыв, если не прямо психическое заболевание.

б) Если теперь вникнуть в материалы писем Юлиана, характеризующие его отношение к язычеству, то и здесь нельзя найти какую-нибудь решительную и единообразную тенденцию. То, что он уже очень рано стал чувствовать свою близость к язычеству, это ясно. Но его поведение в пользу язычества не отличалось большой выдержкой. Аммиан Марцеллин (XXI 2, 4—5) сообщает, что еще до открытого разрыва с христианством Юлиан всегда имел дело с разного рода языческими ауспициями, со жрецами-гаруспиками и авгурами. Но в январе 361 г. Юлиан в городе Вьенне был в христианском храме на празднике Богоявления и ушел из храма только по окончании церковной службы.

Ставши единоличным императором, он тоже далеко не сразу обнаружил открыто свои симпатии к язычеству. Сначала он лишь пассивно одобрял и приветствовал случаи нападения языческих

<sup>1</sup> ВДИ, 1970, № 1, с. 222



толп на христианские общины. Когда охваченная гневом языческая толпа напала в Александрии на Георгия, арианского епископа, слишком далеко зашедшего в своем деспотическом поведении, и растерзала его, то Юлиан возражал против этого только формально, считая, что Георгий вполне заслужил эту кару, но только должен был предварительно предстать перед судом (письмо 29). По письмам видно, что от простого одобрения языческой расправы над христианами Юлиан постепенно доходил до прямого подстрекательства к этой расправе. Правда, дело не дошло до открытого гонения на христиан в государственном порядке, как это было во времена прежних императоров, когда христианам приходилось уходить в подполье. Но неизвестно, была ли для этого причиной скорая смерть Юлиана или какие-нибудь внутренние настроения императора.

в) Очень интересны наставления Юлиана, направлявшиеся им по адресу языческого жречества. Если вникнуть в соответствующие материалы (письма 39, 41, 43—45), то необходимо сделать один определенный вывод: Юлиан хотел, чтобы языческое жречество было организовано соответственно христианской иерархии, со всеми строгостями и морального и догматического характера. При этом Юлиан прекрасно понимал, что дело здесь вовсе не в одной морали, а дело в правильном положении жреца как посредника между людьми и богами. В настоящее время является сомнительным, чтобы тогдашнее языческое жречество понимало Юлиана в данном отношении. Искусственно восстанавливаемые и создаваемые Юлианом языческие культы не имели никакого успеха и вызывали только улыбку у самих же язычников.

Насколько власть Юлиана в религиозных делах была слабой, видно по многим историческим данным и хотя бы, например, по делу об изгнании из Александрии виднейшего и авторитетнейшего епископа Афанасия, который был известен и знаменит еще в связи с его деятельностью на первом Вселенском соборе в 325 г. Юлиан приказал ему покинуть Александрию, а он и не подумал выезжать. Юлиан приказал выселить его за пределы Египта, но никто не посмел прикоснуться к Афанасию (54—56). В конце концов, Афанасий выехал из Египта, но ввиду скорой смерти Юлиана опять вернулся в Александрию. Таким образом, если своих языческих богов Юлиан восхвалял не без надрыва, то и своих христианских врагов он преследовал тоже слабовато и не без досады.

г) Иллюстрацией такого психологически неустойчивого, если не сказать прямо — надрывного, отношения Юлиана к прошлому могли бы служить самые разнообразные моменты его религиозно-

философской, литературной и общественно-политической деятельности. Рассматривать все эти многочисленные материалы, требующие к тому же тонкой историко-филологической интерпретации, мы здесь не будем, а ограничимся только указанием на кинические, или, точнее сказать, *антикинические* взгляды Юлиана, выраженные им в двух специальных речах — «Против невежественных киников» и «К кинику Гераклию». Обе эти речи достаточно обстоятельно проанализированы И. М. Наховым в его специальной работе «Император Юлиан и «невежественные киники»<sup>1</sup>.

Возникает своеобразная и в историческом отношении даже весьма парадоксальная фигура философа. Древний кинизм, как известно, был основан на отчаянном протесте против всяких культурных форм и в том числе против всякой философии. Юлиан же хочет показать, что на самом деле это было вовсе не так. Диоген Синопский вовсе и не думал критиковать тогдашние порядки и вовсе не отличался каким-то вольнодумством. Совсем наоборот. Своим «киническим» образом жизни, как и всей своей философией, Диоген критиковал только плохие стороны окружающей его жизни. На самом же деле в своих положительных теоретических взглядах он вполне совпадал с Платоном. Юлиан доказывает, что критиковать надо не прежний, так сказать, классический кинизм, но его последующее вырождение, когда киники своим аскетизмом и ригоризмом стали содействовать росту ложного демократизма, направленного вообще против всего абсолютного и, в частности, против властей. Кроме того, в известном смысле кинизм отчасти стал совпадать и с христианством, особенно в области практической философии. Вот против этих киников новейшего типа Юлиан и восстает в своих сочинениях, взывая к Диогену и к Кратету, этим идеальным образцам настоящего философствования. Современный читатель всех подобных сочинений Юлиана не может отделаться от впечатления невероятной натяжки, производимой Юлианом с представителями прежней философии, и не может не заметить нервического надрыва Юлиана в его насильственном искажении всех очевидных фактов из истории античной философии.

Как в оценке христианства у Юлиана не было настоящей последовательности, а был надрыв, приводивший к преувеличенным и искаженным оценкам и натяжкам, так и в отношении к истории кинизма, да и к истории платонизма, все высказывания Юлиана полны истерики, а если и успокоения, то достаточно надуманного и деланного, поэтически преувеличенного.

<sup>1</sup> Нахов И. М. Клиническая литература. М., 1981, С. 239—262.

5. *Трагическая раздвоенность*. На этом, однако, едва ли можно остановиться и тем закончить характеристику личности Юлиана и той его философии, которая вытекала из его личности и его жизненной судьбы.

а) Дело в том, что кроме переписки Юлиана в распоряжении историка находятся ценнейшие материалы, принадлежащие известному римскому историку, уже упомянутому у нас (с. 490), Аммиану Марцеллину. Этот историк был близок к Юлиану, сопровождал его в персидском походе 363 г., красочно изобразил жизнь Юлиана в последние его годы и присутствовал в палатке умиравшего императора, куда тот был доставлен после тяжелого ранения на поле битвы. Аммиан Марцеллин рисует невероятное беспокойство, бесконечную политическую и военную озабоченность Юлиана, его неутомное перескакивание от одного смертельно опасного предприятия к другому такому же.

По Аммиану Марцеллину, Юлиан в этом роковом для него персидском походе вел себя также абсолютно бесстрашно и небывало героически. Вопреки предупреждениям своей охраны он бросался из одного опасного пункта сражения в другой, подавая пример своим солдатам и постоянно ободряя их своими речами и своими подвигами. Кто интересуется личностью Юлиана, должен внимательнейшим образом проштудировать эти страшные по своему трагическому драматизму страницы историка-очевидца (XXV 3, 1—14). Однако самое сильное впечатление производят те суждения Юлиана, которые он произнес перед смертью в окружении своих близких друзей и в том числе самого Аммиана Марцеллина, записавшего эти суждения дословно.

б) В этих предсмертных суждениях Юлиана бросается в глаза неумолимая строгость, принципиальность, суровость и возвышенная самоотверженность политика, воина и прежде всего философа. Этот умирающий император перед своим последним вздохом прославлял силу духа, отказ от всякой суеты и мелочей и безраздельное предание себя воле божией.

Здесь мы читаем, например, такие слова: «Не горюю я и не скорблю, как можно бы подумать, потому что я проникнут общим убеждением философов, что дух много выше тела, и представляю себе, что всякое стремление лучшего элемента от худшего должно давать радость, а не скорбь. Я верю и в то, что боги небесные даровали смерть некоторым благочестивым людям как высшую награду» (XXV 3, 15 Кулаковский).

Читая подобного рода предсмертную исповедь Юлиана, мы начинаем уже колебаться в решении вопроса о том, предстает ли здесь перед нами языческий неоплатоник, максимально одухотво-

ривший своих богов, или это верный христианин, который умирает, предавая себя воле божией и чистому, уже абсолютному духу.

Так или иначе, но все это предсмертное поведение Юлиана и все эти его предсмертные речи (XXV 3, 15—23) необходимо объединить с тем, что дают его письма. Аммиан Марцеллин, несомненно, воодушевлен личностью Юлиана и, несомненно, выдерживает его изображение в очень высоких и торжественных тонах, к тому же дипломатично избегая всяких вопросов о христианстве и язычестве Юлиана. Но при всех преувеличениях Аммиана Марцеллина огромная доля истины, конечно, содержится в его драматическом повествовании.

в) Да, Юлиан — это та граница между язычеством и христианством, где уже нельзя отличить одно от другого, как и окружность круга одинаково принадлежит и самому кругу и его окружающему фону. Вот почему трудно определить, где у Юлиана кончались его сердечные надрывы и где начиналось неколебимое и уже окончательное спокойствие духа. На примере Юлиана видно, как неоплатоническая мифология доводила своих богов до абсолютного совершенства и одухотворения и как она в то же самое время не могла принять христианских догматов, основанных не на почитании Солнца, но на почитании абсолютного духа. Такая неоплатоническая мысль безусловно возникла в обстановке бесконечных душевных изломов и глубочайшего истерического самочувствия. Но это потому и было истерикой, что одновременно это было торжеством чистого духа. Таковы трагические противоречия каждой эпохи, особенно переходной, и таков замечательный синтез душевного надрыва и торжественного духовного спокойствия у Юлиана.

г) При всем том, однако, имеется одно обстоятельство, которое далеко не всегда принимается во внимание у исследователей, но которое весьма специфически окрашивает и эти последние минуты жизни Юлиана и всю его личность. Дело в том, что у многих в те времена и в наше время излишним образом сближается конец Юлиана с тем предсмертным настроением Сократа, которое зафиксировано в знаменитых платоновских «Критоне» и «Федоне». Некоторые исследователи увлечены этой аналогией и безоговорочно отождествляют философский смысл предсмертных речей этих двух мыслителей. Другие говорят, что такого рода высокое настроение умирающего философа вообще в античности не редкость и что как будто бы в изображении Аммиана Марцеллина нет ничего особенного. Были даже и такие исследователи, которые полагали, что такого рода изображение смертного часа Юлиана создавалось теми, кому хотелось подчеркнуть христианскую настроенность умираю-

щего Юлиана в сравнении с его антихристианской деятельностью и такими же убеждениями. С разными суждениями в этой области читатель может познакомиться по работе G. Sceda «Смертный час императора Юлиана» в сборнике под редакцией Р. Клейна, с. 381—386 (ниже, библиография, с. 522). В связи со спорами на эту тему мы хотели бы сказать следующее.

Прежде всего, сопоставление с предсмертными речами Сократа, как они даны в платоновском «Федоне», во всяком случае, нелепо в одном смысле. Сократ умирает смиренно, в надежде на переход к радостям вечной жизни. В противоположность этому Юлиан все время расхваливает самого себя, всякие свои заслуги, и государственные, и военные, и даже лично-моральные, чувствуя себя праведником, непогрешимой личностью и исключительным героем во всех делах. Ведет он себя в свой смертный час небывало надменно. Можно только удивляться, каким это образом подобная противоположность Сократа и Юлиана никому не бросается в глаза. И если кто-нибудь таким отождествлением Юлиана с Сократом хотел возвысить образ Юлиана в глазах христиан, то о бессмысленности такого предприятия можно только пожалеть.

Другое дело, однако, если Юлиан при всем своем самоутверждении признает себя исполнителем божией воли. Тут, как мы сказали, у Юлиана действительно была некоторого рода христианская черта. Но все дело как раз в том и заключается, что самый бог-то, которому служил Юлиан, по своей внеличностной основе как раз не имеет ничего общего с христианским абсолютным персонализмом. От христианства к Юлиану перешел монотеизм, или, вернее сказать, само язычество в ту эпоху уже созрело до монотеизма. Но от язычества к Юлиану перешло обожествление природы, а заодно и обожествление героической личности человека в качестве момента, входящего в эту обожествленную природу. Вот почему этот монотеист умирает так нескромно и, даже можно сказать, надменно.

Такое размышление не приходит в голову и Либанию, который в своей надгробной речи Юлиану (XVIII 272) как раз весьма убежденно отождествляет предсмертное поведение Юлиана и Сократа. Это и понятно, поскольку Либаний был и оставался до конца убежденным язычником. Он прямо не говорит, что Юлиан погиб в сражении с персами от христианской руки. Но он рассказывает (274—275, ср. XXIV 6), что персидский царь велел явиться солдату, убившему Юлиана, за получением награды и что никто из персидских солдат к нему не явился, поскольку убийца Юлиана не был перс. Подобного рода рассказ Либания, не говоря уже о всей его хвалебной речи, посвященной обзору жизни Юлиана, ясно

свидетельствует о личных симпатиях Либания к язычнику Юлиану и о всемерном старании Либания возвысить Юлиана до степени такого мирового авторитета, каким был Сократ в течение всей античности.

Для нас Юлиан — это действительно величественная фигура. Но как раз это самое и лишает предсмертную речь Юлиана ее внутреннего единства и при мысли о личности Юлиана заставляет думать о трагическом совмещении в ней несовместимого.

6. *Некоторые иллюстрации.* а) Обрисованное нами трагическое раздвоение личности Юлиана отличается настолько яркими, часто аффективными, а иной раз и просто истерическими чертами, что мы считали бы и возможным и необходимым привести некоторые материалы из первоисточников, прямо-таки избыливающие изображением соответствующих фактов жизни Юлиана.

Раздвоение личности Юлиана осуществлялось в самых разнообразных направлениях. Но три направления этой раздвоенности были особенно яркими: умиротворенное, вполне спокойное, созерцательно-философское восхождение в высшие сферы, с одной стороны, и, с другой стороны, неутомимое, суетливое, крикливое искательство всяких примет, магических операций и чудес, доходящее до истерики и до потери умственного равновесия; с одной стороны, еще с двадцатилетнего возраста влюбленность в отжившее язычество, долголетнее притворство христианином и в конце концов формальный разрыв с ним, а, с другой стороны, явное заимствование из христианства его идей и учреждений, доходившее до мысли об организации языческих монастырей, мужских и женских; и, наконец, с одной стороны, преклонение перед всем чистым, благородным и возвышенным, а, с другой стороны, весьма частое аморальное поведение, которое даже и в его наружности проявлялось в достаточно безобразном виде. Приведем некоторые примеры этого душевного раздвоения Юлиана, пользуясь по преимуществу Аммианом Марцеллином.

б) «Среди множества разнообразных дел, — пишет Аммиан Марцеллин, — Юлиан ревностно предавался исследованию внутренностей жертвенных животных и наблюдал полет птиц, стараясь узнать наперед исход событий; но ответы были сомнительны и неясны, и он пребывал в неизвестности о будущем. Наконец один галльский оратор, человек опытный в гаруспищине, открыл ему грядущее, уразумев его из рассмотрения, как он сам говорил, печени, которая оказалась покрытой двойной пленкой. Так как Юлиан опасался, что измышляют знамения, применяясь к его страстному желанию, то и находился в мрачном настроении духа, пока

сам не увидел гораздо более радостного предзнаменования, в котором совершенно ясно была предсказана смерть Констанция. В тот самый момент, когда Констанций умер в Киликии, солдат, который подсаживал Юлиана правой рукой на коня, споткнулся и растянулся на земле. Тут Юлиан в присутствии многих громко воскликнул, что упал тот, кто вознес его на высоту. И хотя он считал это радостным предзнаменованием, тем не менее оставался в пределах Дакии и чувствовал себя очень тревожно, считая рискованным доверяться предположениям, которые, быть может, получают совсем противоположное истолкование в своем осуществлении. Так он жил между страхом и надеждой, как вдруг явились отправленные к нему послы. Они объявили ему о смерти Констанция и что император последним предсмертным словом назначил его преемником своей власти. Эта весть чрезвычайно ободрила Юлиана, освободив от мучительных тревог и грозных боевых опасностей» (XXII 1, 1—2; 2, 1).

«Направляясь в запустевший город Дару, император разглядел издали отряд солдат и стал на месте в недоумении насчет того, что они несут. И вот они поднесли ему льва огромных размеров, который напал на их строй и был пронзен множеством стрел. Ободренный этим предзнаменованием, Юлиан преисполнился гордых надежд на будущее; но голос судьбы всегда неверен и исход дела оказался совсем иной. То было предвестие смерти царя, но оставалось неизвестным, которого. Этрусские гаруспики, знатоки в деле предзнаменований, свидетельствовали, что это знамение задерживающего значения и что оно неблагоприятно для государя, предпринимającego наступательную, хотя бы и справедливую, войну в чужие пределы. Но они были бессильны перед возражениями философов. В качестве аргумента, поддерживающего их толкование, последние приводили факт из прошлого. Когда император Максимиан собрался вступить в битву с Нарзесом, царем персидским, убиты были лев и огромный кабан и преподнесены ему. Он одержал тогда победу и вернулся невредимым. Философы не принимали в соображение того, что это знамение возвещало гибель наступающему, а тогда Нарзес первый занял Армению, находившуюся в зависимости от Рима» (XXIII 5, 8. 10—11).

«На следующий день молния убила солдата, по имени Иовиан, и двух лошадей, которых он вел назад, напоив в реке. Вызваны были по этому поводу толкователи знамений и опрошены. Они настойчиво заявляли, что и это знамение воспрещает поход, и утверждали, что эта молния — «советодательная», — так называются молнии, которые советуют что-либо или отсоветуют. Это знамение, по их мнению, было тем значительнее, что молния убила

солдата, носившего столь великое имя, вместе с боевыми конями, а книги о молниях не позволяют ни взирать на места, пораженные молнией, ни ступить по ним. Философы, напротив, говорили, что блеск священного, внезапно усмотренного огня не заключает в себе никакого предзнаменования, что это только течение более сильного дуновения, направленного некоей силой из эфира вниз; если же отсюда можно извлечь указание на будущее, то этим предрекается императору в его славнолюбивых предприятиях возрастание его славы, так как известно, что пламя по своей природе без сопротивления вздымается вверх» (XXIII 5, 12—14).

«В полной уверенности, что после первых неудач последуют другие подобные, он готовил много жертв Марсу-мстителю. Но из десяти великолепных быков, которые были выведены для этой цели, девять, еще не будучи подведены к жертвенникам, сами жалостно простерлись на земле, а десятый оборвал веревку и убежал. С трудом привели его назад, и когда его заклали в жертву, то знамения по внутренностям оказались неблагоприятными. Увидя это, Юлиан в сильном негодовании воскликнул, что он не будет более приносить жертвы Марсу» (XXIV 6, 17).

«Поднявшись с посланного на земле ложа еще среди глубокой ночи, Юлиан совершил отвращающие бедствие священнодействия. Тут он увидел пламенеющий факел, который, казалось, падал с неба и, пролетев по воздуху, исчез. Ужас охватил его при виде этого явления, так как он боялся, не сам ли Марс столь открыто явил бедой грозящее небесное знамение» (XXV 2, 4).

в) Из всех этих текстов становится совершенно ясной внутренняя неустойчивость Юлиана, в которой философ-умозритель причудливейшим образом объединяется не только с языческими обрядами и таинствами, но и с прямым суеверием, доходившим до невероятной глупости.

О том, как Юлиан хотел реформировать язычество путем введения в него христианских институтов, ярко пишет историк Созомен: «Предполагая, что христианство укрепляется жизнью и поведением принадлежащих к нему лиц, Юлиан задумал языческие храмы повсюду украсить принадлежностями и чинностью веры христианской, а языческое учение возвысить кафедрами, предсказаниями, преподавателями и чтецами языческих догматов и увещаний, установлением молитвословий в известные часы и дни, учреждением монастырей для ищущих любомудрия мужчин и женщин, гостиницами для странников и убогих и другими делами человеколюбия к нищим. Подражая христианскому преданию касательно произвольных и непроизвольных прегрешений, он пред-



писывал также соответственное грекам исправление себя посредством покаяния. Не менее, говорят, соревновал он епископам в сочинении посланий, которыми, обмениваясь, они обыкновенно поручали друг другу странников и с которыми, откуда бы кто из них ни пришел и к кому бы ни приехал, по этому свидетельству принимаем был как присный и возлюбленный. Вводя это, Юлиан старался приучить язычников к обычаям христианским» (V 16 цит. по Алфионову).

г) Что касается внешнего поведения и наружности Юлиана, то имеется достаточное количество первоисточников, рисующих его не только в противоречивом, но часто даже в отвратительном виде. Большой знаток юлиановских первоисточников Я. Алфионов пишет: «Необыкновенная суетность и тщеславие проглядывали в самой простоте образа жизни Юлиана, доходившей до презрения всяких жизненных удобств и отрицания всяких приличий. Будучи заклятым врагом всякой роскоши и пышности, Юлиан в то же самое время удовлетворял своей суетности и тщеславию, нося грязный плащ философа и не обращая решительно никакого внимания на свою телесную чистоту и опрятность. В одном из своих сатирических произведений, известном под именем Мисопогона, он весьма подробно и даже с видимым удовольствием и гордостью описывает свои длинные ногти, грязные, никогда не мытые руки, длинную, растрепанную, никогда не чесанную бороду, наполненную паразитами. Понятно, что при таких цинических крайностях Юлиан не только не в состоянии был вызывать в своих современниках удивление простотой своей жизни, лишениями и самоотвержением, но встречал с их стороны одни насмешки и остроты над своими странностями и нередко подавал повод к составлению против себя чрезвычайно едких сатирических пасквилей»<sup>1</sup>.

д) Однако при всей этой противоречивости, доходившей у Юлиана до какого-то неряшливого сумбура, у него никогда не прекращались внутренние искания, его смятенный, истерзаный дух был постоянно неудовлетворен. С этим согласуется та его наружность, о которой пишет Григорий Назианзин (Розенталь): «Глаза блуждающие... походка шатающаяся и нетвердая... постоянно без нужды утвердительное и отрицательное покачивание головой, речь нерешительная и часто прерывающаяся, вопросы несвязные и беспорядочные и ответы, путавшиеся один в другом, противоречивые, без порядка и системы».

<sup>1</sup> Алфионов Я. Император Юлиан и его отношение к христианству. Изд. 2-е. М., 1880, с. 132—133.

е) Наконец, вся эта противоречивая картина личности Юлиана не должна заслонять от нас его искренней преданности язычеству в самом глубоком и даже мистериальном смысле слова. После восьмилетнего пребывания в Галлии, собираясь идти походом против Констанция, он приказал совершить над собой обряд, который был символом его возвращения из христианства в язычество. Обряд этот назывался тавроболией или криоболией. Он заключался в том, что человека помещали в глубокую яму и сверху через деревянную решетку на него лили кровь жертвенного животного — быка или барана. Григорий Назианзин говорит, что Юлиан хотел этим обрядом смыть воду своего христианского крещения.

В заключение нам хотелось бы привести те риторические вопросы, которые задает по поводу всей деятельности Юлиана в целом его учитель и близкий друг, известный оратор Либаний, с которым выше (с. 483) мы уже имели дело, в надгробной речи Юлиану (XVIII 281 Розенталь): «Почему же, боги и демоны, вы не спасли его?.. В чем попрекнув его душу, что из поступков его не одобряв? Разве он не воздвиг жертвенников? Разве не сооружал храмов? Разве не чествовал великолепно богов, героев, эфир, небо, землю, море, источники, реки? Разве не воевал он с супротивниками вашими? Разве не был он целомудреннее Ипполита, справедлив по примеру Радаманта, умнее Фемистокла, храбрее Брасида? Разве вселенную, как бы теряющую сознание, не он подкрепил?»

Великий и гениальный неудачник Юлиан. Его трагическая судьба не может в настоящее время не вызывать чувства горечи и сожаления.

## § 6. ЛИТЕРАТУРА В СВЯЗИ С ЮЛИАНОМ

Юлиан — яркая и оригинальная личность, которая всегда вызывала к себе большой интерес, что нашло отражение в огромной литературе, ему посвященной. Обследовать и излагать всю эту литературу у нас нет никакой возможности, но судить о ее содержании можно на основании работы R. Förster'a (ниже, библи., с. 523). Мы хотели бы здесь обратить внимание только на два вопроса — о христианских критиках Юлиана в его время и о наших отечественных исследователях Юлиана.

1. *Христианские критики Юлиана.* Этих христианских критиков было в свое время много. Мы укажем здесь на Григория Назианзина и Кирилла Александрийского.

а) *Григорий Назианзин* прославился в свое время обличительными речами, написанными непосредственно после смерти Юлиана

(в 364 г.)<sup>1</sup>. Эти две речи Григория против Юлиана обращают на себя внимание двумя обстоятельствами.

Во-первых, Григорий почти совсем не касается теоретических учений Юлиана и ограничивается преимущественно критикой его личности и его политики. Эта личность, по мнению Григория, отличается весьма низкими качествами. Будучи образованным человеком и любителем слова, он отвергает религию Логоса-Слова по низменным побуждениям. К своему предшественнику Констанцию он должен был бы испытывать благодарность за то, что тот оставил его в живых. А на самом деле он испытывал к нему только ненависть. И вообще, проповедуя на манер христианства разные высокие чувства, сам он был всегда весьма низкого поведения. Поэтому критика Юлиана у Григория отличается почти исключительно моралистическим характером. В этих речах Григория не видно, в чем, собственно говоря, заключается философская теория Юлиана и в чем она подлежит критике.

Во-вторых, несмотря на моралистическую строгость Григория и полную негодность личности и деятельности Юлиана с точки зрения Григория, общий тон этих речей, мы бы сказали, вовсе не отличается слишком большой строгостью, и в них незаметно никакой риторической или хотя бы общеполемической агрессивности. Общий тон этих речей представляет собою, скорее, довольно спокойное рассуждение, обстоятельную и суровую, но все же довольно спокойную рассудительность. Здесь энергично показана полная несовместимость двух миров, христианского и языческого. Но это дано не риторически, а логически или, точнее сказать, спокойно-рассудительно.

б) Совсем другое впечатление мы получаем от *Кирилла Александрийского*, которому тоже принадлежит обширный трактат против Юлиана (Patrol. Curs. Compl. Ser. gr. LXXVI).

Этот критик Юлиана вовсе не отрицает Юлиана целиком. Позиция Кирилла гораздо сложнее. Анализ воззрений Юлиана базируется у него на подробном сопоставлении язычества, иудаизма и христианства. По мнению Кирилла, евреи были самым древним народом, и потому у них сохранились самые древние религиозные воззрения. Воззрения же эти возникали из чувства гармонии мира, которая немыслима без наличия разумного творца. Греки воспользовались этими древними взглядами, но их понятия оказались очень узкими и неполными. В Библии небо считается престолом божи-

<sup>1</sup> Имеется русский перевод: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Изд. 3-е. Ч. 1. М., 1889, с. 68—175.

им, а греки в порядке падения их мысли престол божий сочли за самого бога. Вместе с тем, у них осталось очень много от первобытного и вполне истинного откровения. Неоплатоники проповедовали внутреннее восхождение к божеству и даже слияние с ним в порядке разумного восторга. Юлиан, думает Кирилл, запутался между иудаизмом и эллинизмом, некритически используя правильные достижения того и другого.

Отказать Кириллу в глубоком понимании трех религий — иудаизма, эллинизма и христианства — никак нельзя. Но ясно также и то, что Кирилл допускает множество разного рода наивных, псевдоисторических и псевдофилософских суждений. Едва ли можно вместе с ним допускать, что евреи самый древний народ на земле, что эллинские истины возникли в результате заимствования из Библии или что греки вообще все ценное получили с Востока.

2. *Отечественные исследователи Юлиана.* Мы считаем необходимым упомянуть некоторые сочинения о Юлиане на русском языке, поскольку они, хотя и вполне забытые теперь ввиду их хронологической отдаленности, обладают высокими научными качествами, иной раз превосходящими иностранные исследования Юлиана.

а) Первая такая работа принадлежит Якову Алфионову и называется «Император Юлиан и его отношение к христианству» (первое издание — Казань, 1877, и второе — Москва, 1880). Работа эта отличается обилием исторических материалов, использованием большого количества первоисточников и ярким изображением противоречивой, исторически обреченной личности Юлиана. После обстоятельного обзора античных первоисточников и новейших исследований (с. 1—29) и после исторического обзора времени перед правлением Юлиана (29—75) здесь мы находим как подробную характеристику всей политической деятельности Юлиана (76—135), так и подробный анализ отношения Юлиана к язычеству (136—271) и христианству (272—372) с приведением множества весьма любопытных фактов, заимствованных из первоисточников. Далее следует обзор литературной полемики Юлиана с христианством (373—454) и политической деятельности Юлиана перед походом в Персию (455—458). Работа Я. Алфионова отличается большой обстоятельностью и читается даже теперь с большим интересом.

б) Другая обширная работа о Юлиане, и тоже в научном отношении достаточно убедительная, принадлежит А. Вишнякову и называется «Император Юлиан Отступник и литературная полемика с ним св. Кирилла архиепископа Александрийского в связи с предшествующей историей литературной борьбы между христи-

анами и язычниками» (Симбирск, 1908). Этот провинциальный автор написал книгу вовсе не провинциального характера. О самом Кирилле Александрийском здесь повествуют две большие главы (101—246). Вся же книга обстоятельно рисует философскую обстановку того времени, включая характеристику всех главных писателей, как враждебных христианству (40—71), так и тех, которые получили в науке название апологетов (71—100). Оценка таких представителей язычества, как Плотин или Ямвлих (24—40), производится в достаточно объективном виде, равно как и обзор религиозно-философских взглядов самого Юлиана, с подчеркиванием его зависимости от пергамского неоплатонизма и прежде всего от Ямвлиха (101—130). Что же касается Кирилла Александрийского, то от Григория Назианзина он отличается более широким подходом с характеристикой как положительных, так и отрицательных сторон мировоззрения Юлиана (об этом у нас сказано выше, с. 501).

в) На русском языке имеется одно совершенно оригинальное исследование Юлиана, резко отличное от обычного сухого и академического изложения. Это — книга Н. Н. Розенталя «Юлиан-Отступник (Трагедия религиозной личности)» (Петроград, 1923). Написана она, когда автор был еще молодым человеком, насколько можно судить по его докторской диссертации 1945 г.<sup>1</sup>

В книге содержатся довольно подробные сведения о язычестве и христианстве времен Юлиана (11—46), о личности Юлиана (47—79) и его религии (80—103). Но самой интересной особенностью работы Н. Н. Розенталя является очень глубокое чувство трагического раздвоения Юлиана (104—111), подкрепленное большим количеством первоисточников текстов и неопровержимых свидетельств современников Юлиана. Н. Н. Розенталь прекрасно понимает всю обреченность тогдашнего язычества и все неуклонное восхождение тогдашнего христианства. Нельзя было насильственными мерами вернуть то, что согласно бесповоротному велению истории уходило во мглу истекших веков. Отсюда и душевное раздвоение Юлиана, которое Н. Н. Розенталь рисует мастерски.

Мы бы возразили здесь только против одного тезиса. Н. Н. Розенталь утверждает, что Юлиан, будучи порождением рабовладения, испытывает свое отношение к богам как отношение раба к рабовладельцу. Но это совершенно неверно, потому что Юлиан чувствует себя не механическим исполнителем воли богов, а человеком, который искреннейшим образом любит своих богов, как

<sup>1</sup> Розенталь Н. Н. Социальные основы языческой реакции императора Юлиана. Автореф. докт. дисс. — ИАН ООН, 1945, № 5, с. 387—391.

говорит сам же Н. Н. Розенталь (104—105). Но тогда Юлиан был бы уже не рабом богов, но любящим их сыном, то есть был бы настоящим христианином. Однако сам же Н. Н. Розенталь отвергает наличие у Юлиана чувства сыновства. Нам же представляется, что здесь мы сталкиваемся с обычной раздвоенностью Юлиана: он такой раб, который любит своего господина, но в то же самое время не чувствует себя сыном божием. На самом же деле ему было свойственно и механическое рабство перед богами и любящее их сыновство; но сами-то античные боги вовсе не были такими духовными личностями, в отношении которых человек чувствовал бы себя одновременно и рабом и сыном. Юлиановский Гелиос является, в конце концов, все-таки не больше, как одушевлением природы.

Работа Н. Н. Розенталя хороша тем, что впервые рисует для нас искренность религиозных чувств Юлиана. Юлиан, как это вытекает из работы Н. Н. Розенталя, не только не был вольтерьянцем, каким многие его себе представляют. Он даже не был тюбингенцем, потому что вовсе не критиковал христианство историко-филологическими методами, а был сердечно преданный язычеству человек, настолько веровавший в истинность своей религии, что любовался на язычество во всей его целостности, начиная от неоплатонических философских тонкостей и кончая верой в магию, в чудеса и в любые суеверия.

Наше исследование Юлиана весьма близко к работе Н. Н. Розенталя и отличается от нее по преимуществу только использованием историко-философского и критико-источниковедческого аппарата.

г) Из отечественной литературы о Юлиане необходимо указать на книгу А. Б. Рановича «Античные критики христианства» (М., 1935, с. 179—226). После краткой биографии здесь дан перевод не сохранившегося целиком труда Юлиана «Против христиан», отчасти восстановленного на основании дошедших до нас критиков Юлиана, а также отрывок из диалога «Цезари».

Наконец, необходимо указать еще на одну весьма ценную работу, которая, хотя и не посвящена специально Юлиану, тем не менее содержит много важных юлиановских материалов. Это — уже упоминавшийся раздел книги И. М. Нахова «Киническая литература», трактующий об отношении Юлиана к киникам и об его послании, которое Юлиан так и назвал «Против невежественных киников». И. М. Нахов правильно ориентирует читателя относительно социально-исторического характера конца римской империи (с. 239—240), рисует безвыходное положение Юлиана и его ярость к таким своим врагам, которые, как он думал, были его

конкурентами в смысле общенародной популярности. И действительно, может быть, не в такой мере, как это думал сам Юлиан, но киники в его время, несомненно, пользовались популярностью в народе и привлекали к себе умы высокой образованностью и опрощенским поведением против всякой роскоши и культурных изысков.

Анализ отношения Юлиана к киникам произведен И. М. Навковым с большим знанием дела и весьма ценным способом ориентирует читателя в одной важной, хотя и заброшенной, историко-философской проблеме.

### § 7. ПЕРЕХОД К АФИНСКОМУ НЕОПЛАТОНИЗМУ

Общая история неоплатонизма уже намечалась у нас выше, как, например, при переходе от первоначального римского неоплатонизма к сирийскому (выше, с. 148) или при переходе от сирийского неоплатонизма к пергамскому (выше, с. 402). Эти разделения, которые устанавливаются у нас после тщательного изучения предмета, никак нельзя игнорировать во избежание той невероятной путаницы, которая водворяется в голове после обзора пестрейших противоречивых материалов античного неоплатонизма, просуществовавшего почти половину тысячелетия. Разделения эти по необходимости схематичны. Однако фактически такого схематизма у нас ни в коем случае не получается ввиду того, что отдельные области схематизированного исторического процесса в нашем изображении всегда заходят одна в другую и органически одна о другой возвещают.

1. *Миф есть субстанциальное тождество идеи и матери*. Поскольку диалектика мифа является основным содержанием всего неоплатонизма, нужно исходить из мифа как из точной философской категории. А категория эта говорит, что в мифе идея осуществляется вещественно и потому становится магической силой, даже просто человеком или живым существом, но это простое и понятное учение о мифе существовало в четырехсотлетнем неоплатонизме настолько пестро, что тут же для нас необходимо наметить и ступени его развития.

Основатель неоплатонизма Плотин пока еще не дает точного учения о мифе. Однако он уже создает такую систематическую динамику, что мифология в этой последней занимает свое определенное место, но пока еще не подвергается самостоятельному и систематическому изучению. У Плотина видно, что если все есть неделимое единство, что если это единство везде нерушимо при-

сутствует, что если все разумно и одушевлено и космос есть нерушимое и непреложное единство разума, души и тела, то мифология тем самым уже обоснована. Поскольку же, однако, о мифах Плотин говорил только более или менее случайно и, скорее, только для необязательных примеров, постольку его мифология остается только на стадии *конструктивно-диалектической* (выше, с. 372).

Но эта позиция не удовлетворяла уже первых учеников Плотина. Порфирия эта конструктивная диалектика явно удовлетворяет мало. Он уже погружен в созерцание мифа как такового и занят практическим использованием такого мифа, который действительно дан материально, то есть мифологии в культе, в магии, в теургии. Тут же видно, что Порфирий пока еще побаивается погрузиться целиком в недра этой мифологической теургии. Теургию он пока еще старается перетолковать на созерцательный манер, то есть находить в ней применение умопостигаемой философии, которая, вообще говоря, и не очень-то нуждается в культовой практике теургии. Теургия поэтому является у Порфирия не столько силой в буквальном смысле, сколько правилом для извлечения умопостигаемых истин из религиозного культа. Поэтому мифология у Порфирия имеет характер уже не просто конструктивно-диалектический, то есть не просто умозрительный, но и *регулятивно-теургический*. Теургия здесь выступает весьма энергично, но она пока еще только правило для умозрительных выводов, как и умозрительная направленность трактуется здесь в качестве правила для теургии.

2. *Заметка о термине «теургия».* Обращает на себя внимание то, что неоплатоники весьма неохотно пользуются самим этим термином «теургия». И это неудивительно, поскольку их интересует не столько терминология предмета, сколько самый предмет. Ведь даже такие термины, как «символ» или «миф», встречаются у них очень редко; а ведь всю их философию иначе нельзя и назвать, как теорией мифологического символизма. Термин «теургия», как и производное от него «теург» или «теургический», у Плотина совсем не встречается.

а) у Порфирия этот термин с производными от него встречается, прежде всего, в том вопросительно-скептическом смысле, которым отличается и вообще его письмо к Анебону, из которого мы их вычитываем (4, 2; 8, 9; 15, 12; 25, 13; 29, 2 Sod.). Но Порфирию принадлежит также и положительное понимание термина, когда он хочет указать на среднее положение теургии между культом и умозрением (ср. об этом латинский комментарий Г. Вольфа к его изданию «Философии из оракулов», р. 227—228).



У Ямвлиха термин «теургия» с производными тоже употребляется довольно редко. В «Египетских мистериях» читаем о «священной теургии» (280, 17—18 Parth.), о «теургическом искусстве» (98, 17), о «теургических взываниях» (29, 18), о необходимости изучать теургию «теургично» (7, 4), о восхождении, совершаемом «теургично» (170, 10; ср. 96, 9; 145, 18; 146, 18).

б) В «Халдейских оракулах» Прокла (lahn) термин этот совсем не употребляется, хотя в самих анонимных «Халдейских оракулах» этот термин встречается. С точки зрения Прокла (In Tim. II 255, 25—256, 19), теургия возникает как тот «сущностный характер» мировой и всякой отдельной души, который образуется, по Платону (Tim. 36 cd), из слияния круга тождества и круга различия. Здесь дается существенное определение теургии и, кроме того, еще с ее космическим обоснованием. Однако у самого Платона термин «теургия» не встречается. У Прокла читаем также о «теургической молитве» (In Tim. I 214, 3), о теурге «Халдейских оракулов» (III 80, 13) и об императоре Юлиане как о теурге (I 317, 23; III 63, 22; 124, 32; 132, 26). Термин «теургия» вообще встречается у Прокла не раз (I 274, 16; III 20, 22; 26, 4; 27, 9; 40, 21; 43, 11; 132, 1; 157, 28). Кроме комментария на «Тимея» имеется еще указание на культовую теургию (In Alcib. I 92, 11 Wester., сюда же сомнительный текст In R. P. II 3, 20) и на культовых представителей теургии (In Alcib. 53, 1; 150, 11; много текстов In R. P.). Читаем также о «теургических сказаниях (logoi)» (In R. P. II 220, 23).

Из всех приведенных текстов Прокла о теургии наибольшее значение имеет тот, который мы привели вначале и который говорит о теургии как о соединении круга тождества и круга различия при конструировании у Платона его идеального космоса. То, что необходимо называть подлинной теургией, есть, таким образом, по Проклу, подражание всегда различествующего становления всегда вечному и самотождественному идеальному принципу. В теургии происходит *субстанциальное отождествление становящегося материального и вечно сущего идеального*. О таком «подражании» материального идеальному, к чему сводится теургия, Прокл вообще говорит не раз (In Crat. 31, 27; 65, 25—26; 100, 20—22).

3. *Конструктивная мифология*. После того как теургия, то есть практическая мифология, вторглась с такой силой в философию, она с тех пор в античной философии уже осталась навсегда и после Порфирия только укреплялась. Конечно, прежде всего возник вопрос, что же такое теургия как практически осуществляемая мифология. Нужно было сначала описать самый феномен теургии, то есть исследовать проблему того, как возникла теургия и какие условия возможности для нее существуют, в чем

ее специфический принцип. На эти вопросы ответила школа сирийского неоплатонизма, в которой Ямвлих точно установил, что в логическом плане теургия является учением о символе. Это и делает необходимым назвать сирийский платонизм школой *описательного и конструктивного* учения о теургии, равно как и последующую пергамскую школу понимать как школу *систематического конструирования* теории теургии.

Тут, однако нужно всячески опасаться абстрактного схематизма, поскольку элементы конструирования теургии были уже и у Порфирия, впрочем, в зачаточной форме, и поскольку элементы систематизации мифологии тоже необходимо находить уже у сирийцев, хотя, правда, тоже пока еще в примитивном виде, в виде примерных и изолированно-абстрактных набросков. Другими словами, когда мы говорим об описательном или систематическом конструктивизме в теургической области и приписываем это сирийскому и пергамскому неоплатонизму, то наличие того или другого типа конструирования в данных школах неоплатонизма нужно понимать не исключительно, не абсолютно отдельно, но каждый раз лишь в виде преимущественного и более яркого наличия одного принципа в сравнении с другим.

Но логическое конструирование теургического мифа не закончилось и в пергамском неоплатонизме. Тенденция систематизации здесь очень сильна. Но она не только была предвосхищена в сирийском неоплатонизме. Ведь в сирийском неоплатонизме мы уже находим, например, даже какое-то торжество принципа триадизма (выше, с. 238). Также необходимо сказать, что, будучи не в состоянии дать систему мифологии в целом, пергамский неоплатонизм выразил свое понимание системы, скорее, в виде общего и не очень подробно развитого порыва, в виде энтузиазма и романтических взлетов Юлиана, в то время как система Саллюстия уже гораздо ближе к системе мифологии, но, как мы видели (выше, с. 423), тоже далека от логически отточенных категорий и от систематического мотивирования мифов, привлекаемых ради построения системы. Поэтому логически конструированные мифология и теургия даже и в школах сирийского и пергамского неоплатонизма еще весьма далеки от законченной системы, хотя и содержат в себе необходимую для них описательную и предварительно дистинктивную картину.

Все это и выпало на долю афинского неоплатонизма, который оказался впервые продуманной от начала и до конца систематической диалектикой мифологии, а значит, и теургии. Поэтому то, что мы сейчас называем конструктивной мифологией, только в афинском неоплатонизме достигает своего завершения и становится

тем, что можно назвать *всеобщей и систематической диалектикой мифологии и теургии*.

4. *Необходимое условие для перехода от конструктивной мифологии к систематически-диалектической*. Хотя сложное содержание афинского неоплатонизма можно будет понять только при условии достаточно подробного анализа, в целях ясности следует уже и теперь, в преддверии афинского неоплатонизма, формулировать то необходимое, чего не хватало в предыдущих школах неоплатонизма в смысле подробной разработки (как, например, у Ямвлиха, выше, с. 402) и что в разработанном виде смог дать только афинский неоплатонизм.

а) Прежде всего, при таком онтологическом понимании мифологии необходимо было окончательно свести счеты с той стороной человеческого сознания, которая обычно трактуется как субъективная фантастика и как постоянная человеческая склонность к выдумкам и сказкам. Надо было показать, что для мифологии действительно требуется фантазия, но что это не обыденная, бессильная и пассивная человеческая способность создавать чувственные образы как результат механического отображения тоже вполне чувственных предметов. Надо было показать, что *мифологическая фантазия* есть необходимая принадлежность всей вообще ноуменальной сферы, лежащей в основе всякого бытия. И интересно, что подобное понимание умопостигаемой, или умозрительной, фантазии выдвинул уже первый представитель афинского неоплатонизма, Плутарх Афинский (ниже, II б), и, собственно говоря, даже еще Ямвлих (выше, с. 180).

б) Далее, для окончательного торжества мифа как законнейшего и необходимейшего оформления всякого бытия нужно было оправдать самую общую судьбу всякой ноуменальной категории. Надо было показать и доказать, что решительно всякая ноуменальная категория, окруженная материальным инобытием, обязательно переходит в это материальное инобытие, обязательно его создает, осмысляет, так как иначе ноуменальная область вообще не находилась бы в основе всякого бытия. Однако поскольку ноуменальная область по самому своему смыслу не допускает ровно никаких изменений и тем более никакой своей убыли, а при всех своих функциях в инобытии всегда остается самой собою, то необходимо, чтобы всякая ноуменальная идея, утвердившись в своем инобытии, оставалась в этом последнем самой же собой и свидетельствовала бы не о своем рассеянии и не о своем распылении, а о своем возвращении к самой же себе. Эта *универсальная триада* «пребывания в себе», «эманирования» из себя в свое инобытие и, наконец, «возвращения» из инобытия к самой себе, — эта триада,

раз и навсегда оправдавшая и освятившая переход умозрительных категорий в мифологические имена, стала основным диалектическим учением у Прокла, хотя последнему здесь принадлежит, собственно говоря, только упорно проводимая терминология, а по существу дела здесь мы имеем достояние, можно сказать, и всего неоплатонизма.

Прокл является поклонником триады, энтузиастом триады, постоянным воспевателем триады и ее восторженным, неистовым служителем, певцом, жрецом, мистагогом. Текст Прокла повсюду буквально усыпан триадами. Сначала устанавливается одна триада; потом в каждом из трех членов этой триады устанавливается тоже своя триада; потом в этой триадической девятке каждый член опять триадичен. Философская эстетика Прокла есть священный трепет перед триадами, так что все сочинения Прокла становятся какой-то священной историей триадизма, каким-то неистовым культом триадизма.

в) Но раз мы заговорили о подходах к Проклу, то имеется еще одна идея, которая по своей вдохновенной значимости для Прокла вполне равняется триадической идее. Это — идея *единства*. Идея эта, конечно, характерна не только для всего неоплатонизма, но и для всего платонизма вообще, начиная с платоновского «Парменида». Но надо было и эту идею единства тоже довести до окончательной диалектической разработки. Прокл явился также жрецом и восторженным служителем этого единства. Со своим единым Прокл буквально не растается нигде. Он нигде и никогда не устает находить все новые и новые логические оттенки в этой идее единства. Ниже (II 140) мы установим целых двенадцать типов единства у Прокла; но, по существу, их даже не двенадцать, а, вероятно, сто двенадцать, и вообще их количество трудно исчислить. Триадизм и лежащий в его основе принцип абсолютного единства; четкая числовая раздельность триады и четкий выход за ее пределы; ее неизреченность, апофатия (или беспредикатность) и одновременно ее же ослепительная структура; ее единойраздельная цельность и даже статуарность, ее скульптурность, — вот что является для Прокла его постоянным методом, его постоянным предметом. Триадический апофатизм, или апофатический триадизм, — вот в чем заключается философско-эстетические восторги Прокла, вот что требовало своей окончательной систематизации; и вот что, наконец, и получило свою завершительную систематизацию у Прокла.

г) Итак, если всерьез принимать, что мифология есть только символ ноуменального бытия, необходимо, чтобы и всякий конкретный миф оказывался символом той или другой умопостигае-

мой идеи и наглядной конструкцией умозрительной картины действительности, то есть буквально телесным воплощением абсолютно нетелесной идеи. Мы уже знаем, что попытки понимать мифы символически тянутся на протяжении всей истории античной мысли. Однако эти попытки всегда отличались в античности разрозненным и необязательным характером и отнюдь не всегда понимались буквально. Так, например, стойки прославились своим аллегорическим пониманием мифологии. Но все же стоический аллегоризм не был абсолютным, то есть не был буквальным; и если он понимал Геру как воздух, то Гера и воздух были для него все же разными областями и только косвенно указывали друг на друга, а не были тождеством в буквальном смысле слова. Неоплатонизм в своем завершительном виде не мог оставаться на стадии такого аллегоризма. Для него Гера и воздух являются в буквальном смысле слова одним и тем же бытием, являются буквальным и нерасторжимым тождеством, являются в последней своей основе единой и нераздельной субстанцией. А что касается образа Геры как идеи и что касается воздуха как материальной стихии, то с точки зрения завершительной неоплатонической диалектики мифа это только разные аспекты одного и того же. И действительно, Прокл дает неувядаемые образцы диалектического конструирования почти всех главнейших мифологических образов, известных в античности.

Сейчас мы указываем только в виде примера на те очередные задачи, которые предстояло решать афинскому неоплатонизму. Здесь важно то, что античная мифология только в афинском неоплатонизме получила для себя логическую конструкцию с буквальным использованием всего того, что содержится в мифе. А поскольку миф есть, как мы указали выше, субстанциальное, то есть буквальное, тождество идеи и материи, то ясно, что в те времена наступала непререкаемая и непреодолимая потребность понимать мифологию так, чтобы ее логика отражала в себе эту материальную сторону мифа, то есть всю ее материальную осуществленность, а тем самым и оправдала всю ее сказочность, магичность и теургичность. Все это и мотивирует для нас историческую необходимость завершения неоплатонизма в его афинской школе.

По вопросам оптовой покупки книг  
«Издательской группы АСТ» обращаться по адресу:  
*Звездный бульвар, дом 21, 7-й этаж*  
*Тел. 215-43-38, 215-01-01, 215-55-13*

Книги «Издательской группы АСТ» можно заказать по адресу:  
*107140, Москва, а/я 140, АСТ – «Книги по почте»*

ISBN 966-03-0925-2



9 789660 309258

**ЛОСЕВ**  
**Алексей Федорович**

**ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ЭСТЕТИКИ**  
Последние века  
Книга I

Главный редактор *В. И. Галий*  
Ответственный за выпуск *Т. Б. Улиценко*  
Художественный редактор *Б. Ф. Бублик*  
Технический редактор *Е. В. Триско*  
Корректор *О. Н. Улиценко*  
Компьютерная верстка *Е. Н. Гадиева*



6709 410066 426709 426709 410066 426709 410066

Формат 60 × 90<sup>1</sup>/16. Гарнитура Тип Таймс.  
Усл. печ. л. 32,0. Усл. кр.-отт. 32,2.  
Уч.-изд. л. 33,33. Тираж 5 000 экз. Заказ № 110.

«Фолио»  
61002, Харьков, ул. Артема, 8

Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции  
ОК-00-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

ООО «Издательство АСТ» Лицензия ИД № 00017 от 16 августа 1999 г.  
366720, Республика Ингушетия, г. Назрань, ул. Кирова, д. 13  
Наши электронные адреса: WWW.AST.RU E-mail: astpub@aha.ru

ОАО «Санкт-Петербургская типография № 6».  
193144, Санкт-Петербург, ул. Моисеенко, 10.  
Телефон отдела маркетинга 271-35-42.